

Acerca del concepto de *dignidad humana* en la filosofía kantiana: del hombre como *fin en sí mismo* al hombre como *ciudadano del mundo*

ILEANA BEADE¹

Resumen

Este trabajo examina la concepción kantiana de la *dignidad humana*, con el propósito de dilucidar su significación doctrinal, tanto en el marco de la filosofía moral, como en los escritos jurídico-políticos e histórico-filosóficos. El propósito de este análisis es destacar la importancia que asume, en este contexto, la noción de *dignidad humana*, como fundamento de todo *derecho humano* y de toda *obligación* en general. Se intentará señalar, por otra parte, que la *dignidad* inherente al ser humano está dada por su condición racional, y más específicamente, por su condición de ser dotado de una *razón pura práctica*.

Palabras clave: dignidad, deber, derecho, progreso, cosmopolitismo

On the concept of *human dignity* in Kant's Philosophy: from the human being as an *end in itself* to the human being as a *citizen of the world*

Abstract

This paper analyzes Kant's conception of *human dignity*, with the aim of explaining its doctrinal meaning, not only in the frame of Kant's moral philosophy, but also in his juridical-political and historical-philosophical writings. The goal of my analysis is to emphasize the importance, within this context, of the notion of *human dignity* as the foundation of all human rights and all duties in general. I will furthermore suggest that the *dignity* inherent in every human being relies on his rational condition and, more specifically, on his pure practical reason.

Key words: dignity, duty, right, progress, cosmopolitanism

Introducción

Kant desarrolla el concepto de *dignidad humana* en conexión con principios fundamentales de su filosofía moral, de su doctrina jurídico-política y de su reflexión histórico-filosófica. El propósito de este trabajo es señalar la importancia central que dicho concepto asume al ser invocado como fundamento de todo *derecho humano*, así como de toda *obligación* en general, tanto ética como jurídica². Atendiendo a este objetivo, consideraré, en primer lugar, el tratamiento de la noción de *dignidad humana* en el marco de la doctrina ética kantiana, concentrándome en la segunda formulación del *imperativo categórico*, y en la distinción que Kant establece entre los *deberes para consigo mismo* y los *deberes para con otros*. En segundo lugar, haré referencia al derecho de libre expresión, íntimamente vinculado, en los escritos político-jurídicos e histórico-filosóficos kantianos, con otro derecho fundamental, a

¹ Universidad Nacional de Rosario – CONICET.

² Si bien los deberes jurídicos surgen a partir de una legislación positiva, en un sentido amplio cabe afirmar que ellos encuentran su justificación última en la idea de *derechos humanos naturales*, i.e. inherentes al hombre por su sola condición de tal.

saber: el derecho del hombre a progresar, *i.e.* su derecho a que le sean garantizadas ciertas condiciones básicas que posibiliten el perfeccionamiento gradual de sus capacidades y disposiciones originarias y, a partir de ello, el avance de las instituciones jurídicas. A través de la discusión de estos tópicos, intentaré señalar que tanto los *deberes* como los *derechos* humanos encuentran su justificación doctrinal última en la *dignidad* propia del ser humano, dignidad que está dada, según veremos, por su *status* de ser *racional*, aquel que lo califica no sólo como sujeto de conocimiento, sino, ante todo, como sujeto *práctico*, vinculado a derechos y obligaciones.

1. La *dignidad humana* en el marco de la segunda formulación del *imperativo categórico*

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785], Kant se propone desarrollar una filosofía moral *pura*, en cuyo marco pueda ser establecido el fundamento último de toda obligación moral³. Con el propósito de establecer el *principio supremo de la moralidad*⁴, comienza por señalar que no hay en el mundo nada *bueno* en sentido absoluto, con excepción de una *buena voluntad*, esto es: una voluntad buena en sus propósitos, independientemente del éxito que pueda alcanzar en la realización de los fines que se propone. Una voluntad buena posee valor absoluto, y es la condición imprescindible para hacernos *dignos de la felicidad*⁵. La voluntad puede considerarse *bueno* cuando actúa *por deber*, es decir: cuando el principio que la determina a actuar es susceptible de ser universalizado. En efecto, la posible universalización de la *máxima* (o principio subjetivo) que regula toda acción humana es lo que permite establecer el valor moral de las acciones, tal como resulta expresado en la ley moral y, más específicamente, en la primera formulación del *imperativo categórico*. La doctrina ética kantiana no prescribe la realización de determinadas acciones, sino que exige únicamente que actuemos de manera acorde con lo exigido por el mandato de la *ley moral*, cuyo origen reside en la razón práctica. Esta ley obliga a actuar que de tal modo que podamos querer que la máxima de nuestra acción se torne *ley universal*⁶; para resolver dilemas morales bastará, pues, con preguntarse: “¿acaso me contentaría que mi máxima valiese como una ley universal?” (GMS, AA 4: 403). Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, la acción será *bueno* en términos morales.

Kant sostiene que el *imperativo moral* es válido para todo ser racional en general y posee un valor *apodíctico*, es decir, obliga de manera incondicionada –en tal sentido lo caracteriza, precisamente, como un imperativo *categórico* (calificativo que expresa su carácter absolutamente vinculante⁷–. Si bien el *imperativo categórico* es único, el texto propone formulaciones diversas del mismo, la primera de las cuales establece: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (GMS, AA 4: 420-421). No es ésta la formulación que interesa considerar aquí, en vistas a la elucidación del concepto de *dignidad humana*, sino que debe considerarse la segunda formulación del *imperativo*: aquella en la que se invoca la noción del hombre como *fin en sí mismo*. Sin embargo, antes de examinar esta noción, debe considerarse previamente cómo es definido, en este contexto, el concepto de *voluntad*,

³ Cf. GMS, AA 4: 389.

⁴ Cf. GMS, AA 4: 392.

⁵ Cf. GMS, AA 4: 393; KpV, AA 5: 88-89; 233-234. Kant sostiene que la felicidad no es el auténtico *fin* que la naturaleza ha dispuesto para el hombre ni tampoco el propósito más digno de su existencia: “el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma*” (GMS, AA 4: 396).

⁶ Cf. GMS, AA 4: 401-402.

⁷ Los imperativos *hipotéticos* “representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna cosa que se quiere [...]. El imperativo *categórico* sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin” (GMS, Ak. IV, 420).

facultad caracterizada, en este contexto, como la capacidad, propia de todo ser racional, de auto-determinarse a obrar según la representación de ciertos principios o leyes⁸. La noción de *voluntad* se halla ligada, por otra parte, al concepto de *fin*: los *fin*es que una voluntad racional se propone como efectos de sus acciones son *relativos*, ya que sólo la relación de los mismos con la voluntad les confiere algún valor. Ahora bien, estos *fin*es *relativos* no pueden ser fundamento de un *imperativo categórico* –es decir, de un mandato absolutamente incondicionado–, sino que sólo pueden dar lugar a *imperativos hipotéticos*. El *imperativo categórico* sólo puede basarse en algo cuya existencia posea un *valor absoluto*, a saber: el ser humano, quien en su carácter de ser racional, existe como *fin en sí*: “La naturaleza racional existe como fin en sí misma” (GMS, AA 4: 429). A fin de aclarar esta caracterización del hombre como *fin en sí*, Kant contrapone la noción de *hombre* a la noción de *cosa*: a diferencia de aquél, las *cosas* no poseen un valor absoluto, sino relativo, es decir, sirven para algo, son útiles como meros *medios* para la realización de algún otro *fin*. Por el contrario, la persona humana es *fin en sí*⁹, y esto significa, ante todo, que jamás puede ser utilizada como un *mero medio*.

