



Genealogía de la dignidad

**Una exposición en tres
conceptos**

Tirso Medellín Barquín

**Cuadernos del
CEH Núm. 19**

Genealogía de la dignidad

Una exposición en tres conceptos

Genealogía de la dignidad

Una exposición en tres conceptos

Tirso Medellín Barquín

Serie: Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 19



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Santos Guzmán López

Rector

Mario Alberto Garza Castillo

Secretario General

José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

Secretario de Extensión y Cultura

César Morado Macías

Director de Humanidades e Historia

Beatriz Liliana de Ita Rubio

Coordinadora del Centro de Estudios Humanísticos

Medellín Barquín, Tirso (Autor)

Genealogía de la dignidad Una exposición en tres conceptos / Tirso Medellín Barquín, (Autor).

Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL, 2025.

175p. (Colección de Cuadernos del CEH Núm. 19)
dignidad, moral, ética, humanidad

©Universidad Autónoma de Nuevo León

ISBN: 978-607-27-2767-0

ISBN electrónico: 978-607-27-2768-7

Centro de Estudios Humanísticos. Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Av. Alfonso Reyes No. 4000 Nte. Col. Regina, C.P. 64290, Monterrey, Nuevo León, México. www.ceh.uanl.mx.

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.

Derechos reservados. Se permite la reproducción parcial para fines académicos citando la fuente.

Impreso en Monterrey, Nuevo León, México.

ÍNDICE

Prólogo	1
Introducción	3
El sentimiento de la dignidad y la formación del concepto grecorromano	5
La fundamentación teológico-metafísica de la dignidad en el concepto cristiano	33
La evolución de la dignidad en el pensamiento moderno	59
El desarrollo del concepto ilustrado de la dignidad en la ética kantiana	73
La condición formal del imperativo categórico	81
La condición material del imperativo categórico	87
La condición de factibilidad del imperativo categórico	91
Los contenidos del concepto kantiano de la dignidad humana	96

Las críticas al concepto ilustrado de la dignidad	139
Conclusiones	157
Bibliografía	167

A mi madre, Evangelina Guadalupe Barquín Herrera

PRÓLOGO

EL LIBRO QUE EL LECTOR TIENE ENTRE SUS MANOS es el resultado de un trabajo de varios años, originado con motivo de la investigación doctoral que realicé en la Facultad de Derecho y Criminología de la Universidad Autónoma de Nuevo León, la cual se materializó en la tesis titulada *La dignidad humana en el Estado Constitucional: una propuesta teórica aplicada al caso mexicano*. El tema de la dignidad me fue sugerido por Rafael Aguilera Portales, quien fungió como director de tesis. En ese momento, desconocía las honduras de un tema con el cual estaba poco familiarizado y no sospechaba lo lejos que me llevaría su estudio.

Con el tiempo fui descubriendo la importancia de la dignidad y las amplias posibilidades que me brindaba para la indagación en muchas otras cuestiones, tanto jurídicas como morales y éticas. A estas últimas dediqué buena parte de la investigación, y acaso fueron las que más trabajo me costaron. Terminé presentando una teoría que podría ubicarse en el rubro de la filosofía moral, en la cual hice una distinción fuerte entre la moral y la ética que me resultó muy útil para interpretar el desarrollo histórico de la dignidad. En correlación con esta distinción, propuse que, cuando se habla de dignidad, en realidad suelen emplearse dos sentidos, por lo cual, cuando se quiere ser precisos, cabría utilizar las denominaciones de dignidad moral y dignidad ética. La exposición de esta teoría ha quedado suprimida en el presente libro, a la espera de poder desarrollarla extensamente en una

publicación posterior, así como una segunda parte en la que están contenidas los temas jurídicos.

No obstante, la base que dio lugar a ella, esto es, el estudio genealógico de la dignidad, con la distinción de los tres conceptos (el grecorromano, el cristiano y el ilustrado), me pareció que por sí mismo podía tomar la forma de un libro. Para ello, hice una revisión importante del texto, precisando algunos aspectos, incluso corrigiendo algunos otros, aunque el conjunto mantiene la misma estructura. Las conclusiones de este trabajo, que no están contenidas en la tesis, me permitieron aclarar y sintetizar los resultados a los que había llegado sin extenderme en cuestiones adicionales que aún sigo considerando valiosas, pero que convienen a un tratamiento distinto al que da unidad al libro. Espero estas decisiones resulten satisfactorias para el lector.

Quiero agradecer al Centro de Estudios Humanísticos de la UANL y, en especial a Liliana de Ita Rubio, su coordinadora, por el apoyo para publicar esta versión de un trabajo que consideré debía salir a la luz por la relevancia del tema abordado. Asimismo, agradezco a Rafael Aguilera por haberme sugerido un tema que, como he dicho, no estaba en mi campo reflexivo y que ahora me parece crucial para algunas de mis propuestas teóricas. Por último, agradezco a los muchos amigos y amigas que a lo largo de la investigación me sugirieron lecturas y me presentaron problemáticas para abordar. Y a Carolina Olguín, mi esposa, quien siempre me acompaña, sea cual sea el proyecto.

INTRODUCCIÓN

EL CONTENIDO SEMÁNTICO DEL TÉRMINO “DIGNIDAD” posee una larga y peculiar evolución desde la antigüedad hasta nuestros días. Si bien, como veremos, su sentido primario nunca desapareció, sí experimentó giros radicales que condujeron a usos aparentemente contradictorios o, cuando menos, opuestos. La historia de dicho desarrollo tiene su asiento, como todo fenómeno humano, en las condiciones sociales y culturales de los pueblos. No obstante, en el desarrollo de esta noción, la filosofía tuvo un papel destacado. Por ello, en cualquier estudio en el que se aborde el concepto de la dignidad, en especial, de la dignidad humana, sea desde la perspectiva del derecho, de la política, o de la misma historia, resulta necesario considerar su desarrollo en el ámbito del pensamiento filosófico.

Por la razón anterior, se realizará una exposición histórico-conceptual del desarrollo de la noción de dignidad haciendo hincapié en los contenidos filosóficos. Este desarrollo permite comprender las peculiaridades de la evolución de dicha noción, los distintos sentidos que ha tomado, la radical diferencia de su uso y comprensión en la Antigüedad y en la Modernidad, o el tránsito desde una mera dignidad sin adjetivos hacia una dignidad que con propiedad es denominada “humana”.

La breve exposición histórico-filosófica está orientada, sin embargo, por el interés de una definición conceptual. De acuerdo con ello, se hace una distinción de tres conceptos de la dignidad: el concepto pagano o grecorromano, el concepto cristiano y el concepto ilustrado. Tales denominaciones sólo

son contextuales y no están relacionadas con el contenido esencial de los conceptos. El primero de ellos corresponde fundamentalmente al sentido propio de las culturas antiguas, en especial, de la griega y la romana, aunque no es exclusivo de ellas. Con el segundo concepto la dignidad comenzó a tomar el sentido de lo humano, pues en él se plantea la igual dignidad de toda persona humana. El tercero, por último, aporta la perspectiva abstracta, pero por ello universal, de la dignidad al margen de fundamentaciones teológicas. Apenas hace falta decir que en el mundo contemporáneo son estos dos últimos conceptos los que han determinado el modo de incorporar la idea de dignidad humana en el ámbito jurídico y en el discurso sobre los derechos fundamentales. No obstante, si bien es cierto que se ha vuelto secundaria en los ordenamientos jurídicos occidentales, es importante no dejar a un lado la primera de estas nociones, pues su consideración permite comprender y analizar particularidades relativas a la introducción de la dignidad en el derecho y otra serie de problemáticas de tipo histórico y teórico.

EL SENTIMIENTO DE LA DIGNIDAD Y LA FORMACIÓN DEL CONCEPTO GRECORROMANO

LA EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DE DIGNIDAD presenta algunas peculiaridades. Quizás la más llamativa sea que en su origen significaba algo diametralmente opuesto a lo que llegó a significar en la Modernidad. Hay que decir, sin embargo, que tales contenidos no son excluyentes, lo cual es otra peculiaridad. El contenido primario de la dignidad, antes de ser adjetivada como dignidad humana, era distinción, diferencia, merecimiento, honor. Está claro que una persona digna, según este sentido, no puede ser cualquiera. Sólo unos cuantos poseen dignidad, aquellos que se distinguen, que tienen honor.

La dignidad emerge y tiene su asiento en la persona. Esto no cambió ni siquiera durante la larga evolución del concepto de dignidad en el cristianismo, aunque la noción de persona también implicó un significativo desarrollo durante la Edad Media. En cualquier caso, la persona es el asiento natural de la dignidad, y ello con independencia de cualquier definición conceptual de la primera. La dignidad emerge del sentimiento de la persona singular y concreta, como conciencia del valor propio. Antes que cualquier conciencia de la dignidad de los demás, la persona toma conciencia de la suya a través del sentimiento. Por tanto, esta dignidad originaria depende de los actos de la persona, del modo en el que se muestra a través de su apariencia, de sus acciones y de su discurso, tanto a sí misma como a los demás.

En la antigüedad, las condiciones sociales y culturales de los pueblos determinaron en gran medida el alcance de ese sentimiento de dignidad. Así, la estructura jerárquica de las ciudades, la división del trabajo, las expediciones guerreras, la forma de gobierno monárquica y, en algunos pueblos como los de la Hélade o los ítalos, la aristocrática, la misma organización económica y de los cultos religiosos, permitieron que el valor de la dignidad se atribuyera a los individuos más destacados del grupo social. Los individuos que en la época heroica desataban por sus hazañas, entre los griegos, por ejemplo, eran respetados por su dignidad.

La dignidad se vincula de este modo con el honor. Ser digno es ser honorable, es hacer respetar el propio honor. En principio, el honor, lo mismo que la dignidad, se conquistan. Pero una vez conquistadas se deben conservar. Quizás, uno de los mejores ejemplos de esta actitud, se encuentra en el propio Julio César. Su ejemplo revela la importancia que los romanos daban al valor de la dignidad, pero también indica el sentido primario del concepto. Así, Julio César, cuando en la Guerra de las Galias enfrentó el problema de cruzar el Rin para combatir a los germanos, rehusó aceptar la ayuda de los suevos y hacer cruzar al ejército romano mediante balsas. ¿Cuál fue la razón? En las propias palabras de Julio César, el motivo era que cruzar el río “en barcas ni le parecía bien seguro ni conforme a su reputación [*dignitatis* en el texto latino] y a la del Pueblo Romano.”¹ La solución acorde a la

1 Julio César, *La Guerra de las Galias*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, III: 17.

dignidad romana fue, en opinión de Julio César, construir un puente de madera que en su momento fue ejemplo de la avanzada ingeniería de la República.

Este ejemplo muestra con claridad que al menos entre los romanos había una clara conciencia de la dignidad como un valor que orientaba la vida y las prácticas cotidianas. Por otra parte, se observa que, junto con la dignidad de la persona, se tenía conciencia de la dignidad del grupo al que ella pertenecía. Gorgias dirá: “traicionando a Grecia, me traicionaba a mí mismo, a mis padres, a mis amigos, a la *dignidad* de mis antepasados, a las creencias paternas, a sus tumbas, a la patria, a la más ilustre ciudad de la Hélade”.² La dignidad no pertenecía, en consecuencia, sólo al individuo, sino al linaje, a la familia. Hacer respetar la propia dignidad implicaba hacer respetar la dignidad de los antepasados y de la comunidad. Tanto griegos como romanos concebían la familia como una forma pequeña de sociedad. Es así como el sentimiento de la dignidad, aunque surge de la persona, aún más, de los méritos de la persona singular, carece de sentido sin la pertenencia a la comunidad. Aristóteles insiste en que el hombre es un animal social. No pertenecer a un grupo social implica carecer de dignidad, ser una bestia o un dios;³ no pudiendo ser un dios, al hombre no le queda más que ser un animal. La comunidad es, pues, un segundo principio para satisfacer el sentimiento de la propia

2 *La defensa de Palamedes*, Fr. 94. Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, 1974. Cursivas agregadas.

3 Aristóteles, *Política*, 1253a. Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2004,

dignidad. Si dignidad es distinción, tiene que ser distinción frente a algo o alguien.

Pertenecer a una comunidad debió de ser en la antigüedad una necesidad vital para toda persona. De aquí que la dignidad tuviera un fuerte sentido comunitario, a la par que tenía un fuerte sentido personal. De hecho, el asiento de la dignidad en la progenie y en la comunidad fue probablemente una de las razones por las que el valor de la dignidad tuvo tanto arraigo en las culturas griega y romana. Sin embargo, su arraigo en las tradiciones de la época heroica fue convirtiéndose en una fuente de dificultades ante la mirada de los sabios de las *poleis* griegas ya desde el siglo V a.C. La instauración de la democracia y la ampliación de los derechos de los ciudadanos en algunas ciudades griegas, la debacle del imperio Macedonia y las numerosas dificultades que finalmente enfrentó la República romana, llevaron a un largo y constante cuestionamiento de las jerarquías sobre las que se asentaba la dignidad entre griegos y romanos.

Lo que en un principio había tenido su fundamento en la praxis de algunas personas que ascendían al estatus de héroes, con el paso del tiempo terminaba cediendo a meras apariencias garantizadas por la riqueza de las familias nobles. Así, la dignidad se convertía, en muchos casos, en mera apariencia externa, sin virtud ni mérito que le dieran sustento. La dignidad pasó a ser, además, el nombramiento, el cargo. De ello hay numerosas muestras en la literatura antigua y en el *Cuerpo de Derecho Civil Romano*. Así, por ejemplo, dice en las *Institutas*: “Si el hijo de familia hubiere estado en la milicia ó sido

nombrado senador ó cónsul, permanece bajo la potestad de su padre: pues la milicia ó la *dignidad consular* no libra al hijo de la potestad del padre.”⁴ Se observa cómo la noción de dignidad fue adquiriendo el sentido de investidura. Este sentido se ha conservado en el castellano y en otras lenguas romances en los términos “dignidades” y “dignatarios”.

Otro sentido asociado al anterior y que también estaba presente en el derecho romano era el de dignidad como categoría, pero con una acepción más abstracta que el de cargo o nombramiento. Así, dice en el *Digesto*: “Pero a todos los aquí citados hemos dado una misma categoría y dignidad, sin que a ninguno se haya concedido mayor autoridad que a otro”.⁵ La dignidad era, pues, el honor asociado a la categoría, aunque es probable que por extensión terminó por significar el cargo o simplemente el nivel jerárquico.

4 *Instituta*, Libro I, Título XII, §4, en *Cuerpo de Derecho Civil Romano*, Primera parte, *Instituta-Digesto*, Madrid, Jaime Molinas Editor, 1889. Cursivas añadidas. Otros pasajes con un uso semejante: “Labeon no quiso aceptar la dignidad, cuando por Augusto se le ofreció el Consulado para que sustituyera a otro”, *Digesto*, Libro I, Título II, 2, §47; Libro I, Título IX, 12. En el *Código* se hacen numerosas referencias del mismo tipo: “dignidad de maestre de los administradores”, “despojados de su dignidad de clérigos”, “a los que ya una vez fueron distinguidos con la dignidad sacerdotal”, etc.

5 *Digesto*, Proemios, De la confirmación del *Digesto*, §20, en *Cuerpo de Derecho Civil Romano*, Primera parte, *Instituta-Digesto*, Madrid, Jaime Molinas Editor, 1889. También, por ejemplo, “El hijo dado por un Senador en adopción á aquél que es de inferior dignidad, es reputado como hijo de Senador; porque no se pierde la dignidad senatorial por la adopción del de inferior dignidad, del mismo modo que no se deja de ser Consular”. *Digesto*, Libro I, Título IX, 6, §1.

La consecuencia de lo anterior es que, en las condiciones de vida del Imperio Romano, los lazos con las proezas de los antiguos héroes, fuente de las arcaicas dignidades, se distendieron a tal grado que la dignidad se degradó en mera apariencia. Esta relación con la apariencia la señala Cicerón cuando aconseja cuidar “de la moderación en todo lo que pertenece a la dignidad y porte exterior de la persona”.⁶ Este es un problema que era patente en Roma, pero que había sido ya planteado desde el esplendor de Atenas. La dignidad, al centrarse en el ajuar y la indumentaria propios del rango, se iba vaciando de su fundamento. Un ejemplo de las reservas con que se consideraban las dignidades en el tiempo del Imperio Romano se encuentra de nuevo en el *Digesto*, donde se hace la siguiente advertencia: “Conviene que el magistrado investigue además de las otras cosas también las costumbres de los que hayan de ser nombrados, porque ni los bienes, ni la dignidad, bastan para la confianza tanto como una buena elección, ó la voluntad, y las buenas costumbres”.⁷

Pero esta reserva con que se toman las dignidades es sólo el aspecto más superficial del problema de la dignidad. Conviene recordar que, en la Modernidad, Rousseau atribuyó a la estima pública y la idea de consideración, el origen de los

6 Cicerón, *Los oficios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, I: 39, p. 76. “Se ha de adornar, pues, con la casa la dignidad de la persona, no se ha de buscar en la casa toda la dignidad ni el dueño ha de ser honrado por la casa, antes a ella ha de honrar su dueño.” *Los oficios*, pp. 75-76.

7 *Digesto*, Libro XXVI: Título V, 21, §5, en *Cuerpo de Derecho Civil Romano*, Tomo II, Digesto, Madrid, Jaime Molinas Editor, 1892.

males en la sociedad.⁸ Las personas, teniendo en gran estima el juicio y la consideración de los otros, se olvidan de sí mismas para entregarse a la satisfacción de las expectativas de los demás.

Un problema más profundo es, en cambio, el que emerge ya desde la época del esplendor de Atenas: primero, el de la igualdad y la desigualdad entre los ciudadanos, y, después, el de la igualdad y desigualdad entre los hombres en general. La dignidad, como se dijo, fue, en estos primeros tiempos, fuente de desigualdad, de distinción. De aquí que la actitud asociada a la dignidad sea el respeto. En la mentalidad de los pueblos antiguos, ajenos al valor cristiano de la bienaventuranza de los pobres, el respeto lo merecían aquellos que se distinguían del resto de los hombres. El pobre, el menesteroso, el bárbaro, el esclavo y la mujer no merecían igual respeto que el noble, el rico, el ciudadano y el varón.

Platón y Aristóteles, ambos partidarios de la aristocracia, son el mejor registro del alcance de la reflexión filosófica en torno a la mentalidad y los valores conservadores del pueblo ateniense. La raíz de aquellos valores era la concepción de la unidad primaria de la comunidad y la subordinación de sus integrantes al bienestar del grupo al que pertenecían. Para el griego, el individuo es secundario respecto a la comunidad, el todo es superior a las partes. Y así, tanto Platón como Aristóteles

8 “Cada cual comienza a contemplar los otros y a querer ser contemplado él mismo, con lo que la estima pública tiene un precio... Este fue el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio.” Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 169.

coinciden en señalar que el ciudadano no se pertenece a sí mismo, sino a la comunidad. Esto parece extraño a los ojos de los modernos, sin embargo, esta prioridad del grupo frente al individuo es característica de las sociedades antiguas, en las que la supervivencia es prioritaria. En las *Leyes*, Platón hace decir al Ateniense que describe el nuevo proyecto de ciudad: “Yo, en mi carácter de legislador, dispongo que vosotros *no os pertenecéis a vosotros mismos*, ni esta propiedad vuestra os pertenece, sino a toda vuestra estirpe, la anterior y la que será más tarde, y el linaje entero y la fortuna pertenece aún más a la ciudad.”⁹ Por su parte, Aristóteles, seguramente teniendo en cuenta la idea de su maestro, señala: “tampoco debe pensarse que *ningún ciudadano se pertenece a sí mismo*, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es

9 Platón, *Diálogos*, Tomo IX, *Leyes* (Libros VII-XII), introducción, traducción y notas por Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008, 923a. Cursivas agregadas. “El que cuida el universo -escribe Platón- tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto... El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo. Pues si bien cualquier médico o cualquier artesano experto hace todo por el todo, no cabe duda de que confecciona la parte que tiende a lo que es mejor en general por el conjunto y no el conjunto por la parte. Sin embargo, ni te indignas, porque desconoces de qué manera lo que es mejor para ti conviene al todo y también a ti según la característica del devenir común”. *Leyes*, 903b-c. Fustel de Coulanges ilustra esta misma idea: “Así se explica el patriotismo de los antiguos sentimiento enérgico era para ellos la virtud suprema, a la que se subordinaban todas las demás. Cuanto para el hombre había de más caro se confundía con la patria. En ella encontraba su bien, su seguridad, su derecho, su fe, su dios. Al perderla, lo perdía todo. Era casi imposible que el interés privado estuviese en desacuerdo con el interés público. Platón dice: La patria nos engendra, nos sustenta, nos educa. Y Sófocles: La patria nos conserva”. *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 2000, p. 149.

una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo.”¹⁰

Hay que considerar, por otro lado, que Platón y Aristóteles no se refieren a los esclavos -quienes por definición no se pertenecían a sí mismos- sino a los hombres libres, a los ciudadanos -quienes formaban parte de la ciudad con pleno derecho y participaban en las decisiones y el gobierno. Para los atenienses lo anterior no implicaría ninguna contradicción. Como ha mostrado Hannah Arendt, en la Grecia antigua, la libertad del ciudadano era la condición para que se dedicara a los asuntos públicos,¹¹ de modo que sólo éste tenía la obligación de tomar parte en la administración y gobierno de los asuntos que concernían al interés de toda la comunidad. Así, pues, el orden de la comunidad y el sacrificio individual por los asuntos públicos no implicaba ninguna pérdida de la libertad, aun si el ciudadano no se pertenecía a sí mismo. Por el contrario, el empleo de la libertad en los asuntos que concernían a la comunidad era, como parece evidenciarlo Platón, la manera de honrar la dignidad de los antepasados, de la familia, de la *polis*.