Sobre la base de estas consideraciones, referidas a los conceptos de *voluntad* y *fin*, se introduce la siguiente formulación del *imperativo categórico*: “Obra de tal modo que uses a la humanidad [*Menschheit*], tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (GMS, AA 4: 429). Con esta nueva formulación –usualmente caracterizada como la *fórmula de la humanidad*– se introduce en la doctrina ética kantiana la cuestión de la *intersubjetividad*. Pese a las objeciones frecuentes acerca del carácter individualista y formal de dicha doctrina, la segunda formulación del *imperativo categórico* establece el valor incondicionado del *otro* como *fin en sí mismo*, valor que establece el límite absoluto de toda acción humana, pues de ello se infiere que ninguna acción puede vulnerar la dignidad propia del hombre, sin transgredir con ello el mandato de la ley moral: “Este principio de la humanidad y de cualquier ser racional en general como fin en sí mismo [...] supone la máxima condición restrictiva de la libertad de las acciones de cada hombre” (GMS, AA 4: 429).

Con el objeto de profundizar el análisis de la concepción del hombre como *fin en sí*, ha de considerarse la definición del concepto de *fin* formulada en *La metafísica de las costumbres*. Allí se define el *fin* como el objeto de la voluntad de un ser racional, a través de cuya representación la voluntad se determina a actuar de cierta manera, esto es: a actuar de tal modo que sea posible realizar, producir o alcanzar dicho objeto (cf. MS, AA 6: 384-385). Ahora bien, la *humanidad* no es pensada como un *fin* en el sentido de que puede ser *realizada o producida* a través de una determinada acción, sino que ella es *fin* en tanto proporciona a la voluntad un fundamento objetivo para su autodeterminación¹⁰. Atendiendo,

⁸ Cf. GMS, AA 4: 127. Para un análisis del concepto kantiano *voluntad* [*Wille*], vid. Beade 2014c: 58-76.

⁹ En la doctrina jurídica kantiana, el concepto de *persona* se halla indisolublemente ligado a las nociones de *imputabilidad*, *libertad* y *autonomía*: “Persona es el sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es no la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se sigue que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)” (MS, Ak. VI, 23). La *persona* se dicta leyes a sí misma en cuanto *persona moral*; en cuanto *persona jurídica*, se auto-legisla en la medida en que participa en la elección de representantes en quienes se delega la función legislativa. La *persona*, tanto en sentido moral como jurídico, es concebida como un ser *libre, autónomo*, al que puede responsabilizarse por las acciones que realiza. En tal sentido establece Kant una distinción entre *personas* y *cosas*: una *cosa* no es susceptible de *imputación* alguna, pues carece de libertad, esto es, carece de una voluntad racional que le permita determinarse a actuar según ciertos principios. Ludwig señala otro aspecto implicado en la distinción entre *personas* y *cosas*: mientras éstas pueden ser objeto del arbitrio humano, las *personas* pueden arrogarse la *independencia* que consiste en no sujetarse al arbitrio constrictivo de otros (cf. Ludwig 2004: 165).

¹⁰ Cf. GMS, Ak. IV, 427. Respecto de este punto, señala Kerstein: “Humanity is not an *end* to be effected (produced), but it is an *end* to be respected” (Kerstein 2002: 177).

¹¹ Paton señalado que la noción de *humanidad* hace referencia aquí a la *voluntad racional*, capacidad en virtud de la cual estamos obligados a tratar a otros, no como meros *medios*, sino siempre, a la vez, como *fin*es (cf. Paton, 1967:

pues, a una acepción más amplia del concepto de *fin*, puede decirse que es *fin* aquello que nos provee de una razón para actuar. El *hombre* es un *fin* en tanto estamos moralmente obligados a actuar tal modo que nuestra nuestra acción respete la condición racional del *otro*, aquella que lo dota de un valor intrínseco¹¹. Afirmar que la humanidad es un *fin en sí* supone, entonces, que nuestras acciones deben respetar el valor absoluto de la persona, y ello establece –como se ha indicado– una condición limitativa fundamental, un criterio negativo que permite establecer la corrección de las acciones en general: en efecto, podemos considerar moralmente *buena* toda acción que no atente contra el valor intrínseco de la humanidad.

Otra de las formulaciones del *imperativo categórico* –aquella que suele ser caracterizada como la *fórmula de la autonomía*– establece que el hombre debe actuar “sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora” (GMS, AA 4: 434). Esta formulación aporta un nuevo elemento a ser considerado en el análisis de la concepción kantiana del hombre como *fin en sí*. El sujeto racional se dicta la ley moral a sí mismo, esto es, se *auto-legisla*, y en ello reside, precisamente, su *dignidad*, a saber: en el hecho de que en el ámbito de la libertad *interna* –i.e. de la libertad en el *ejercicio interno del arbitrio*¹²– el sujeto no se halla sometido al arbitrio constrictivo de otros, sino únicamente al mandato de ley moral, originada en su propia razón. En conexión con la llamada *fórmula de la autonomía*, Kant introduce la noción de un *reino de los fines*: “[U]n ser racional pertenece al reino de los fines como miembro si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a dicho reino como *jefe* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro” (GMS, AA 4: 433)¹³. El *reino de los fines* es caracterizado como una comunidad constituida de racionales, libres, y moralmente responsables, un *mundo inteligible* al que pertenecen los hombres en virtud de su condición *racional*¹⁴. Todos los seres humanos integran esta comunidad ética en la medida en que poseen la capacidad de auto-legislarse, en virtud de su facultad racional¹⁵. En ello reside, según se ha indicado, la *dignidad* del hombre: en su capacidad de no obedecer a ninguna otra ley más allá de la

165). Kerstein considera que el término *humanidad* alude, en este contexto, a la capacidad racional de actuar bajo principios y de perseguir *fines* a través de nuestras acciones (cf. Kerstein 2002: 175). Cf. GMS, Ak. IV, 427. Respecto de este punto, señala Kerstein: “Humanity is not an *end* to be effected (produced), but it is an *end* to be respected” (Kerstein 2002: 177).

¹¹ Paton señalado que la noción de *humanidad* hace referencia aquí a la *voluntad racional*, capacidad en virtud de la cual estamos obligados a tratar a otros, no como meros *medios*, sino siempre, a la vez, como *fines* (cf. Paton, 1967: 165). Kerstein considera que el término *humanidad* alude, en este contexto, a la capacidad racional de actuar bajo principios y de perseguir *fines* a través de nuestras acciones (cf. Kerstein 2002: 175).

¹² Cf. MS, AA 6: 214.

¹³ En esta caracterización del *reino de los fines* resulta evidente la influencia de las ideas políticas de Rousseau. Si bien tanto Rousseau como Kant definen la libertad política en términos de *autonomía*–, en la filosofía crítica este modo de concebir la libertad cobra asimismo una significación moral, pues la libertad en sentido ético es definida, en efecto, como la sujeción del individuo a la ley práctica, originada en la razón pura (cf. GMS, AA 4:447). A propósito de este punto, señala Beck: “The problem is to determine a law that the will can obey without losing its freedom through that very act of obeisance to law. [...] The law must be given by reason. Just as the will [*Willkur*] considered as a faculty in man may be free in the negative sense of spontaneous activity, practical reason is spontaneous in the sense of giving law instead of subjecting itself to an alien law. It gives a law to *Willkur* which it has freely legislated-legislated by the necessity of its own nature. The faculty of lawgiving is will in the sense in which pure practical reason is will, and its legislation is “freedom in the positive sense,” or autonomy. In the choice of this language, Kant, as so often, thinks in political metaphors and analogies, and especially in terms of Rousseau's political theory” (Beck 1960: 196-197). Para un análisis de la relación entre el concepto kantiano de autonomía moral y las ideas políticas de Rousseau, *vid.* Rubio Carracedo 1998; Caranti 2013: 137-138; Beade 2013b: 59-84.

¹⁴ “Un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligencia* [...], no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, primero en tanto que pertenece al mundo sensible y está bajo las leyes naturales (heteronomía), segundo como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón” (GMS, AA 4: 452). Ya en la *Crítica de la razón pura* Kant caracteriza al *mundo inteligible* como un *mundo moral* (cf. A 808/B 836). Para un análisis del concepto de *mundo inteligible* en el marco de la filosofía crítica, *vid.* Beade (2013a: 19-37).

¹⁵ Cf. GMS, AA 4: 434.

que él se dicta a sí mismo¹⁶, es decir, en su *autonomía*, entendida aquí como la facultad de la voluntad de “dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación” (GMS, AA 4: 400). La *autonomía* no sólo eleva nuestra dignidad por encima del valor de todo ser natural¹⁷, sino que es además “el fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional” (GMS, AA 4: 436). Mientras que las cosas tienen *precio* —es decir, pueden ser intercambiadas por algo que ostente un valor equivalente—, los hombres poseen un valor intrínseco [*einen innern Werth*], esto es, poseen *dignidad* [*Würde*]¹⁸, situándose así más allá de toda equivalencia posible¹⁹. Su valor reside, pues, en su condición moral, resultado, a su vez, de su condición racional: “la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad” (GMS, AA 4: 435).

2. La *dignidad humana* como fundamento de los deberes para consigo mismo y para con otros

En la *Doctrina de la virtud* (segunda parte de *La metafísica de las costumbres*), Kant establece una distinción entre diversos tipos de deberes, en cuyo marco hallamos elementos relevantes para ampliar el análisis del concepto de *dignidad humana*. Como ha sido señalado, el *fin* de una acción es aquello que la acción persigue como propósito, *i.e.* aquello que nos lleva a realizarla. Toda acción humana persigue un *fin*, y entre los múltiples *fin*es que persiguen los hombres al actuar, algunos son representados por la razón como *deberes*, esto es, como fines que tienen que ser buscados de manera *necesaria*²⁰. Kant sostiene que estos *fin*es que la razón se representa como *deberes* son, específicamente, la propia perfección y la felicidad ajena²¹. La felicidad propia no puede ser considerada como un *deber*, puesto que nos hallamos naturalmente inclinados a buscarla, y el concepto de *deber* implica necesariamente el de *coerción*. Sí estamos obligados a buscar la propia perfección, es decir, a desarrollar nuestras facultades o disposiciones naturales —tales como el entendimiento y la voluntad—, a superar la ignorancia, a rectificar nuestros errores, a esforzarnos por conocer y a perfeccionarnos en sentido moral (es decir, a cultivar nuestra capacidad de sujetarnos a la ley moral)²². Por otra parte, estamos obligados a conocernos a nosotros mismos, y ello en un sentido moral, pues de lo que se trata es de examinar si nuestras acciones son *puras* o *impuras*, es decir, si se corresponden o no con el mandato del *imperativo categórico*²³. Kant caracteriza, en este sentido, el propio perfeccionamiento y el auto-conocimiento como *deberes del hombre para consigo mismo*, deberes que nos son

¹⁶ Cf. GMS, AA 4: 434. Como miembro del *reino de los fines*, el hombre es *legislador*, por cuanto no se halla determinado por leyes naturales, sino únicamente por la ley moral, originada en su propia razón.

¹⁷ Cf. GMS, AA 4: 436. La fórmula de la *autonomía de la voluntad* no sólo establece el carácter autónomo de la voluntad racional como fundamento último de la dignidad inherente a la persona humana, sino que constituye, por otra parte, el *principio supremo de la moralidad* (cf. GMS, AA 4: 440).

¹⁸ Cf. GMS, AA 4: 435.

¹⁹ Cf. GMS, AA 4: 434.

²⁰ “*Fin* es un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por las que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin [...] puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes [...]. Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda la doctrina de las costumbres” (MS, AA 6: 386). Mendonça observa que Kant hace depender, de estos *fin*es que constituyen a la vez *deberes*, la posibilidad misma de un *imperativo categórico* y, con ello, la posibilidad de una filosofía moral pura (cf. Mendonça 1993: 178). Tanto la concepción del hombre como *fin en sí* como la idea de que toda acción humana persigue fines revelan la dimensión teleológica de la doctrina ética kantiana (cf. Mendonça 1993: 178-179). Otro aspecto doctrinal da cuenta de tal dimensión está dado por la caracterización de la *ética* como *el sistema de los fines de la razón pura práctica* (cf. MS, AA 6: 381).

²¹ Cf. MS, AA 6: 386.

²² Cf. MS, AA 6: 444ss.

²³ Cf. MS, AA 6: 441.

impuestos por la propia razón pura práctica. El fundamento de estos deberes reside –y este es el punto que interesa destacar– en la dignidad propia de la humanidad: la propia perfección es, en efecto, uno de los *fin*es que nos representamos necesariamente como *deberes*, pues debemos *hacernos dignos de la humanidad que habita en nosotros*²⁴.

En las *Lecciones de ética*, observa que los *deberes para consigo mismo* son fundamentales: quien los incumple no sólo degrada la humanidad en su propia persona, sino que obstaculiza además el cumplimiento de sus *deberes para con los otros*; en efecto, quien carece de valor interno –en tanto ha deshonrado su propia persona– será incapaz de practicar cualquier otro deber²⁵, y en este sentido el cumplimiento los *deberes para con un mismo* se torna una condición indispensable para el cumplimiento de los *deberes para con otros*. Los *deberes para consigo mismo* son, desde luego, independientes de la búsqueda de un provecho personal o beneficio individual, y se refieren únicamente a la exigencia de honrar en sí mismo la dignidad del género humano. Utilizarse a sí mismo como un mero instrumento degrada el valor de la humanidad en la propia persona²⁶. Una persona puede servir de *medio* a otra –por ejemplo, a través de su trabajo–, pero siempre de tal modo que no pierda con ello su condición de *persona* y de *fin* en sí mismo: “Quien hace algo que le impida seguir siendo un fin se utiliza a sí mismo como un medio y hace de su persona una mera cosa” (V-MO/Collins, AA 27: 343)²⁷. El deber fundamental del hombre para consigo mismo reside, en síntesis, en el *deber de la autoestima*²⁸.

En cuanto a los *deberes para con otros hombres*, Kant sostiene en *La metafísica de las costumbres* que nuestro deber fundamental respecto de otros reside en procurar su felicidad. La benevolencia, la gratitud, la solidaridad, son deberes que nacen del respeto que se debe a otros en tanto se reconoce y valora su dignidad humana²⁹. El respeto por la dignidad de la persona humana es, así pues, no sólo el fundamento de los *deberes para consigo mismo* sino que es asimismo el fundamento de nuestros deberes para con otros:

Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, reciprocamente, con respecto a cada uno de ellos. La humanidad misma es una dignidad [*Die Menschheit selbst ist eine Würde*] porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y que sí pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre (MS, AA 6: 462).

El deber de la autoestima tiene como correlato un deber para con otros, esto es: el deber de no realizar acciones que pudiesen impedir, en el otro, su propia autoestima. Todo hombre tiene así derecho a exigir de otros estima, y a impedir que se haga uso de sí como

²⁴ Cf. MS, AA 6: 387. En la *Crítica de la razón práctica* sostiene Kant que la humanidad es algo sagrado [*heilig*] en nuestra propia persona (cf. KpV, AA 5: 131-132).

²⁵ Cf. V-MO/Collins, AA 27: 341s.

²⁶ La dignidad de la *persona* se cifra en su valor moral, y toda acción que contraviene el *imperativo moral* es, por tanto, degradante para quien la lleva a cabo (cf. V-MO/Collins, AA 27: 344-345).

²⁷ Un hombre no es libre de disponer de su *persona* como de un *medio*, pues las consecuencias de tal acción le sobrepasan; de allí que el suicidio sea considerado, en este marco, como la suprema violación de los *deberes para con uno mismo* (cf. V-MO/Collins, AA 27: 342).

²⁸ Cf. V-MO/Collins, AA 27: 347.

²⁹ Cf. MS, AA 6: 323, 462.

como algo susceptible de *precio*, es decir, que se lo utilice como un mero medio para la satisfacción de ciertos fines. En síntesis, todo hombre debe respetarse a sí mismo y a otros hombres por iguales razones: el respeto mutuo que los hombres deben profesarse se funda en la *dignidad* inherente al género humano³⁰.