La concepción orgánica de la comunidad en la que las partes contribuyen al funcionamiento del todo -desde la familia, al barrio y finalmente a la *polis*- era determinante en la forma en que estas culturas entendían la dignidad. Cada

10 *Política*, 1337a. En otro lugar dice Aristóteles: “es evidente que la ciudad es por naturaleza anterior y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo.” *Política*, 1253a.

11 Hannah Arendt, *La condición humana*, Madrid, Paidós, 2012, pp. 51ss.

individuo, poseyendo ciertas cualidades particulares que lo hacían diferente de los demás, tenía que cumplir una función específica. A partir de aquellas cualidades debidamente formadas mediante la *paideia* se establecía un orden jerárquico para el gobierno de la ciudad. Algo estaba claro para los atenienses: las personas no poseen por naturaleza las mismas capacidades y, por consiguiente, el orden de la ciudad debe respetar tales diferencias. Platón escribe en consecuencia:

me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra [...] Entonces, ¿será mejor que uno solo ejercite muchos oficios o que ejercite uno solo? -Que ejercite uno solo. -Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones.¹²

De acuerdo con ello, la dignidad de cada ciudadano varía según las capacidades y las funciones, no obstante, existe un ámbito en el que el otro es considerado como igual, y este ámbito es el del espacio público donde todos los ciudadanos son iguales según la *isonomía*, la igualdad ante la ley, y la *isegoría*, el igual derecho a usar la palabra en el *ágora*. El criterio de la

12 *República*, 370a. Platón, *Diálogos*, Tomo IV, *República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008.

ciudadanía era el primer principio por el que se distinguían las dignidades en la esfera pública; el segundo era el cargo. De este modo, los griegos, y en especial los atenienses, desarrollaron a través de la democracia el criterio de un mínimo de igualdad hacia el interior de la comunidad, el cual difería de la desigualdad absoluta, entre el sátrapa y el pueblo, entre el faraón y los súbditos, característico de las monarquías orientales. Pero tal criterio de igualdad no fue sino la aparición de una brecha que más que resolver el problema de la justicia, lo incrementó gracias a una especie de conciencia que reflejaba la cara inversa, es decir, una conciencia que al tener en la mira la igualdad no veía sino la injusticia de la desigualdad existente. La historia de tal conciencia es la de las luchas democráticas desde Solón hasta Pericles, las sucesivas luchas intestinas tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso y la restauración de la democracia.

El fuerte arraigo en la comunidad y las constantes amenazas que representaban el resto de los pueblos acentuaron la conformación de sociedades cerradas en las que los metecos eran considerados con reservas. La situación en la Hélade era particular porque cada *polis* se sentía parte de una cultura más amplia, la de los helenos, aunque al mismo tiempo sostenía relaciones conflictivas con las *poleis* de la región. En un pasaje de la *República*, Platón mismo nos permite ver la importancia que tenían estas cuestiones en el mundo griego:

-En primer lugar, en lo que concierne a la esclavitud, ¿parece justo que los griegos esclavicen a Estados griegos,

o no deberían permitirlo incluso a ningún otro Estado, y acostumbrarlos a respetar la raza griega, previniéndose de ser esclavizados por los bárbaros? -En todo sentido importa que la respeten. -Por consiguiente, no adquirirán ellos mismos esclavos griegos, y aconsejarán a los otros griegos proceder así.¹³

No obstante, si apenas llegaban a tener miramientos para con los extranjeros que pertenecían a la misma raza, mucho más difícil era que los tuvieran para con los extranjeros de otras razas y culturas. A estos últimos se los denominaba *barbaroi*. La relación con el bárbaro o extranjero fue diversa según las distintas épocas, regiones y pueblos, pero al menos hasta el siglo V a.C. existió entre los griegos un sentimiento generalizado de xenofobia bastante marcado que se había acentuado con las guerras médicas.¹⁴ El rechazo hacia el bárbaro determinó también el sentimiento de dignidad en el ciudadano de la *polis*. En todo caso, la igualdad o desigualdad entre los bárbaros y los helenos fue un tema que ocupó a los filósofos y pensadores griegos y romanos, y la opinión sobre tal cuestión cambió según cambiaba el contexto histórico y las circunstancias de cada pueblo.¹⁵

13 *República*, 469b-c.

14 Cfr. Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Volumen I, Barcelona, Editorial Iberia, 1964, pp. 399ss.

15 Cfr. Platón, *Político*, 262d. Platón, *Diálogos*, Tomo V, traducción, introducción y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2008. Ya durante el helenismo, Eratóstenes dice acerca de la errónea concepción de los antiguos griegos:

Pero en la idea de la dignidad que se formaron tanto romanos como griegos, con toda seguridad fue más decisiva la institución de la esclavitud que la noción del bárbaro. Por lo que muestran las numerosas obras filosóficas, literarias e históricas, el tema de la esclavitud fue sumamente relevante; es además de gran importancia para comprender el sentido que tuvo la dignidad en la antigüedad porque en torno a la esclavitud se muestra el mayor contraste frente al sentido que tomó dicha noción en la Modernidad. No hay, en efecto, nada más contrario a la dignidad humana que la práctica de la esclavitud.

No se trata aquí de mostrar las causas sociales de la esclavitud entre los griegos y romanos. En vez de ello, se expondrá de manera sucinta el modo en que Aristóteles intentó fundamentar tal institución, lo cual, además, permitirá sacar algunas conclusiones para el concepto grecorromano de la dignidad.

La fundamentación aristotélica de la esclavitud se sustenta en la concepción ya señalada de que el todo es más importante que las partes y de la diferencia en capacidades de los seres humanos. Partiendo del hecho de que los seres humanos son diferentes por sus capacidades naturales, Aristóteles concluye que cada individuo debe realizar la excelencia de esas capacidades y no de otras. Realizar tal excelencia es la virtud que le corresponde a todo individuo, sea ciudadano o meteco,

“No tenían razón los que dividieron la casta humana en helenos y bárbaros, mucho mejor que se distinga según la bondad y maldad, porque hay muchos helenos corrompidos y muchos bárbaros dignos (*αστείοι*), como los indios y los arianos, y los romanos y los cartagineses, con sus admirables instituciones políticas.” En Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. 418.

libre o esclavo, hombre o mujer, adulto o niño. De acuerdo con ello, cada persona puede realizar en un cierto grado sus capacidades y en ello consiste el fin de cada uno, pues de ese desarrollo máximo de las cualidades naturales de cada individuo depende la vida feliz. Pero, puesto que hay una diferencia entre los individuos por naturaleza, también tendrá que haber una diferencia dentro de la sociedad. De ello se deriva, según Aristóteles, una jerarquía social que está estructurada según las capacidades naturales de las personas: los hombres más capaces son libres y, entre ellos, los más virtuosos deben ser los gobernantes; las mujeres son inferiores puesto que poseen en menor grado la facultad deliberativa; los niños sólo la poseen en potencia; el esclavo es, finalmente, inferior porque carece en absoluto de tal facultad.¹⁶

Ahora bien, los esclavos pueden serlo por naturaleza o por convención. Esclavo, dice Aristóteles, es “el que, siendo hombre, no pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo”.¹⁷ En otras palabras, esclavo por naturaleza es el que no puede gobernarse a sí mismo. En cambio, esclavo por convención y accidente es el que teniendo las capacidades para gobernarse a sí mismo, el destino lo ha llevado a vivir en condiciones de sometimiento. Para Aristóteles sólo los que son libres por naturaleza poseen una dignidad esencial, aunque en relación con la función que cumplen en la sociedad ella sea inferior a la que les es inherente. Por contraparte, los esclavos por naturaleza tienen

16 Aristóteles, *Política*, 1260a.

17 *Ibid.*, 1254a.

una dignidad inferior que corresponde al lugar que ocupan en la sociedad, aunque pudiera darse el caso de que por azar ocuparan una posición social no acorde a sus capacidades. Es, pues, “necesario admitir -dice Aristóteles- que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna”.¹⁸ De acuerdo con ello, el que es esclavo por naturaleza, aun si por convención es libre, vivirá como esclavo; mientras que el que es libre por naturaleza, aun siendo esclavizado conservará algo de su libertad, la cual podría calificarse de libertad interior. Según estos criterios, es posible elaborar una matriz en la que se sigue un orden jerárquico de la dignidad según que la persona sea libre o esclava por naturaleza, libre o esclava por convención o accidente.

		Por convención	
		Libre	Esclavo
Por naturaleza	Libre	Máxima dignidad (1)	Dignidad parcial (2) (accidental)
	Esclavo	Dignidad parcial (3) (accidental)	Carencia de dignidad (4)

Tabla de elaboración propia.

Como se muestra en la tabla anterior, gozaría de máxima dignidad aquel que fuera libre por naturaleza y por convención. No obstante, careciendo de esa buena fortuna

18 *Ibid*, 1255a.

-como Platón que circunstancialmente fue esclavizado-, una persona puede gozar de libertad interior, aunque carezca de la libertad propia del ciudadano, con lo cual su grado de dignidad sería inferior. Por otro lado, el que es esclavo por naturaleza, pero libre por accidente o convención, gozaría de una dignidad parcial, pues su estatus no correspondería con sus capacidades. Finalmente, quien fuera esclavo por naturaleza y esclavo por convención, carecería de toda dignidad o poseería el mínimo de dignidad. En opinión de Aristóteles tanto la primera condición como la última son las más adecuadas o justas: el que es libre por naturaleza convencionalmente debería ser libre; el que es esclavo por naturaleza convencionalmente debería ser esclavo.

Así, Aristóteles no se deshizo de la tradicional aceptación de la esclavitud de los griegos. Para él, había seres humanos que sólo podían ser instrumentos para otros. De hecho, es bien sabido que concebía al esclavo como una herramienta útil para el amo,¹⁹ lo cual contradice de manera absoluta la famosa definición de la dignidad humana dada por Kant.