Antes de concluir este breve análisis, quisiera señalar que la concepción del hombre como *fin en sí* parece introducir un elemento *material* en el marco de la ética kantiana, esto es, un elemento que no puede ser traducido a términos puramente *formales*. En efecto, la segunda formulación del *imperativo categórico* introduce aspectos que van más allá del principio formal de una posible universalización de las máximas (establecido en el marco de la primera formulación). La noción del hombre como *fin en sí* no remite ya a la posibilidad de que nuestra máxima se torne ley universal –como criterio para determinar el valor moral de la acción–, sino que alude a aquello que deber ser universalmente reconocido como un *valor* en sentido absoluto. Más aún, de esta noción del hombre como un *fin en sí* emanan deberes éticos específicos, y es en este sentido que puede sostenerse la introducción de un componente *material* en el marco de una doctrina ética de carácter eminentemente formal. Pese a las indicaciones de Kant respecto del carácter equivalente de las diversas formulaciones del *imperativo*³¹, al invocar la noción de la humanidad como *fin en sí mismo*, la segunda fórmula introduce un aspecto *material* que no se halla implícito en la primera fórmula, y hace posible la derivación de deberes u obligaciones específicas³².

En cuanto a estos deberes que pueden derivarse a partir de la *fórmula de la humanidad*, Kant sugiere que el desarrollo y perfeccionamiento de lo humano debe ser asumido como un *fin* de nuestras acciones:

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás [...], sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general (MS, AA 6: 395)

El hombre está moralmente obligado a considerar a los hombres, no solo como

³⁰ Respetar la *dignidad* de otro hombre no impide reprobado sus acciones; pero aún en tal caso, no puede despreciárselo en lo que atañe a su condición humana, y esto vale incluso para quien, a causa de ciertas acciones, se haya hecho indigno de la *humanidad* en su propia persona.

³¹ Stratton-Lake señala que Kant no establece claramente la conexión entre las diversas formulaciones del *imperativo*: por un lado, caracteriza la primera fórmula como «forma» por oposición a las otras como «materia» o «determinación» de la primera; por otro lado, sugiere que cada una de las fórmulas *incorpora en sí* a las otras, mientras que afirma, por otra parte, que las fórmulas segunda y tercera permiten *aproximar la razón a la intuición*, es decir, posibilitan una mejor comprensión de la primera fórmula, de carácter abstracto y formal (cf. Stratton-Lake 1993: 317). Stratton-Lake coincide con O'Neill en que las diversas formulaciones del *imperativo* deben ser interpretadas como aproximaciones a un mismo principio, considerado desde perspectivas diversas (cf. Stratton-Lake 1993: 331; O'Neill 1989: 143). Por su parte, Paton indica que la segunda fórmula no puede entenderse como equivalente de la primera, por cuanto aporta cierto *contenido* que no se halla presente en la *fórmula de la ley universal*, a saber: la concepción del hombre como *fin en sí*. Tal concepción no sólo introduciría cierto componente material en la ética kantiana, sino que incluso podría ser considerada como fundamento del *imperativo categórico*: "Granted that a categorical imperative enjoins the treatment of rational agents as ends-in-themselves, in what sense can we say that rational agents are also the grounds of a categorical imperative? There seem to be three senses in which this can be said. Firstly, it because rational agents exist that a categorical imperative must enjoin respect for their rational wills. Secondly, it is because rational agents exist with wills which can be thwarted or furthered in different ways is recognise particular categorical imperatives we ought not wills by fraud or violence, and we ought to further their happiness. Thirdly, it is only because rational agents exist that there can be such a thing as a categorical imperative at all. Because agents are rational, their will necessarily manifests itself in universal laws. Because they are imperfectly rational, these universal laws must appear as categorical imperatives. The categorical imperative has its ground in the will of rational agents who are not completely rational" (Paton 1967: 170)

³² "La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber [...] es sólo, como todo lo *formal* una y la misma. Pero atendiendo al *fin* [...] es decir, a aquello (*materia*) que *debemos* proponernos como fin, puede haber más virtudes, y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud" (MS, AA 6: 395).

fin, sino además como *su propio fin*, y esto significa, entre otras cosas, que ha de contribuir *activamente* a que otros puedan realizar sus propios fines³³, y esto incluye contribuir a que otros puedan alcanzar su felicidad, ya que la felicidad es, en general, el *fin* que todos los hombres naturalmente persiguen: “Por ello, cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tienen que ser la felicidad de *otros* hombres, *cuyo fin* (permitido) hago yo *con ello también mío*” (MS, AA 6: 388). De hecho, Kant considera la *felicidad de otros* como un deber de todo hombre para con los demás, deber que exige promover el bienestar físico y la integridad moral de otros hombres, para lo cual las relaciones intersubjetivas deben desarrollarse, literalmente, como relaciones *interpersonales*³⁴.

El análisis previo permite señalar la relevancia que cobra la idea de *dignidad humana* en la doctrina ética kantiana³⁵. El reconocimiento de la dignidad inherente al hombre como ser racional constituye la base de toda obligación moral (de todo deber para consigo mismo y para con otros). Este principio, de carácter moral, posee asimismo consecuencias en el plano jurídico, ya que el deber de respetar la dignidad de otros conlleva la exigencia de un reconocimiento del *derecho* de otros. Kant caracteriza el *derecho* humano como algo inviolable y *sagrado*³⁶; y así considera que la miseria humana más indigna es la que resulta, no del infortunio, sino de la injusticia que los hombres cometen contra otros hombres³⁷.

3. Proyecciones político-jurídicas del concepto de *dignidad humana*: ilustración, progreso y uso público de la razón

En diversos escritos político-jurídicos e histórico-filosóficos, Kant sugiere que el progreso de las instituciones sociales ha de ser promovido a través de una ampliación gradual del derecho de *libre expresión*. En *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784], el *libre uso público de la razón* es considerado como el aspecto decisivo para el avance de la Ilustración, concebida no sólo como la superación de un estado de *minoridad intelectual*, sino además como un proceso político y cultural de amplio alcance, en virtud del cual resulta factible un perfeccionamiento gradual del género humano³⁸. Limitar el uso de la razón, de la reflexión crítica, e imponer el

³³Kant afirma que nuestras acciones no sólo deben corresponderse con la idea del otro como *fin en sí*, sino que además los *fin*es que el otro se propone deben tornarse *nuestros propios fines* (cf. GMS, AA 4: 430).

³⁴El concepto de *persona* denota, precisamente, la *dignidad* y el valor intrínseco del ser humano. Mendonça señala moralidad es el ámbito en el que puede darse, en sentido propio, la existencia de *personas*. El hombre es *persona* en la medida en que se propone fines, algunos de los cuales son representados por la razón práctica como *deberes* incondicionados. Entre estos últimos se incluyen, según se ha indicado, no sólo la propia perfección, sino además la *felicidad* de otros, esto es, la integridad –física y moral– de otros seres humanos (cf. Mendonça 1993: 184).

³⁵Cf. V-MO/Collins, AA 27: 415.

³⁶Si bien no es posible examinar aquí los principios fundamentales de la doctrina jurídica kantiana, puede señalarse, al menos, que no sólo las obligaciones éticas sino también las jurídicas se asientan en el concepto de *dignidad humana*. En las *Lecciones de ética*, Kant señala que el deber de respetar la *humanidad* en la persona del otro exige que usufructuemos los recursos naturales de tal modo que nuestras acciones no impidan a otros satisfacer sus propias necesidades. Hemos sido colocados en el *escenario del mundo* como *huéspedes de la naturaleza*, y dado que todo ser humano tiene igual derecho a disfrutar de los bienes del mundo, cada uno deberá hacer uso de los recursos disponibles teniendo en cuenta las necesidades ajenas (cf. V-MO/Collins, AA 27: 414), para lo cual resulta necesario instituir un orden jurídico-político que regule la interacción de diversos arbitrios libres. Kant invoca aquí, tácitamente, la idea de un *derecho originario a la propiedad común del suelo*, idea a la que recurre en los *Principios metafísicos del derecho*, en el marco de su justificación del Estado (cf. MS, AA 6: 261ss.) y a la que apela, finalmente, en su tratamiento del *derecho cosmopolita* (cf. Zef, AA 8: 357). Si bien los deberes jurídicos se fundan, en cuanto tales, en una legislación positiva, aquello que justifica la institución del orden jurídico es la existencia de derechos humanos *naturales*, que deben ser garantizados a través de dicho orden, derechos inherentes a todo hombre por su sola condición de sujeto racional y, por tanto, moral.

³⁷Cf. V-MO/Collins, AA 27: 415.

³⁸Cf. WA, AA 8: 35ss.

acatamiento pasivo de normas políticas o eclesiásticas que impidiesen una futura evolución de las instituciones sociales, representaría un *crimen* contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste en progresar³⁹.

En el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* [*Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, 1786], Kant señala que un poder externo que privara a los hombres de la libertad de comunicar a otros sus pensamientos los privaría asimismo de la libertad de pensar, ya que no es posible pensar correctamente sino *en comunidad con otros*: la libertad de pensamiento requiere, pues, de la capacidad de expresarnos públicamente⁴⁰. En los *Principios metafísicos del derecho* (1797), observa que la libertad, único *derecho innato* del hombre, incluye el derecho de “comunicar a otros el propio pensamiento” (MS, AA 6: 238). Bajo las premisas reformistas que configuran su pensamiento jurídico-político, Kant sostiene que, si bien no podemos oponer resistencia a los poderes públicos instituidos, tenemos derecho a expresar nuestra disconformidad respecto de aquello que consideremos injusto en las acciones del soberano⁴¹; y dado que de este derecho depende todo progreso del género humano, el poder político debe garantizar el libre *uso público de la razón*, pues si no lo hiciera, atentaría contra sus fines y propósitos más elementales⁴².

Ahora bien, nuestro *derecho innato* de expresar públicamente ideas y opiniones debe ser ejercido “dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en la que se vive” (TP, AA 8: 304). La exhortación kantiana al libre *uso público de la razón* no sólo supone la exigencia de un espacio discursivo en cuyo marco pueda ser desarrollada una interacción comunicativa equitativa y racional, sino que conlleva, a su vez, una importante limitación: el uso autónomo y crítico de la razón debe ser estrictamente restringido, de manera tal que no comprometa la estabilidad del orden político-jurídico⁴³. En tal sentido señala Kant que no toda libertad en el uso de la razón favorece el avance del proyecto ilustrado; más aún: ciertas *limitaciones* de la libertad pueden contribuir a la realización de dicho proyecto, ya que en ciertos ámbitos de la vida civil, resulta indispensable el comportamiento pasivo y mecánico de los individuos, a fin de que el gobierno pueda orientarlos hacia la realización de ciertos fines públicos. En tales ámbitos, la restricción del *uso privado de la razón* hace posible alcanzar una suerte de *unanimidad artificial*, considerada, en este marco, como condición necesaria del orden civil⁴⁴. La Ilustración exige, en síntesis, un ejercicio de la libertad que tenga lugar dentro de límites acotados (aquellos que configuran el ámbito propio de la *publicidad* en sentido kantiano). Si una libertad irrestricta en el *uso privado de la razón* puede incitar al desorden y a la insurrección, la restricción del *uso público* de la razón conduce, por su parte, a un ejercicio despótico y autoritario del poder político. Entre estos dos males –la anarquía y el despotismo– parece situarse, pues, la libertad propia de la buena constitución política, constitución que requiere estabilidad y continuidad, para lo cual resulta necesaria la presencia de un poder irresistible, equilibrado a través de un *espíritu de libertad*⁴⁵.

Interesa destacar aquí el hecho de que Kant reivindique el *libre uso público de la razón* como un aspecto clave para el progreso histórico, y considere esta dimensión *pública*

³⁹“Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht” (WA, AA 8: 39).

⁴⁰Cf. WDO, AA 8: 144.

⁴¹Cf. MS, AA 6: 319; TP, AA 8: 303.

⁴²Cf. TP, AA 8: 304-305.

⁴³Cf. WA, AA 8: 37. Vid. Beade 2014a: 371-392; Beade 2014b: 85-113.

⁴⁴Cf. WA, AA 8: 37.

⁴⁵En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784], Kant describe la constitución civil *perfectamente justa* como “una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible” (cf. IaG, AA 8: 22).

del pensamiento, no como una condición puramente externa y circunstancial, sino antes bien como una dimensión intrínseca y constitutiva de la razón humana. En efecto, en diversos escritos atribuye una importancia fundamental a la configuración de espacios de discusión y deliberación, en cuyo marco las ideas y opiniones individuales puedan ser sometidas ante el *juicio público*, a fin de superar su carácter puramente subjetivo o privado. La confrontación de ideas y juicios ante un *foro público* hace posible una mutua limitación y contrastación, que puede ser pensada, en última instancia, como una limitación de la razón a través de la razón misma⁴⁶. La facultad racional –en la cual se cifra, según se ha indicado, la *dignidad* propia de la persona humana– no sólo es concebida, por Kant, como capacidad de representar, de proponerse fines, de actuar según principios, de auto-legislarse (tanto en sentido moral como en sentido político), sino que es considerada además como una facultad autónoma, crítica y auto-crítica. Ahora bien, el procedimiento de auto-crítica o auto-examen racional sólo puede tener lugar en el marco de un espacio *público*, plural y equitativo. De este modo, así como en el plano ético *el otro* constituye un límite absoluto para mis acciones (que deben respetar la dignidad de la *humanidad* en la persona del otro), así también en el plano político, *el otro* –y más precisamente: *la comunicación con el otro*– aparece como condición necesaria para el ejercicio óptimo del propio pensamiento; de allí que deba impugnarse todo ejercicio del poder que restrinja el derecho natural del hombre a expresarse públicamente, derecho fundamental del que depende, según se ha indicado, todo progreso del género humano⁴⁷.

4. La *dignidad humana* en el marco del *cosmopolitismo* kantiano

Hasta aquí, me he referido al concepto de *dignidad humana* tal como aparece desarrollado en algunas de las principales obras morales kantianas y he señalado asimismo ciertas proyecciones jurídico-políticas de dicho concepto, esbozadas en el marco de las reflexiones kantianas en torno a la Ilustración. Sobre la base de estas consideraciones, quisiera hacer una breve referencia al sentido que asume el concepto de *dignidad humana* en el contexto del proyecto *cosmopolita* kantiano. En *Hacia la paz perpetua [Zum ewigen Frieden, 1795]*, Kant expone los principios básicos del *derecho cosmopolita*, vinculándolos de manera explícita con el problema de la superación del «estado de naturaleza entre las naciones». El

⁴⁶ A este procedimiento se refiere Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, al definir al *sentido común* como “un sentido comunitario, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás [...] para [...] atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas [...] tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio” (KU, AA 5: 293-294). Tanto en la tercera *Crítica* como en las *Lecciones de Lógica*, Kant formula una serie de reglas que regulan este *sentido común*, la segunda de las cuales aconseja *pensarse en la posición de otro* (cf. *Log.*, AA 9: 56). En algunas anotaciones del legado manuscrito, se refiere explícitamente al carácter *comunicativo* y *participativo* de la facultad de razón: “La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros” (*Refl.* 2565, AA 16: 419). “Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue [...] la necesidad de una razón participativa” (*Refl.* 2564, AA 16: 418-419). Esta noción de *razón participativa* hace referencia a la necesidad de una interacción comunicativa equitativa como estrategia eficaz para alcanzar la objetividad del pensamiento y promover el avance del saber (*Refl.* 2566, AA 16: 418-419). Al respecto señala Deligiorgi que “la autonomía racional requiere la capacidad de dar razones universalizables y públicas [...]”. Desde la perspectiva kantiana, las demandas de universalidad y publicidad no pueden ser satisfechas por una persona que razona aislada de otros. Es por ello que sólo en la comunicación con otros puede ser reconocida la fuerza de los requerimientos de la reflexión crítica” (Deligiorgi 2005: 143-144). Diversas aproximaciones al problema de la conexión entre los conceptos de *racionalidad*, *crítica* y *publicidad* en la filosofía kantiana, pueden verse en: O’Neill 1992: 50-80; Deligiorgi 2002: 143-159; La Rocca 2006: 107-127; Zöllner 2009: 82-99; Ruffing 2013: 73-84.