Hay que decir, sin embargo, que la ética aristotélica abre en cierto modo el camino que en la política se encuentra cerrado. Aristóteles considera que la virtud es una actividad

19 Así, por ejemplo, escribe: “las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.” *Ibid.*, 1253b. “Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.” *Ibid.*, 1254a.

y, por tanto, tiene que ser desarrollada mediante el esfuerzo. Hay hombres “que llegan a ser buenos por naturaleza, otros por hábito, otros por la enseñanza”.²⁰ Así, el que no es virtuoso y digno esencialmente puede alcanzar la virtud y la dignidad por medio de la actividad.²¹ Cabe recordar que tanto Platón como Aristóteles fueron partidarios del trato justo hacia los esclavos.²² Aristóteles creía incluso que el amo debería prometerles la libertad y liberarlos al morir. Sin embargo, también consideraba que algunos requerían la ley y la coerción para gobernarse: “se deben imponer castigos y correcciones a los desobedientes y de

20 *Ética Nicomáquea*, 1179b20. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, traducción por Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2003.

21 “Ahora bien -escribe Aristóteles-, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón. Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre es además guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro.” *Política*, 1332a-b.

22 “No se debe actuar con violencia hacia los esclavos, y, si es posible, hay que cometer menos injusticias con ellos que con los iguales. Se puede reconocer claramente al que verdaderamente y no de forma ficticia respeta la justicia, porque odia realmente la injusticia hecha a aquellos hombres con los que le es fácil ser injusto. El que ha llegado a estar sin mancha de impiedad o injusticia en sus hábitos y acciones para con los esclavos, sería el más capaz de implantar una semilla de virtud.” *Leyes*, 777d-e. Platón, *Diálogos*, Tomo VIII, *Leyes* (Libros I-VI), introducción, traducción y notas por Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.

inferior naturaleza; y [...] desterrar permanentemente a los que son incurables".²³

Como se observa, la dignidad sigue siendo aquí relativa a las capacidades personales. Tanto los prejuicios como el afán descriptivo le impidieron a Aristóteles concebir de otra manera las diferencias que existen entre los seres humanos, y aunque parte de una pretendida esencia, como el carácter racional del ser humano, no deja de considerar, fiel a su realismo, que hay condiciones accidentales que llevan a algunos a perder injustamente su libertad y dignidad, y a otros a ser incapaces de desarrollarlas. Aunque el ser humano es un animal racional, no todo ser humano actúa racionalmente. De aquí que afirmara, como ya se dijo, que el que es incapaz de vivir en sociedad, o es un ser superior, una divinidad, o es un animal, una bestia.

Por otro lado, ni Platón ni Aristóteles pudieron llegar a concebir una dignidad humana porque justamente, cuando piensan en dignidad no piensan en abstracto sino en concreto, esto es, en la dignidad de esta o aquella persona, de este o aquel tipo de persona, no la dignidad de un ser genérico, como el hombre en general. Del mismo modo, una idea como la de la libertad natural del ser humano les es completamente extraña, pues no parten de la idea, sino del hecho concreto de que no todos los seres humanos muestran igual capacidad para vivir con libertad, lo cual sólo puede ocurrir, según estos partidarios de las sociedades cerradas, en comunidad. En sociedad, la libertad implica autogobierno, pero el autogobierno se alcanza a través de la *paideia*, es decir, de la educación y la cultura.

23 Ética Nicomáquea, 1180a8.

Es claro que esta visión de Platón y Aristóteles fue la más característica entre las *poleis* griegas hasta antes del helenismo. Una concepción semejante imperó en la época de la República romana. No obstante, ya desde el siglo V a.C. algunos sofistas comenzaron a cuestionar tales ideas hegemónicas. Durante el helenismo, y debido en gran parte a la decadencia de las ciudades griegas, las escuelas filosóficas del estoicismo, el cinismo y el epicureísmo ampliaron aquellos cuestionamientos y los radicalizaron en un contexto en el que la sociedad cerrada y el patriotismo ya no significaban en la Hélade lo que habían significado. Esta tradición fue recuperada por los filósofos romanos, en especial, por Cicerón y por Séneca. Con ellos, el concepto grecorromano de la dignidad llega a tener un acercamiento a la noción de dignidad humana que se desarrolló posteriormente.

No obstante, en todos estos pensadores no llegó a desarrollarse un concepto diverso del que se ha ido explicando hasta aquí. En esencia, la dignidad siguió significando lo mismo hasta el fin del Imperio Romano de Occidente, y, de hecho, tal idea de la dignidad la seguimos encontrando hasta nuestros días.

A pesar de lo anterior, es importante considerar brevemente las críticas a la concepción elitista y jerárquica del ser humano sobre la que se fundaba el concepto grecorromano de la dignidad. Como se señaló en un principio, el contenido fundamental de este concepto es la diferencia, el honor y la jerarquía. En pocas palabras, dignidad supone desigualdad. Pero, sobre todo, tras las primeras conquistas democráticas

en Atenas, tal desigualdad parece requerir de una mayor justificación que la mera evidencia empírica, pues los hechos de la vida social pueden ser el mero producto de las convenciones y, por consiguiente, pueden hacer pasar por justo lo que en realidad es injusto.

Del primero que se conserva una crítica al régimen aristocrático ateniense es del sofista y orador del siglo V a.C., Antifonte. Para él, “(Los que son padres ilustres) los respetamos y honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros.”²⁴ Este planteamiento abre por primera vez el camino al desarrollo de la igualdad universal de los seres humanos y, por consiguiente, al aspecto equitativo del concepto de dignidad. Para Antifonte no hay diferencia entre bárbaros y griegos, y los griegos, en todo caso, actúan como bárbaros al hacer distinciones que no existen en la naturaleza.

Licrofrón, un sofista del que se ignora todo sobre su vida, pero del que se conservan algunos testimonios, fue igualmente crítico de la distinción entre nobles y plebeyos. Estobeo cuenta que Licofrón comparando la nobleza “con otros bienes, dice: ‘oscuro es el valor de la nobleza; y, su dignidad, palabra vacía’. Pues, en su opinión, el deseo de nobleza se engendra por la fama que lleva consigo, pero, en realidad, en nada se

24 Antifonte, Oxyrh. Pap. XI, Col. II (266-299 H.), en VV. AA., *Sofistas: Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.

diferencian los que no son nobles de quienes lo son.”²⁵ Como muchos otros sofistas, Licofrón consideraba que la ley es una mera convención, de donde es posible que infiriera la injusticia de las distinciones entre libres y esclavos característica de las sociedades antiguas. Sin embargo, de acuerdo con el fragmento anteriormente citado, este sofista sólo se limitó a la crítica del concepto de dignidad existente en la Hélade, aunque con toda seguridad no llegó mucho más allá.

Un aporte más positivo que contribuyó a enriquecer el concepto, se encuentra en el cosmopolitismo de los estoicos, epicúreos y cínicos. Es en este período en el que la idea de la igualdad de todos los seres humanos tiene mayor resonancia, al menos en los ámbitos cultos.

En especial el estoicismo tuvo una influencia decisiva en la difusión de la idea del cosmopolitismo, influencia que además alcanzaría al cristianismo y conformaría, como señala Truyol y Serra, “el precedente inmediato de la teoría cristiana de la *lex aeterna* y la *lex naturalis*”.²⁶ Ya Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, planteó esta idea de la ciudadanía universal y de la igualdad de todos los seres humanos. De acuerdo con este filósofo, “no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos

25 Fr. 8. Estobeo, Flor., IV, 29, en Trasimaco, Licofrón y Jeniades, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

26 Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: I. De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 179.

y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común".²⁷ Si bien, Zenón no hace referencia a la dignidad, esta idea de la igualdad de todos los seres humanos es el germen que se desarrolló con los siglos hasta llegar al concepto de la dignidad humana. Asociado a ello está también presente la idea del derecho natural, como una ley que es común a todos.

Entre los romanos, las ideas del estoicismo en torno a la igualdad de los seres humanos tuvieron gran arraigo. Para Cicerón, los seres humanos son iguales por la facultad racional y por el lenguaje.²⁸ A partir de estas facultades, el hombre vive en una sociedad natural que es universal, en la que todos los seres humanos forman parte de una misma sociedad, sin distinción de origen y nacionalidad.²⁹ Por ello, considera que los extranjeros deben recibir un trato justo y digno, puesto que "es una injusticia prohibir a los extranjeros la estancia en nuestras ciudades y echarlos de ellas... Cosa es puesta en razón -continúa Cicerón- que no se permita vivir como ciudadanos al que no lo es... pero el no permitir a los extraños el uso y comercio de

27 *Los estoicos antiguos*, fr. 409. VV.AA., *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996.

28 Cicerón menciona algunos principios fundamentales de la vida sociable, entre los cuales "El primero es aquel que forma con tan estrecho vínculo la sociedad universal del género humano, y consiste en la razón y el habla que, enseñando, aprendiendo, comunicando, disputando y juzgando, concilia los hombres entre sí y los une en una sociedad natural." *Los oficios*, I: 16, p. 44.

29 *Cfr. Las leyes*, I: 61.

nuestras ciudades es inhumanidad".³⁰ Todos estos contenidos mínimos de una justicia igualitarista prefiguran la noción de una *humanitas*, palabra utilizada por él con frecuencia.³¹

Esta *humanitas* o comunidad humana, que es para Cicerón la primera y más natural entre las formas de sociedad en el hombre, tiene también un derecho más fundamental que es el ya referido derecho natural. Lo peculiar en Roma, a diferencia del iusnaturalismo de los griegos, es que éste se institucionaliza parcialmente como derecho de gentes (extranjeros):

la sociedad común... -escribe Cicerón- es el vínculo universal que abraza a todos los hombres, el cual es más estrecho para con los de una misma nación, y aún más para con los que viven en una misma ciudad. Y así quisieron nuestros antepasados que hubiese un derecho de gentes y otro civil: éste no siempre es el mismo que el de las gentes, pero el derecho de gentes siempre es lo mismo que el civil.³²

30 *Los oficios*, p. 135.

31 Antonio Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 191.

32 *Los oficios*, III: 17, p. 142. Sobre el derecho natural: "Ahora bien, quienes tienen en común la razón, tienen también en común la razón recta. Y puesto que ella es la ley, también se nos ha de considerar a los hombres vinculados con los dioses por la ley. Y lo que es más, entre quienes hay comunidad de ley, entre ellos hay comunidad de derecho. Pero, aquellos para los que estas cosas son comunes han de ser considerados como de la misma ciudad. Y si obedecen a las mismas autoridades y poderes, con mucha más razón obedecen a esta organización celestial y a la mente divina y al dios superior, de manera que por ello este mundo en su totalidad ha de ser considerado una sola ciudad, común a los dioses y los hombres." *Las leyes*, I: 23.