⁴⁷ Si bien esta exigencia de un ejercicio *público* del pensamiento no se halla directamente vinculada con el respeto que debe profesarse al *otro* en virtud de la *dignidad* que le es propia como ser humano, la necesidad de una interacción comunicativa con otros como condición para el ejercicio óptimo de la propia razón, pone en evidencia un aspecto relevante a fin de señalar el carácter infundado de ciertas objeciones usualmente formuladas a la filosofía crítica, aquellas que la caracterizan como una doctrina *individualista*, en la que no se atendería a la cuestión de la *intersubjetividad*.

Primer artículo definitivo para la paz perpetua establece que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana: los Estados deben establecer una constitución política basada en el principio de la división de poderes y el principio de representación⁴⁸. Ahora bien, la estabilidad de una constitución republicana requiere, a su vez, del *derecho de gentes* – concebido por Kant, no como un *derecho para la guerra*, sino como un *derecho para la paz*–, derechos cuyos principios deben ser garantizados a través de la creación de una *federación de Estados libres*, tal como se indica en el *Segundo artículo definitivo para la paz perpetua*⁴⁹. En esta propuesta de una federación interestatal regida por reglas comúnmente acordadas, subyace la premisa de que los Estados *deben* superar la situación de conflicto constante y establecer mecanismos institucionales que hagan posible la realización del *derecho* (así como los individuos *deben* celebrar un *contrato* para abandonar el *estado de naturaleza* e ingresar en el *estado civil*, en cuyo marco pueda ser garantizado a cada uno su derecho⁵⁰). Mientras no se cuente con instituciones que garanticen el derecho público interestatal, los Estados decidirán el derecho mediante la guerra. Sin embargo, la razón desapueba la violencia como un medio legítimo para dirimir cuestiones jurídicas: la razón práctica, “desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un *deber* inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos” (ZeF, AA 8: 356). La solución kantiana al problema de la paz entre los Estados se basa, pues, en la propuesta de un *federalismo libre* [*freie Föderalism*], esto es: una federación de Estados soberanos no sometidos a un poder común coactivo⁵¹.

Finalmente, el *Tercer artículo definitivo para la paz perpetua* trasciende el ámbito propio del *derecho de gentes* al introducir el concepto de *derecho cosmopolita* [*Weltbürgerrecht*], a través del cual se amplía o complementa el derecho interestatal, mediante una cláusula específicamente referida al derecho del individuo frente al Estado al que no pertenece como ciudadano⁵². Mientras que el artículo segundo hace referencia al *derecho de los Estados*, el artículo tercero alude a un *derecho individual*, a saber: el

⁴⁸Cf. ZeF, AA 8: 349ss. En las constituciones en las que no se da una separación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, así como en aquellas en las que el pueblo se gobierna a sí mismo de manera directa –es decir, sin la mediación de representantes– se da el riesgo constante de un ejercicio despótico del poder. En el marco de la filosofía política kantiana, el *republicanismo* es caracterizado como una *forma de gobierno* fundada en el concepto de derecho y, más específicamente, en los principios de la libertad, la igualdad y la sujeción de todos los súbditos a una legislación común (cf. ZeF, AA 8: 352s.). Para un análisis de los principios básicos del *republicanismo* kantiano, vid. Bielefeldt 1997: 524-558.

⁴⁹Cf. ZeF, AA 8: 354. En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant sostiene que es posible considerar la historia del género humano como la realización de un plan oculto de la *Naturaleza*, que garantiza el desarrollo de ciertas disposiciones humanas originarias (cf. laG, AA 8: 27-30). La *Naturaleza* tiene como intención suprema la institución de un estado cosmopolita universal [*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*], y ha dispuesto que los seres humanos avancen hasta alcanzar un *estado cosmopolita de la seguridad estatal pública* (cf. laG, AA 8: 26). No sólo las relaciones comerciales entre los Estados anticipan la constitución de un orden *cosmopolita*, sino que además la libertad va ganando terreno a medida que cobran mayor difusión las ideas ilustradas, circunstancias que harán de la guerra un fenómeno cada vez menos frecuente (cf. laG, AA 8: 27-28). En lo que atañe al problema de la regulación jurídica de las relaciones interestatales, Kant se inclina, en este escrito temprano, por una confederación de pueblos sujetos a un poder común (cf. laG, AA 8 24). Sin embargo, años más tarde, en *Teoría y práctica*, parece abandonar esa solución, introduciendo la idea de una *federación de Estados libres* regulada por un derecho internacional comunitariamente pactado (cf. TP, AA 8: 311), propuesta que será retomada en *Hacia la paz perpetua* (cf. ZeF, AA 8: 354ss.). Si bien la solución al problema del derecho internacional parece ir modificándose en las distintas etapas del pensamiento kantiano (cf. Kleingeld 2009: 171ss.), otros principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia permanecen invariables. Tal es el caso de la idea de una *garantía* del progreso provista por la *Naturaleza*, que orienta a los hombres hacia una constitución republicana y hacia la institución del *derecho cosmopolita* (cf. laG, AA 8: 26; TP, AA 8: 311; ZeF, AA 8: 360ss.). Para un análisis de esta cuestión, vid. Förster 2009: 187-199; Laberge 2011: 107-122; Apel 1994: 84ss.; Beade 2011: 25-44.

⁵⁰Tanto el deber de los individuos de abandonar el *estado de naturaleza* y fundar un orden civil, como el deber de los Estados de abandonar el *estado de naturaleza entre las naciones* e instituir un orden cosmopolita, se fundan en un mandato incondicionado de la razón práctica (cf. TP, AA 8: 289; ZeF, AA 8: 356).

⁵¹Cf. ZeF, AA 8: 356.

⁵²Cf. ZeF, AA 8: 360. El *derecho público* incluye el *derecho político*, el *derecho de gentes* y el *derecho cosmopolita*, caracterizado éste como una *ampliación* o *complemento* indispensable de los dos primeros (cf. ZeF, AA 8: 360).

derecho de todo hombre a no ser tratado de manera hostil mientras habita –o circula por– un territorio extranjero. Este artículo establece, en efecto, que “el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad [*Hospitalität*] universal” (ZeF, AA 8: 357) y caracteriza el *derecho cosmopolita* como el derecho de todo hombre a ser tratado de manera hospitalaria, *i.e.* no violenta, independientemente de su procedencia o condición civil. Así como en las *Lecciones de ética* Kant señala que el deber de respetar la humanidad en la persona del otro exige que el usufructo individual de los bienes y recursos naturales no impida a otros satisfacer sus propias necesidades (invocando allí, tácitamente, un *derecho originario a la posesión común del suelo*), así también introduce, en su tratamiento del concepto de *derecho cosmopolita*, esta noción de *propiedad común originaria* del suelo, en la que se funda un “derecho de visita [...] que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad común de la superficie de la tierra” (ZeF, AA 8: 358)⁵³. Este derecho a *habitar el mundo* es considerado como un derecho inalienable de todo ser humano, independientemente de su condición de ciudadano o extranjero: si bien el principio de *soberanía nacional* exige que cada Estado decida las condiciones específicas que ha de satisfacer un extranjero para poder habitar el territorio nacional, los Estados no pueden arrogarse el derecho a tratar a un extranjero de manera hostil, sino que deben necesariamente conceder, al menos, un *derecho de visita*, es decir, deben reconocer el derecho de todo individuo a no ser tratado de manera hostil.