Este derecho es esencial para la conformación de una sociedad universal, pues, como dice Cicerón en otro pasaje, aunque refiriéndose a la República romana, “¿qué es una sociedad sino una sociedad de derecho?”³³ No obstante, como ha señalado Antonio Pele, la dignidad que emerge de la cultura de la *humanitas* en Cicerón y que reconoce hasta cierto punto la igual dignidad de los seres humanos, no dejó de tener como horizonte el desarrollo de las virtudes y la excelencia de los individuos, las cuales, como se ha mostrado, eran desde los griegos el asiento y el sentido del concepto grecorromano de la dignidad. Por esta razón, la noción ciceroniana de la dignidad se queda en medio del camino entre el concepto grecorromano y el concepto cristiano de la dignidad. Ello no resta importancia, sin embargo, a la aportación de este filósofo ecléctico, pues, como dice Pele, “esbozó un valor inherente al ser humano en condición de vulneración, como si la dignidad del ser humano surgiera cuando estaba o podía ser vulnerada”.³⁴

Mayor profundidad alcanzó la noción de dignidad en el estoicismo romano de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Con ellos, se reiteran las principales ideas estoicas sobre la vida y la sociedad. Existen dos leyes, una natural y otra creada por los hombres, pero en la vida del alma sólo es aquella ley primera a la que hay que seguir. “El fundador de los derechos del hombre -escribe Séneca- sólo nos diferenció por el linaje

33 Cicerón, *La república*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 33.

34 Antonio Pele, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, Tesis doctoral, Getafe, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 2006, pp. 364-365.

y por la gloria del nombre mientras subsistimos: mas, cuando hemos llegado al término de nuestra existencia moral, nos dice: ‘Aléjate ambición: aplíquese una ley absolutamente igual para todos los que pisan la tierra.’³⁵ Séneca sostiene de esta manera, y en concordancia con las escuelas helenísticas, que la verdadera libertad y dignidad está en el alma. Coincide también con Aristóteles en que la esclavitud puede ser accidental, pero de ello saca otras consecuencias. Si el cuerpo de un hombre libre puede esclavizarse, nunca podrá esclavizarse su alma. Como consecuencia de esto último, rechaza que las personas sean clasificadas según su función.³⁶ Séneca se da cuenta de que la función que una persona ocupa en la sociedad pocas veces está determinada por sus capacidades naturales. Su experiencia como maestro y asesor del emperador Nerón le permitió tener suficientes evidencias al respecto, en una época en que las instituciones romanas y las antiguas clases sociales se encontraban en decadencia.

35 *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIV, epíst. 91. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.

36 “¿Entonces qué?, ¿sentaré a todos los esclavos a mi mesa? Igual que a todos los hombres libres. Te equivocas si piensas que a algunos los voy a rechazar so pretexto de que se ocupan en oficios más viles, por ejemplo, el de mulatero y el de boyero. No los valoraré por sus funciones, sino por sus costumbres. Es cada cual quien escoge sus costumbres, las funciones las asigna el azar. Unos coman contigo porque son dignos, otros para que se hagan dignos.” *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epíst. 47. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. I, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.

El giro decisivo en la filosofía de Séneca en torno a nociones como las de igualdad, libertad y dignidad, es que aquel valor supremo que era la comunidad comienza a ceder paso hacia el valor de la persona por sí misma. De aquí que el estoicismo de Séneca llegue a ser una de las influencias decisivas para los padres cristianos. El valor auténtico de la persona, que no puede ser definido por el rol que juega en la comunidad sino por el verdadero valor interior, está resguardado en el alma. “Es un esclavo” -escribe Séneca-. Pero quizá con un alma libre.”³⁷ De este modo, la esclavitud no busca ser abolida, pero se revela como una ficción en la medida en que la condición de esclavo atribuida a una persona no es necesaria, sino sujeta al azar y la fortuna. Séneca reitera, pues, la igualdad de todos los seres humanos y un mundo que es a todos común. “Anímate a pensar -le dice a Lucilio- que éste a quien llamas tu esclavo ha nacido de la misma semilla que tú, goza del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú. Tú puedes verlo a él libre como él puede verte a ti esclavo.”³⁸ Esta igualdad natural es la base para la *charitas* que tendrá profunda resonancia en el cristianismo.³⁹

Por otra parte, la idea del cosmopolitismo común a todos los filósofos estoicos contribuyó de manera decisiva para que la dignidad dejara de considerarse como un valor dentro de sociedades cerradas que en principio distinguían la dignidad entre clases y, posteriormente, entre naciones. “Hay que vivir

37 *Id.*

38 *Id.*

39 *Cfr.* Antonio Pele, *op. cit.*, p. 538.

con esta persuasión -dice Séneca-: ‘No he nacido para un solo rincón; mi patria es todo el mundo visible.’⁴⁰ La igualdad de todos los seres humanos va a permitir que la dignidad deje finalmente de ser considerada un valor que busca hacer distinción entre individuos; ahora, la dignidad será la de la especie, una dignidad compartida por todo individuo que forme parte de esa comunidad universal que es la humanidad.

Hay que decir, sin embargo, que estas ideas filosóficas, como las de la ley y los derechos naturales, la igualdad y la libertad de todos los hombres, la ciudadanía universal, la convencionalidad e injusticia de la esclavitud, no tuvieron consecuencias concretas en la organización, las leyes y el gobierno de las sociedades de la antigüedad. Como señala Ernst Bloch, “Todos estos autores que hasta ahora hemos considerado, tomaban en serio lo que enseñaban. Pero apenas si uno de ellos ha tomado en serio su doctrina cuando ésta iba contra la tradición”.⁴¹

Esta misma limitación permite hacer la distinción conceptual que se ha ido definiendo en su contenido filosófico y desarrollo histórico en el transcurso del presente capítulo.

40 *Ibid.*, Libro III, epíst. 28. Marco Aurelio dice también: “Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonio, es Roma, y en tanto que hombre, el mundo, por lo que en el interés de ambas ciudades, se cifran para mí los únicos bienes.” *Pensamientos*, 44. Marco Aurelio, *Pensamientos*, prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1992.

41 Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 104. Una opinión semejante respecto a los sofistas se encuentra en Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2012, p. 299.

Los antiguos concibieron un cierto sentido de la dignidad al que corresponde una definición conceptual y que aquí se ha denominado *concepto grecorromano de la dignidad*. De acuerdo con éste, la dignidad es una distinción o una diferencia respecto a otros seres humanos del mismo grupo o de grupos diversos, con la cual se reconoce la superioridad de capacidad, mérito y honor de una persona frente a otras. De esta superioridad se sigue una organización jerárquica de la sociedad en función de los méritos y las dignidades. Al menos en la antigüedad, la dignidad de la persona correspondía con la dignidad del grupo al que pertenecía, pero esto cambió conforme las sociedades se volvieron más abiertas, el sentido de la individualidad fue apareciendo en la cultura y se transitó desde pequeñas comunidades hacia amplias sociedades relativamente masivas. En todo caso, la dignidad en este sentido grecorromano, que es el principio de cualquier noción de dignidad, tiene su origen en el sentimiento del valor propio, la exigencia de respeto y su reverso, a saber, la indignación ante el trato irrespetuoso. Está claro que el concepto grecorromano no es todavía el concepto de la dignidad humana, sin embargo, en él están ya los contenidos que fueron tomando nuevos sentidos hasta llegar al concepto Moderno que se recoge en los ordenamientos jurídicos desde mediados del siglo XX.

LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICO-METAFÍSICA DE LA DIGNIDAD EN EL CONCEPTO CRISTIANO

UN NUEVO CONCEPTO DE LA DIGNIDAD fue conformándose a partir de las bases asentadas por el estoicismo y su incorporación en el cristianismo. En la formación de este concepto, las características esenciales de la noción grecorromana permanecen, aunque toman nuevos sentidos. Por esta razón se puede hablar de un concepto distinto del precedente, como se intentará mostrar en el presente capítulo.

El concepto cristiano conserva el contenido esencial de la dignidad con su sentido de jerarquía, distinción, honor, superioridad. De hecho, dentro del ámbito de la Iglesia Católica, dignidad significa el cargo eclesiástico, del mismo modo que la dignidad llegó a ser el cargo público en el Estado civil. Tanto uno como otro sentido se encuentran en el *Cuerpo de Derecho Civil Romano* de Justiniano. El hecho de que tal sentido del término dignidad se siga conservando hasta la actualidad, es indicador de que bien pronto adquirió carta de naturalidad en la lengua y el pensamiento de los pueblos europeos. Sin embargo, en la medida en que adquirió un sentido tan preciso, como es el del cargo público o eclesiástico, en esa misma medida se anquilosó y dejó de evolucionar.

Otros sentidos del concepto de dignidad, en cambio, continuaron recibiendo nuevas interpretaciones y contenidos, sobre todo a la luz de la filosofía cristiana. Así, ante la transformación de las condiciones sociales y las formas de organización productiva y política tras la caída del Imperio

romano de Occidente, la dignidad comenzó a ser pensada desde nuevas perspectivas. Un cambio decisivo consistió en que “El poder mismo -como escribe Bloch- se había modificado profundamente, no estaba ya organizado sobre la base de la ciudad, sino que descansaba en el agro y en el feudo”.⁴² Esto permitió que la organización política sobre la que descansaba la ciudad antigua finalmente desapareciera. El régimen monárquico feudal respaldado por la Iglesia católica, la institución del vasallaje, la formación de los gremios, la concentración de la educación en los monasterios y la caridad asistencial promovida por el cristianismo condujeron a que el significado de la dignidad tomara nuevos puntos de enfoque.

La estructura jerárquica de la sociedad y de las instituciones continuó, pero las transformaciones recién mencionadas desarticularon el sentimiento de apego a la ciudad y, por consiguiente, la antigua distinción entre ciudadanos y bárbaros pierde su relevancia. Surgía así una cierta conciencia de formar parte de una misma comunidad que ya no era la pequeña comunidad local, sino una comunidad universal representada por el catolicismo, es decir, por una Iglesia universal que acogía a todos los seres humanos. La fe estaba superando las barreras del origen, y la religión ya no era la religión de la ciudad o de la familia, como en el politeísmo pagano, sino la religión de la especie humana. El lugar de origen dejó de ser, en consecuencia, el principal aspecto con el cual establecer las distinciones en la dignidad, aunque, por otro lado, la distinción de clase persistió. A su vez, la función que la persona ocupaba dentro del grupo,

42 Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 87.

que, como se ha visto, era esencial en las visiones platónicas y aristotélicas de la *polis*, dejó de ser el punto de anclaje sobre el que se reconocía la dignidad del sujeto.

Estas consecuencias estuvieron acompañadas de las reflexiones filosóficas que dotaron de contenidos conceptuales a lo que, en alguna medida, ocurría en la vida cotidiana y establecieron los fundamentos teóricos para su comprensión. El concepto cristiano de la dignidad, como es natural, siempre parte de Dios como fundamento absoluto y punto de referencia fijo e incuestionable. Por tanto, era la teología la ciencia principal, si bien recibió su auxilio de la filosofía, lo cual se reflejaría en la manera de abordar algunos de los contenidos relacionados con la dignidad.

En esta larga evolución del concepto de dignidad, el cristianismo aportó un elemento esencial que tomó de la cultura romana, pero al que dotó de nuevo sentido. Este elemento es el concepto de *persona*. Quizás sea hasta cierto punto fortuito que tal término haya tomado tanta relevancia para la filosofía cristiana en general; lo que motivó tal suerte fue el debate teológico en torno a la trinidad, esto es, determinar si Dios es substancia o persona en su manifestación como Padre, Hijo y Espíritu Santo.⁴³ Fue Boecio (475/480-524) quien dio la definición más aceptada durante la Edad Media. Según el razonamiento de Boecio, “si la persona se da tan sólo en las sustancias, y [de] éstas, [sólo en las] racionales, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los

43 Cfr. San Agustín, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1956, Libro VII, caps. 4-6.

individuos, hemos dado ya con la definición de persona: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.*”⁴⁴

El origen etimológico de la palabra es bien conocido ya desde la antigüedad. Persona correspondía al griego *prósopon*, era la máscara utilizada en las representaciones teatrales, aunque terminó refiriendo también al rostro y la persona. Según explica el mismo Boecio, en latín, *persona* provenía de “*personando*”, “porque en una superficie cóncava se refuerza más y se devuelve con más intensidad el sonido”.⁴⁵ Posteriormente, el término pasó a significar todo individuo y en especial aquellos que tenían alguna dignidad, tal como los personajes que eran representados en las obras de teatro.⁴⁶ Es así como, por una razón meramente fortuita, el concepto de persona quedó enlazado con el de dignidad.

44 Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas: Contra Eutiques y Nestorio*, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales, Selección de textos*, Madrid, BAC, 1989, 920.

45 *Id. Cfr.* “Más aún. Dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.*: Parece que el nombre de persona tiene su origen en aquellas personas que, en las comedias y tragedias, representaban a alguien. Pues persona viene de personar, ya que en algo hueco el sonido necesariamente es mayor. Pues bien, estas personas los griegos las llamaban *prosopa*, que son las máscaras que se ponían delante de la cara y de los ojos tapando el rostro.” Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tomo I, Madrid, BAC, 2001, I, .29 a.3.

46 “Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la ‘hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad.’” *Id.*

Ahora bien, la definición dada por Boecio introdujo mediante el esfuerzo filosófico e intelectual lo que no estaba contenido en la mera expresión figurada. Al decir que la persona es “sustancia individual de naturaleza racional”, destacó, por un lado, la relevancia del individuo frente a la comunidad y, por el otro, la superioridad de los seres racionales. Lo primero fue desarrollándose lentamente en las distintas dimensiones de la experiencia del hombre del medievo; lo segundo fue entrelazándose, por vía del pensamiento filosófico, con la idea de la dignidad de toda persona que, por su esencia, es racional. Digno va a ser, en el concepto cristiano, aquello que posee la facultad de la racionalidad y, por tanto, una substancia (*hipóstasis*) superior en el orden de los grados del ser.

La primera de estas características, la de la individualidad, tuvo un desarrollo sumamente complejo que de hecho antecede a Boecio y que inaugura San Agustín. Es posible encontrar en la filosofía de Agustín de Hipona (354-430) la fuente a partir de la cual el aspecto personal y, por consiguiente, individual del sujeto, toma especial relevancia. Para San Agustín, es la experiencia interior del yo la que permite establecer el vínculo (*religare*) con Dios. De este modo, la relación entre el individuo y Dios es personal y no ya grupal, como lo era en las religiones paganas. Cada persona podía, mediante la interiorización y el examen de conciencia, comunicarse con el único Dios, lo cual debió significar un giro radical en la experiencia, no sólo de la religiosidad, sino de la vida misma. Charles Taylor ha señalado la trascendencia que tuvo el pensamiento agustiniano:

Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental [...] Hizo que el vuelco hacia el yo en la dimensión de la primera persona fuera crucial para acceder a una condición superior (puesto que, efectivamente, es un paso en el camino que nos lleva de vuelta a Dios) y con ello inauguró una nueva línea de desarrollo en la comprensión de las fuentes morales, una comprensión que ha sido formativa para toda la cultura occidental.⁴⁷

Este paso decisivo es, sin duda, el que permitió en Occidente la eclosión de lo personal y lo íntimo. Por primera vez, la persona vale con independencia de su lazo con la comunidad. “Dios, dice San Agustín, me es más íntimo que mi propia intimidad.”⁴⁸ Para el cristiano, y sobre todo para aquél que vivía el rechazo y la persecución del Imperio romano, no hace falta más que el yo para lograr la bienaventuranza. Este giro fue sumamente radical si se considera, por contraparte, el apego que sentían tanto griegos como romanos al *oikos*, a la *polis*, al *genos*, a la república, a todos esos valores que lo llevaban a decir, como Aristóteles, que un hombre que no vive en sociedad no es humano.

47 Charles Taylor, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 189.

48 Emmanuel Mounier, “Las estructuras del universo personal”, en Emmanuel Mounier, *El personalismo: Antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 731.

Si nos limitamos sólo a Europa -escribe Mounier-, el sentido de la persona queda embrionario en la Antigüedad hasta los albores de la era cristiana. El hombre antiguo es absorbido por la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses [...] La aparición de lo singular es como una mancha en la naturaleza y en la conciencia.⁴⁹

Este descubrimiento de lo individual en el seno de una colectividad radical es uno de los aspectos paradójicos del tránsito y la mezcla culturales que ocurrieron en Occidente durante el periodo de la debacle del Imperio y el inicio de la Edad Media. Lo paradójico radica en que, como se verá más adelante, el griego y el latino, en medio de ese dominio de lo colectivo sobre lo particular, concedían suma importancia a los méritos individuales. Ya se ha dicho a este respecto que la dignidad de la persona dependía de sus acciones y sus capacidades individuales, es decir, de su singularidad. Sin embargo, tal singularidad carecía de sentido si la persona no pertenecía a una colectividad. La jerarquía sólo existía en un orden, y el único orden existente era el de la comunidad. En cambio, el cristiano prescindió en cierto modo de la colectividad inmediata, hecho entendible en el contexto de las conquistas y el sometimiento de las comunidades que estaban bajo la esfera de influencia del Imperio romano. Pero prescindir de la comunidad no significa que ésta desaparezca, sino que se amplían sus horizontes, del mismo modo que las escuelas helenísticas lo habían hecho.

49 *Ibid.*, p. 678.

En tal contexto de fragmentación de la comunidad originaria, el valor de lo individual y singular surge con tal fuerza que la experiencia de lo sacro se interioriza. Pero esto tiene, a su vez, una contraparte y costo. El costo consiste en que la ampliación del horizonte de lo humano supone su abstracción. Por eso, ya no serán las acciones individuales las que determinen el valor de la persona, pues este valor pertenece a todo ser humano considerado en abstracto.

Independientemente de las consecuencias que tuvo el planteamiento agustiniano en la experiencia de la religiosidad, ya la sola idea de que todo individuo humano tiene el mismo valor ante Dios tuvo grandes consecuencias. Con ello se asentaron los aspectos que también están contenidos en la definición de Boecio referida más arriba y que eran aspectos en cierto modo inéditos para el pensamiento antiguo. Por un lado, tomó relevancia lo individual, si bien, en los hechos y en la misma conciencia, todavía tuvieron que pasar mil años hasta que la transformación de las condiciones económicas, productivas y sociales permitió extender la experiencia y la conciencia del individuo hacia nuevos horizontes. Por otro lado, aunque vinculado con lo anterior, el reconocimiento del valor de lo personal se asociaba, por necesidad lógica, con la igualdad. En efecto, según el cristianismo cada persona es igual frente a Dios. Por último, si bien la idea de que el hombre es un ser racional provenía de la filosofía griega y en especial de la famosa definición aristotélica, la conformación tradicional de las ciudades antiguas como comunidades cerradas y la consideración de los casos particulares a la luz de los cuales

siempre relucían las diferentes capacidades de las personas, impidieron que en Grecia y Roma se dignificara al ser humano en función de su racionalidad. Respecto a esto último, fueron un factor determinante las diferencias entre ambas cosmovisiones. El cristianismo, con su concepción antropocéntrica, según la cual el hombre es el centro de la creación, permitía identificar la capacidad racional dentro de un orden jerárquico predeterminado que en cierto modo era extraño a la cultura y religiosidad grecorromanas, para las cuales, el mundo de los hombres, como el mundo de los dioses, jerarquizaba el talento personal antes que la naturaleza humana.

Pero es posible que el mito creacionista heredado por el cristianismo del judaísmo haya sido lo que determinó en mayor grado el modo de concebir la dignidad de la persona humana entre los filósofos medievales. Según el dogma de la creación contenido en el Génesis, Dios habría dicho: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó”.⁵⁰ Como se aprecia en el relato bíblico, la posición del hombre en la creación establece la jerarquía en un doble sentido: por un lado, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y, por consiguiente, posee algunos de sus atributos, que los filósofos cristianos, bajo el influjo de la filosofía grecolatina, entienden como racionalidad; por otro lado, el hombre cumple una función en la creación, que es la de gobernar sobre el resto

de las criaturas. No es extraño que estos dos planteamientos encontraran nuevos contenidos como consecuencia de la mezcla cultural ocurrida durante la expansión del Imperio romano.

Tomás de Aquino fue, quizás, quien dio mayor solidez a estas ideas seminales del pensamiento cristiano. En él se expresa ya con total claridad la correspondencia entre las nociones de persona y de dignidad: “Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamada persona... Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de persona.”⁵¹ Como señala Tomás de Aquino, siguiendo a Boecio, la determinación de una substancia como persona depende de su naturaleza racional, pues “realidad natural”, “subsistencia” e “hipóstasis” “son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales”.⁵² En otro lugar, reitera esta misma idea: “el cuerpo humano posee la máxima dignidad, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más digna.”⁵³ La dignidad queda asociada, en consecuencia, a la posibilidad de perfeccionarse; la perfección, por su parte, representa un orden. Dios, ser perfectísimo, es superioridad absoluta, pero también las criaturas fueron dotadas con algún grado de perfección de acuerdo con el cual reciben su lugar en la jerarquía del cosmos, en el sentido griego de orden. Todos los animales son superiores a las sustancias inanimadas, a las cosas. Pero entre los animales, el hombre, que

51 *Suma de Teología*, I, q. 29, a. 3.

52 *Ibid.*, I, q. 29 a. 2.