Si a cada derecho corresponde una obligación –*i.e.* si el reconocimiento de un *derecho* individual implica necesariamente que otros asuman la obligación de respetar ese derecho, so pena de coacción–, el *derecho cosmopolita* supone la obligación de los Estados de dispensar al extranjero un trato *hospitalario*. El trato agresivo para con el extranjero atenta, pues, contra su *derecho a la hospitalidad* [*Hospitalitätsrecht*], derecho cuya eficacia exige la institución de una serie de normas que garanticen condiciones básicas para que un extranjero pueda, al menos, intentar un intercambio con quienes habitan el territorio que visita.

En el marco de estas reflexiones en torno al *derecho cosmopolita*, Kant no invoca de manera explícita el concepto de *dignidad humana*, sino que se limita a establecer el derecho natural [*Naturrecht*] de todo hombre a un trato hospitalario. Sin embargo, se refiere, en este contexto a un *derecho público de la humanidad* [*öffentlichen Menschenrechte*], al que reivindica como una condición fundamental para nuestra una aproximación a la *paz perpetua*. Llegados a este punto, el *derecho cosmopolita* no parece limitarse ya al derecho de un individuo de transitar por un territorio extranjero sin ser tratado de manera hostil, sino que es pensado como un derecho propio de *la humanidad en su conjunto*, es decir, como un *derecho público* que no atañe únicamente a la persona individual (*i.e.* al individuo en el marco del estado civil), ni a los pueblos o Estados en sus relaciones mutuas, sino a la *especie humana*. Cabría preguntarse en qué consistiría, propiamente, el *derecho cosmopolita* entendido como un *derecho público de la humanidad*. Sobre la base de las consideraciones previas, cabe suponer que se trata aquí del derecho de todo ser humano a ser respetado, en cualquier lugar del orbe, en virtud de su pertenencia al género humano. Y esto implica que, más allá de su condición de ciudadano o extranjero, todo individuo debe ser respetado en sus derechos básicos e inalienables, aquellos implicados en el principio de la *libertad innata*, como derecho originario del hombre en el que se halla implícito su derecho a coexistir con otros arbitrios libres bajo leyes universales, su derecho a disponer libremente de su propiedad, así como el derecho a expresar públicamente sus ideas⁵⁴.

⁵³[U]rsprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere”.

⁵⁴Cf. MS, AA 6: 238. En un interesante estudio acerca del modelo de *publicidad* implicado en el proyecto *cosmopolita*

5. Algunas consideraciones finales

En el marco del análisis previo acerca de los *deberes del hombre para consigo mismo*, me he referido, entre otras cuestiones, al deber del auto-perfeccionamiento, deber que se funda, al igual que el resto de los deberes éticos en general, en el reconocimiento del valor intrínseco de la *humanidad* (en este caso: del valor de la *humanidad* en la propia persona). En la segunda sección he sugerido que el deber práctico que nos compele a un auto-perfeccionamiento constante puede ser pensado en correlación con un derecho humano fundamental, a saber: el derecho al progreso, derecho cuyo ejercicio exige que sean garantizadas ciertas condiciones indispensables y, en particular: aquellas requeridas para el libre *uso público de la razón*. He sugerido asimismo que tanto los *deberes* como los *derechos* del hombre se fundan, en última instancia, en la *dignidad* o valor absoluto de la *humanidad*, concebida como como *fin en sí mismo*.

Al trasladar estas consideraciones al ámbito del *derecho público* y, más específicamente, al ámbito del *derecho cosmopolita*, se arriba a la idea de que el valor intrínseco de la *humanidad* debe ser respetado en la persona de *cualquier otro*, independientemente de su pertenencia a una determinada comunidad geográfica o política⁵⁵. En *Hacia la paz perpetua*, Kant señala, en efecto, que ciertas obligaciones civiles no se originan a partir de nuestra pertenencia a una determinada comunidad local, sino a partir de nuestra pertenencia a la especie humana en su conjunto⁵⁶. Si consideramos el concepto de *dignidad humana* atendiendo a sus proyecciones *cosmopolitas*, puede afirmarse que, en el ámbito específico de las relaciones interestatales, dicho concepto exhorta al diseño de estrategias orientadas a la cooperación y a la resolución pacífica de los

kantiano, Bohman señala que la noción de *publicidad* alude, en el marco de dicho proyecto, a formas inclusivas y plurales de comunicación. Como *ciudadanos del mundo*, nos hallamos comprometidos a ofrecer argumentos *públicos*, es decir, a dar razones que puedan ser aceptadas por un *público* entendido en el sentido más amplio posible, argumentos dirigidos a una *audiencia* o *auditorio* que no puede ser arbitrariamente restringido (cf. Bohman 1997: 183-184). El intérprete sugiere que la *publicidad*, en su dimensión *cosmopolita*, exige una suerte de «rendición de cuentas comunicativa» [*communicative accountability*], en cuyo marco toda argumentación debe ser sometida a *juicio público* a fin de corroborar su validez objetiva, aunque ya no podamos aspirar, en rigor, a una convergencia total de las opiniones, pues, desde una perspectiva actual, parece necesario resignar el *consenso* y la *objetividad* en favor de la *pluralidad*. En tal sentido considera Bohman que la propuesta kantiana debería ser revisada, especialmente en lo que atañe a sus presupuestos universalistas: “The cosmopolitan public sphere will not only be the broadest in scope; it will also be the most pluralistic and diverse. This same sort of radical pluralism is also increasingly the case for national public spheres, as nation states become increasingly multi-ethnic and culturally diverse” (Bohman 1997: 185). Entendido como un *derecho a la hospitalidad*, el *derecho cosmopolita* exige el ejercicio de una *razón pública*, que no sólo ha de promover un debate racional, inclusivo, capaz de generar “consensos plurales”, sino que debe contribuir además al análisis crítico de las estructuras del poder político (cf. Bohman 1997:186-187).

⁵⁵Un interesante análisis del problema de la articulación entre *cosmopolitismo* y *patriotismo* en la filosofía política kantiana puede verse en: Kleingeld 2003: 299-316.

⁵⁶Uno de los aportes teóricos fundamentales de la *perspectiva cosmopolita* –tanto en su versión estoica como en la reformulación kantiana– reside, sostiene Nussbaum, en la idea de que los lazos de identidad no deben ser pensados en función de la proximidad geográfica, sino que aquello que nos vincula con el *otro* está dado, ante todo, por nuestra co-pertenencia a la *especie humana* (cf. Nussbaum 1997: 38ss.). Algunos pensadores estoicos ilustran esta idea recurriendo a la metáfora de los *círculos concéntricos*: el primer círculo rodea al propio *yo*; el segundo incluye a la familia, mientras que un círculo más amplio incluye al grupo local, otro a la ciudad, a la nación, hasta arribar así al círculo de mayor amplitud, esto es, aquel que engloba a la humanidad en su totalidad. Esta imagen alegórica intenta expresar la idea de que ningún ser humano resulta absolutamente ajeno a nuestra esfera de intereses y obligaciones; en otras palabras: nada de *lo humano* puede sernos indiferente, y ello nos compromete de manera directa con una práctica política centrada en la defensa de los derechos humanos (cf. Nussbaum 1997: 32). En sus *Lecciones de pedagogía*, Kant parece hacerse eco del *ideal cosmopolita* estoico al señalar que la *formación moral* del individuo debe promover el respeto por el valor incondicionado de la dignidad de la persona y el interés por el bien común: “Hay algo en nuestra alma que nos hace interesar por nosotros mismos, por aquellos entre quienes hemos crecido, y por el bien del mundo. Se ha de hacer familiares a los niños estos intereses [...]. Han de alegrarse por el bien general, aun cuando no sea el provecho de su patria ni el suyo propio” (Päd., AA 9: 499). En *La metafísica de las costumbres*, se refiere al deber de cultivar el trato con otros, y de considerar el círculo que solemos trazar alrededor de nosotros mismos como parte de “un círculo omniabarcante de carácter cosmopolita” (MS, AA 6: 473). Allí se invoca asimismo el deber de cultivar la comunicación recíproca, la cortesía, la hospitalidad y, en general, aquellas actitudes que puedan favorecer la estima mutua entre los hombres y su convivencia armónica.