53 *Ibid.*, I, q. 91 a. 1.

por su racionalidad está dotado de una más alta perfección, es superior. No obstante, esta superioridad es parcial debido a que el hombre forma parte de las sustancias sensibles y, por tanto, es inferior a otras substancias racionales que carecen de corporeidad. Así, los ángeles son superiores en cuanto sustancias racionales incorpóreas; y toda sustancia racional es inferior a Dios. “El hombre -como explica Mauricio Beuchot- queda [...] con una dignidad subordinada a la de Dios; pero coordinada a la de los demás hombres y supraordinada a la de las otras cosas carentes de espíritu.”⁵⁴

Ahora bien, de la racionalidad se deriva una característica más que asemeja al hombre con Dios y los ángeles. La razón, además de ser la facultad mediante la cual el hombre conoce,⁵⁵ es la facultad que hace que la voluntad sea libre.⁵⁶ Además de

54 Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos: Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, Siglo XXI, 2008, p. 54.

55 “En el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias distintas. Esto resulta claro si se analizan sus respectivos actos. Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio, raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible [...] Los hombres [...] llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados inteligibles.” Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 79, a. 8.

56 El razonamiento de Santo Tomás es el siguiente: “hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: una piedra que cae de arriba [...] Otros obran con juicio previo, pero no libre. Ejemplo: los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural pero no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar [...] Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones

la racionalidad, la libertad es otra fuente de la dignidad de la persona humana: “la libertad del albedrío -escribe Tomás de Aquino- pertenece a la dignidad del hombre. Pero los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Por lo tanto, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mayor motivo la habrá en los ángeles.”⁵⁷ De este modo se agrega una segunda cualidad a la noción de persona. Si, siguiendo la definición de Boecio, persona es una substancia individual de naturaleza racional, ahora se comprende que tal naturaleza implica también una voluntad libre. La dignidad de la persona está dada por su racionalidad y su libertad, pero por una racionalidad y una libertad que pertenece a la especie. La dignidad, en consecuencia, es la diferencia o jerarquía entre las personas, dentro de la comunidad o respecto a las personas ajena a la comunidad, como ocurría en el concepto grecorromano; ahora, la dignidad es la diferencia de la persona frente a lo que no es persona, es decir, la superioridad de la especie frente a otras especies.

Es esta perspectiva tan amplia y abstracta lo que permitió al cristianismo aportar el gran giro semántico ocurrido en la noción de dignidad: pasar de la diferencia a la igualdad. Desde el punto de vista de la especie, todos los seres humanos son igualmente dignos. Esta idea no está presente en el concepto grecorromano, pues en él, la dignidad no refiere a la persona como miembro de una especie, sino a la persona en

contrarias [...] Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional.” *Ibid.*, I, q. 83, a. 1

57 *Ibid.*, I, q. 59, a. 3.

tanto pertenece a una comunidad. Por primera vez, el concepto de dignidad se asoció a lo humano y, a partir de entonces, comenzó a emplearse la expresión “dignidad humana” como un concepto unitario.

La dignidad adquiere, así, una nueva fundamentación. En el concepto grecorromano la dignidad se fundamentaba en el sentimiento, en la acción y en el orden social, pero no en el ser. Con Santo Tomás la fundamentación de la dignidad es ontológica. En este sentido, Mauricio Beuchot apunta: “Santo Tomás supera la consideración de los antiguos de que la dignidad es sólo un accidente del hombre, resultado de ciertas operaciones o actos suyos. No puede depender únicamente de la actuación o conducta humana. Está más allá de la conducta, en algo que es su fundamento ontológico; a saber, en el ser mismo del hombre como persona”.⁵⁸

Según esta concepción, la dignidad posee un valor absoluto. Aunque las consecuencias de ello tardaron en hacerse manifiestas, son claras en la dogmática jurídica del siglo XX. Se acuerda con ésta, los derechos humanos son inalienables, imprescriptibles, universales e inherentes, lo que se funda en la idea del valor absoluto de la dignidad humana. Esta fue una de las razones por las cuales los filósofos y juristas que participaron en la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos defendieron la fundamentación de los derechos a partir del concepto cristiano.⁵⁹

58 *Op. cit.*, p. 52.

59 *Cfr. Jacques Maritain, El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1952, pp. 93ss.

Ya se había señalado en el capítulo segundo que el concepto grecorromano suponía grados de dignidad según la naturaleza de cada persona. Las personas tienen una naturaleza propia según las capacidades que lo disponen para realizar una función y un fin dentro de la comunidad. De acuerdo con esa naturaleza cada una debe cumplir una función. La diferencia en el uso del concepto de naturaleza en Aristóteles y en Santo Tomás -quien, por lo demás, sigue a Aristóteles- es significativa por las consecuencias para la consideración de la persona. Cuando hablaba de la naturaleza del esclavo, Aristóteles entendía que la naturaleza consistía en el fin y la función.⁶⁰ En cambio, Santo Tomás recurre, al igual que Boecio, a la definición que Aristóteles expone en la *Física* y en la *Metafísica*,⁶¹ pero que no utiliza en la *Política* al hablar de los esclavos, a saber, el de principio intrínseco de movimiento. Como indica Tomás de Aquino, de esta definición se infiere otro tercer sentido, que es el de esencia. Esto lo explica de la siguiente manera: “porque la forma complementa la esencia de cualquier cosa, generalmente la esencia de cualquier cosa, indicada en su definición, es llamada naturaleza. En este sentido se toma aquí naturaleza”.⁶²

60 Este es el sentido que utiliza Aristóteles en la *Política*: “toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa”. *Política*, 1252b.

61 *Física*, II: 1, 192b. Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. Echandía, Madrid, Gredos, 1995. *Metafísica*, V: 4, 1015a10. Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

62 Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 29, a. 1.

Y en seguida refiere a la definición dada por Boecio en el texto referido más arriba:

Se da también otra acepción de ‘naturaleza’ -escribe Boecio-, en virtud de la cual decimos que es diversa la naturaleza del oro de la de la plata, queriendo declarar con eso la propiedad peculiar de una cosa. Entonces, tomada así la naturaleza, se definirá de este modo: Naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa.⁶³

Finalmente, Santo Tomás apunta que “resultó muy oportuno que en la definición de persona [dada por Boecio], que es lo singular de un género determinado, se utilizara el nombre de *naturaleza* más que el de *esencia*, que se toma de *ser*, que es lo más general”.⁶⁴

Este aparente esclarecimiento bizantino de los términos resulta relevante porque permite entender cómo es que el valor de la persona comienza a ser considerado como absoluto. El uso de dos acepciones de naturaleza -uno en Aristóteles en los pasajes sobre la comunidad, el animal social y la esclavitud, y el otro el de Santo Tomás cuando habla de la persona y de la dignidad que le es inherente- tiene permite desplegar dos perspectivas distintas de lo humano. El sentido utilizado por Aristóteles pone el acento en lo singular de las capacidades y, por consiguiente, de la persona y su dignidad; el sentido empleado por Tomás de Aquino, en cambio, aun si no es tan general como

63 Clemente Fernández, *op. cit.*, 914.

64 *Loc. cit.*

el de esencia, pone el acento en la *diferencia específica*, es decir, en una característica común a toda la *especie*.

La consecuencia de lo anterior es que la dignidad es, como ya se dijo, inherente a la persona; consiste en una cualidad esencial, que es anterior incluso a los actos del sujeto. Tal es el caso, en opinión de Santo Tomás, de la racionalidad. El hombre es racional independientemente de que en ocasiones se comporte irracionalmente. Por ello, comportarse de un modo irracional, de un modo indigno, como el criminal o el que se deja humillar por los demás, no implica perder la dignidad. En este sentido, Beuchot ha señalado que a juicio de Santo Tomás

del ser del hombre, que es persona, surge la dignidad humana; asimismo la dignidad humana, sobre todo en el ámbito de la ética y la política, en el cual se ejercen las virtudes, hace que el hombre accidentalmente manifieste su dignidad. Por el vicio y el pecado, en cambio, cae en la indignidad (pero no pierde su dignidad sustancial o esencial).⁶⁵

Se presenta así una cuestión difícil de resolver, con la cual Immanuel Kant siguió lidiando quinientos años después, a saber, el problema de respetar la dignidad de las personas cuando éstas actúan indignamente. Al respecto, la posición de Tomás de Aquino es severa, como se evidencia en su defensa de la pena de muerte:

65 Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 52.

el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad [humana], es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás, según aquello del Sal 24,21: “El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas”; y en Prov 11,29 se dice: “El que es necio servirá al sabio”. Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues “peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño”, según afirma el Filósofo en *I Polit.* y en *VIII Ethic.*⁶⁶

De acuerdo con este texto, Tomás de Aquino sostiene que la dignidad humana puede decaer, lo cual resultaría矛盾的 si se parte de una dignidad absoluta. La solución que presenta Beuchot, esto es, la separación entre una dignidad esencial y una dignidad accidental en realidad no esclarece demasiado, pues la pretendida dignidad absoluta del ser humano se vuelve relativa en cuanto se pasa al campo de los actos humanos, el único en el que tiene sentido invocar la dignidad.

66 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tomo III, Parte Madrid, BAC, 1990, II-II (a), q. 64, a. 2, ad 3. El agregado entre corchetes es omitido en la traducción al castellano, sin embargo, está presente en el texto latino.