conflictos, esto es, estrategias que posibiliten aplazar el recurso a la violencia y agotar las instancias de diálogo y negociación. Los problemas que actualmente enfrentan las instituciones pertenecientes al ámbito del derecho internacional público invitan a una recuperación –cuanto menos parcial– del proyecto *cosmopolita*, proyecto que promueve un modelo de acción política basado en la deliberación, la pluralidad, el respeto y la tolerancia. En un contexto socio-económico atravesado por graves conflictos étnicos y religiosos, la *perspectiva cosmopolita* permite adoptar actitudes empáticas, contribuyendo a generar un compromiso ético y político con situaciones que exceden nuestro entorno inmediato. En síntesis, al reivindicar nuestra pertenencia al género humano como totalidad, el *cosmopolitismo* exhorta a la identificación de intereses y objetivos comunes, aquellos que nos definen, no ya como miembros de una comunidad geo-política específica, sino como *especie*. Si bien el contexto actual exige revisar algunos supuestos básicos del proyecto cosmopolita kantiano⁵⁷, coincidimos con Nussbaum en que dicho proyecto puede ser recuperado como un instrumento eficaz para mitigar el poder de la violencia en sus diversas formas y manifestaciones. Pese a que la historia de las últimas décadas ofrece sobrados motivos para el pesimismo, desde una perspectiva kantiana no sólo es posible, sino además necesario, conservar la esperanza, entendida, ante todo, como una *esperanza en la razón* (cf. Nussbaum 1997: 51)⁵⁸. A lo largo de las páginas previas, he sugerido que el respeto por lo humano es, desde una perspectiva kantiana, *un respeto por la razón*, facultad indisolublemente vinculada, en este marco, con la libertad y la moralidad, esto es, con una concepción del hombre como ser libre y moralmente responsable por sus acciones. La *racionalidad* constituye el fundamento último de la *dignidad humana* y es considerada asimismo como aquella cualidad que los hombres deben desarrollar a fin de avanzar en la tarea de su perfeccionamiento constante⁵⁹. Kant confía en que, a través del libre *uso público de la razón* –ejercido en un marco de obediencia y respeto a las leyes⁶⁰–, la humanidad arribará finalmente a una instancia en que los individuos sean tratados conforme a su *dignidad*, esto es, conforme a su condición de sujetos libres y autónomos⁶¹; de allí la necesidad de que el poder político garantice el ejercicio *público* del pensamiento, reconociendo nuestra inclinación y disposición al libre pensamiento [*den Hang zum freien Denken*] como una disposición humana originaria, en la que se fundan derechos humanos inalienables.

Bibliografía

- APEL, Karl-Otto: "Kant's 'Toward Perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty", en BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal*, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- BEADE, Ileana: "Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la Historia", *Daimon* 54 (2011) 25-44.
- BEADE, Ileana: "La doctrina kantiana de los «dos mundos» y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción *fenómeno / cosa en sí*", *Límite* 8, 27 (2013a) 19-37.

⁵⁷ Para un análisis crítico de las premisas conceptuales del proyecto cosmopolita kantiano, *vid.* Habermas 1997: 113ss.

⁵⁸ La esperanza en la posibilidad del progreso constituye, para Kant, un *deber práctico*, tópico que pone en evidencia la íntima conexión entre su filosofía de la historia y su filosofía moral (cf. Booth 1983: 75ss.).

⁵⁹ Al respecto señala Kuehn: "[H]uman reason is not meant to be a *tool* that would allow any individual to reach perfection during his own lifetime, but it is a mere means that will allow the entire species, at the very expense of the individual, to reach perfection in some very distant, perhaps infinitely far removed, future. Whatever perfection and whatever happiness humanity may eventually reach, it will have been the result of human reason" (Kuehn 2009: 73).

⁶⁰ Cf. TP, AA 8: 305.

⁶¹ Cf. WA, AA 8: 41-42.

- BEADE, Ileana: "El concepto kantiano de *voluntad pública* y su relación con la noción rousseauiana de *voluntad general*", *Estudios Kantianos* 1.2 (2013b) 59-84.
- BEADE, Ileana: "Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*", *Isegoría* 50 (2014a) 371-392.
- BEADE, Ileana: "Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración", *Las Torres de Lucca* 4 (2014b) 85-113.
- BEADE, Ileana: "Acerca de la relación entre los conceptos de *libertad*, *voluntad* y *arbitrio* en la filosofía trascendental kantiana", *Kant e-prints* 9, 2 (2014c) 58-76.
- BECK, Lewis White: *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
- BIELEFELDT, Heiner: "Autonomy and Republicanism: Immanule Kant's Philosophy of Freedom", *Political Theory* 25, 5 (1997) 524-558.
- BOHMAN, James: "The Public Spheres of the World Citizen", en BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal*, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- BOOTH, William: "Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution", *Kant- Studien* 74 (1983) 56-71.
- CARANTI, Luigi: "Two faces of Republicanism: Rousseau and Kant", *Estudios Kantianos* 1. 2 (2013) 129-144.
- DELIGIORGI, Katerina: "Universability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason", *European Journal of Philosophy*, 10, 2 (2002) 143-159.
- DELIGIORGI, Katerina: *Kant And The Culture of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005.
- FÖRSTER, Eckart: "The hidden plan of nature", en: RORTY, A. O. & SCHMIDT, J. (eds.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- HABERMAS, Jürgen: "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight", en BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal*, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- KANT, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Ak.), Berlin *et alia*, 1902ss.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- KANT, Immanuel: *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita*, traducción castellana de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel: *Qué es la Ilustración*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2005.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2007.
- KANT, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*, traducción castellana de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994.
- KANT, Immanuel: *Hacia la paz perpetua*, introducción de J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- KANT, Immanuel: *Lógica*, traducción castellana de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.
- KANT, Immanuel: *Pedagogía*, trad. de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid: Akal, 1991.

- KANT, Immanuel: *Lecciones de ética*, traducción castellana de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 1988.
- KERSTEIN, Samuel: *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- KLEINGELD, Pauline: "Kant's Cosmopolitan Patriotism", *Kant-Studien* 94 (2003) 299-316.
- KLEINGELD, Pauline: "Kant's changing Cosmopolitanism", en: RORTY, A. O. & SCHMIDT, J. (eds.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- KUEHN, Manfred: "Reason as a species characteristic", en: RORTY, A. O. & SCHMIDT, J. (eds.): *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- LABERGE, Pierre: "Von der Garantie des ewigen Fridens", en: HÖFFE, O. (ed.): *Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Ausgabe, 2011.
- LUDWIG, Bernd: "Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's *Doctrine of Right*", en TIMMONS, N. (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, New York, Oxford University Press, 2004.
- MENDOÇA, Wilson: "Die Person als Zweck an sich", *Kant-Studien* 84 (1993) 167-184.
- NUSSBAUM, Martha: "Kant and Cosmopolitanism", en BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, The MIT Press 1997.
- O'NEILL, Onora: *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- O' NEILL, Onora: "Reason and Politics in the Kantian Enterprise" en WILLIAMS, H. (ed.): *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kindom, The University of Chicago Press, 1992.
- PATON, Herbert J.: *The Categorical Imperative*, Londres, Hutchinson, 1967.
- RUBIO CARRACEDO, José: *Rousseau en Kant*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1998.
- RUFFING, Margit: "Pensar por sí mismo y publicidad", *Ideas y valores* LXLL Supl.1º (2013) 73-84.
- STRATTON-LAKE, Philip: "Formulating Categorical Imperatives", *Kant-Studien* 84 (1993) 317-340.