Todo ello revela que, por más que la noción de dignidad humana significara un salto respecto al concepto grecorromano, estas ideas pocas veces llegaron a tener aplicación práctica en la Edad Media, y ni siquiera se llevaron hasta sus últimas consecuencias desde el punto de vista teórico. Tal es el caso cuando se trataba el tema de la dignidad de la mujer. Se lee, por ejemplo, en Santo Tomás: ‘Y Gregorio dice: ‘En aquello en que no pecamos todos somos iguales’. Pero, por naturaleza, la mujer es inferior al hombre en dignidad y en poder. Pues ‘el agente es siempre más digno que el paciente’, como dice San Agustín’.⁶⁷ Esta concepción de la mujer es francamente contradictoria con la fundamentación teórica que desarrolla el aquinate. El sustento ontológico de la dignidad y la categoría de persona tenían que haber eliminado las distinciones de valor según el sexo. En la concepción aristotélica, donde la función y la capacidad dan lugar a tales distinciones, parece haber menos contradicciones que en la concepción tomista, para la cual el estatuto de persona comprende a toda la especie. Por tanto, vuelven a resultar útiles las palabras de Ernst Bloch, ya citadas anteriormente, quien indicaba que ninguno de estos pensadores se atrevió a confrontar sus teorías con la tradición. Para hacerlas corresponder encontraron algunos otros criterios de distinción dentro de la misma especie y, por consiguiente, nuevos criterios para establecer las distintas jerarquías y dignidades. Este es el caso de la mayor dignidad del agente sobre el paciente, con lo cual el padre sería más digno que el hijo, o el hombre -a partir del cual Dios creó a la mujer, según el dogma cristiano-

67 Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 92, a. 1.

sería más digno que la mujer. Otro criterio semejante es el del entendimiento, pero esta vez referido a los sexos. En los seres humanos, dice Santo Tomás,

hay operaciones vitales más dignas que la generación, a las que se ordena principalmente su misma vida, en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante el coito, de modo que por él resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la potencia masculina y la femenina, aunque a veces una esté en mayor proporción que la otra. Por su parte, el hombre se ordena a una operación vital más digna aún: entender. Por eso, en él era conveniente una mayor distinción de ambas potencias, de modo que la hembra fuese hecha separadamente del varón, y, sin embargo, se uniera carnalmente para la generación.⁶⁸

Consecuencia de esto es que la igualdad del género humano vuelve a derivar en desigualdad. El varón posee mayor dignidad que la mujer debido a que el primero tiene por finalidad el entendimiento, mientras que la segunda, la procreación. Sin embargo, esto no debe considerarse como un contenido esencial en el concepto cristiano de la dignidad, del mismo modo que la esclavitud no lo es del concepto grecorromano. Los contenidos esenciales del concepto cristiano de la dignidad son los que se han indicado: la noción de persona como fundamento

68 *Ibid.*, I, q. 92, a. 1.

ontológico, creación a imagen y semejanza de Dios, orden jerárquico de los seres y especies, racionalidad del ser humano, libre albedrío como consecuencia de la racionalidad, e igual dignidad entre los individuos de la especie.

Ahora bien, estos elementos han sido considerados desde distintas perspectivas según el momento histórico y el contexto. Durante el escolasticismo la perspectiva fue esencialmente estática, pero durante el Renacimiento fue tornándose dinámica. Con Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) se conservan los mismos elementos esenciales del concepto cristiano, pero ocurre un cambio en la manera de concebirlos, y esto, naturalmente, se debió a las numerosas y peculiares condiciones que se desarrollaron en Italia en los siglos XIV y XV. Entre tales condiciones vale mencionar el nacimiento del humanismo renacentista con su marcado afán de releer y reinterpretar la literatura de la antigüedad; la división política italiana en pequeños principados y los peculiares regímenes políticos que se dieron en ellos; el desarrollo de la conciencia de la individualidad, con sus respectivas expresiones y formaciones en la literatura con el género biográfico y confesional, y en la pintura con el retrato; el rechazo del escolasticismo medieval y el paulatino asentamiento de un espíritu laico; finalmente, la recuperación del cosmopolitismo y la conciencia de la amplitud y diversidad de lo humano.⁶⁹ Tales condiciones permitieron

69 Cfr. Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Editorial Iberia, 1985; Silvia Magnavacca, “Estudio preliminar”, en Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Ediciones Wignorad, 2008, cap. 1.

que, en Italia primero y luego en el resto de los países europeos, surgiera una nueva forma de concebir a la persona. Como señala Jacob Burckhardt, durante la Edad Media “Se había poseído siempre el concepto lógico de la humanidad, pero el Renacimiento conoció directamente el objeto”.⁷⁰ La humanidad dejó de ser, en consecuencia, una idea abstracta sin referente concreto, y la dignidad poco a poco fue volviéndose algo tangible que requería más que la mera fundamentación especulativa de la metafísica tomista.

El *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Giovanni Pico della Mirandola, no abandona en ningún modo los elementos esenciales contenidos en el concepto cristiano de la dignidad, sin embargo, los observa con nuevos ojos, los ojos renacentistas que comienzan a destacar al individuo por sobre la comunidad. El mirandolano sigue concibiendo la dignidad a la luz de la creación y la jerarquía entre las distintas naturalezas; sigue pensando que es por la comparación con las otras especies que puede destacarse la dignidad particular del ser humano:

finalmente -dice-, me parece haber comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda admiración; comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos.⁷¹

70 Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. 287.

71 Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, UNAM, 2003, p. 12.

La peculiaridad del enfoque de Pico della Mirandola es la originalidad de la mirada. También parte, como todos los filósofos cristianos, del dogma de la creación, pero en lugar de limitarse a reconocer la superioridad de la razón frente a los impulsos del cuerpo, destaca algo muy distinto: la particularidad del ser humano que consiste en reunir la naturaleza de todas las demás criaturas. Lo sorprendente del hombre es que puede elevarse hasta las más altas cimas mediante la razón, así como también puede bajar hasta los más profundos precipicios conducido por las pasiones corporales y los apetitos. Y justo en ello consiste su libertad y superioridad: es capaz de elegir. El famoso fragmento de Giovanni Pico della Mirandola se cita a continuación *in extenso*:

Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquel a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre así construido, obra de naturaleza indefinida, y habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí descritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a

cuyo poder te ha consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefieries. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas.⁷²

La dignidad del ser humano no radica, por consiguiente, en la racionalidad, por sí misma, sino en la posibilidad de hacer uso de ella libremente. El ángel también es racional, pero no elige, porque no puede más que regirse por la razón; por tanto, es mayor mérito el del ser humano. Pero consecuencia de esa libertad que reconoce Pico della Mirandola y que pone en el centro de la cuestión de la dignidad, es que pierde hasta cierto punto relevancia el estatuto ontológico que había asentado metafísicamente Tomás de Aquino. La dignidad del ser humano, si bien, está fijada de antemano por la posición que Dios le asignó, inmediatamente se vuelve dinámica por la libertad que le es inherente. El hombre es el único animal que puede abandonar su estatus y, en consecuencia, la dignidad vuelve a ser relativa a lo que él decida hacer consigo mismo. Por esta razón utiliza la metáfora del camaleón. El humano puede mutar y dar forma a su ser.⁷³

72 *Ibid.*, pp. 13-14.

73 El hombre “se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura.” *Ibid.*, p. 17.

¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el ateniense -en razón del aspecto cambiante y de esta naturaleza que se transforma a sí misma- cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo.⁷⁴

Es por esta capacidad para decidir sobre lo que es, que una nueva nota aparece en el concepto cristiano de la dignidad, una nueva nota que, como se verá en el siguiente apartado, apunta más bien hacia el concepto de dignidad que surgirá en la ilustración. Esta nota consiste en que una dignidad asentada en la libertad, tal como lo plantea Giovanni Pico della Mirandola, carece de sentido si se formula en abstracto. La dignidad debe tener de nuevo un asiento concreto, pues la dignidad de la persona, si depende de la libertad de esta persona concreta para actuar y ejercer su libertad, sólo puede antecederle parcialmente. Detrás de todo ello está el individuo; la dignidad de la especie es genérica, pero abstracta; para volverse concreta y real tiene que ser decidida por el individuo. De aquí que Pico della Mirandola advierta:

si ven ustedes a alguno entregado al vientre arrastrarse por el suelo como una serpiente no es hombre ese que ven, sino planta. Si hay alguien esclavo de los sentidos [...] no es un hombre lo que ven, sino una bestia. Si hay un filósofo que con recta razón discierne todas las cosas, venérenlo: es animal celeste, no terreno.⁷⁵

74 *Ibid.*, pp. 15-16.

75 *Ibid.*, pp. 16-17.

La diferencia con el aquinate es manifiesta. Éste pensaba que el hombre no podía perder su dignidad, sino sólo comportarse de manera indigna; en otras palabras, conservaba la dignidad esencial, pero decaía en su dignidad accidental. El mirandolano considera, en cambio, que la dignidad la pierde el ser humano en la medida en que se comporta como un ser inferior. Desde luego, siempre hay la posibilidad de recuperar la dignidad perdida, pero eso dependerá de la libre decisión que cada individuo concreto realice. “¡Oh suma libertad de Dios padre -exclama Pico della Mirandola-, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que deseé, ser lo que quiera!”⁷⁶

Sin duda, hay aquí una mezcla de los dos conceptos que se han expuesto hasta el momento. Por un lado, el grecorromano, que pone el acento en la persona y en los actos del individuo como fuente de la dignidad, aunque esa persona, ese individuo y esa dignidad están siempre subordinados al grupo, a la comunidad, a la familia. Por otro lado, el concepto cristiano, que se vuelve abstracto, pero que por su misma abstracción adquiere un alcance universal, aunque siempre condicionado por la fe en el dogma de la creación. La perspectiva desde la que planteó Pico della Mirandola su noción de la dignidad rescata al individuo, su libertad y sus acciones; mientras que conserva, por otro lado, la idea de un orden jerárquico de la creación de acuerdo con el cual el hombre ocupa una posición que determina su dignidad.

De acuerdo con lo que se ha visto en el desarrollo del presente apartado, existen ciertos rasgos esenciales en la

76 *Ibid.*, p. 15.

concepción cristiana de la dignidad desarrollada durante la Edad Media y el Renacimiento. Estos rasgos pueden reunirse dentro de un concepto al cual se ha denominado aquí *concepto cristiano de la dignidad*. Las características principales son la fundamentación ontológica de la dignidad sobre el concepto de persona; la fe en el dogma de la creación, de acuerdo con el cual el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios; la idea de un orden jerárquico en el reino de los seres; la racionalidad y la libertad como cualidades esenciales de la persona; finalmente, la igualdad de todos los seres humanos sobre la base de esas cualidades. Es cierto que el planteamiento de Giovanni Pico della Mirandola se aleja en algunos sentidos de estos elementos y, de hecho, adelanta aspectos que más tarde adquirieron plena madurez con la filosofía de la Ilustración, en especial, su acento en la libertad y la idea de que el hombre puede determinar, en alguna medida, su propia naturaleza o, incluso, su esencia. Pero, por otro lado, y a pesar del enfoque revolucionario de este filósofo, la base de la que parte no deja de ser la misma base teológica sobre la que se apoyaron sus antecesores. Es por esto último que su aportación se sigue considerando aquí como parte del desarrollo del concepto cristiano de la dignidad, el cual, por lo demás, no deja de ser indispensable para lo que en adelante se ha llegado a entender como dignidad humana.

LA EVOLUCIÓN DE LA DIGNIDAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO

LA MODERNIDAD ES EL MARCO HISTÓRICO en el que el concepto de dignidad recibe nuevos contenidos o, para decirlo con mayor precisión, desarrolla los contenidos del concepto cristiano hasta derivar en una nueva fundamentación de la dignidad humana. Es bien sabido que el máximo desarrollo ilustrado de este concepto se encuentra en aquél elaborado por Kant en sus obras sobre ética. A partir de tal conceptualización, la definición kantiana de la dignidad se volvió canónica y poco se ha agregado en los últimos doscientos años a dicho concepto. Ello no implica, sin embargo, que no haya otros filósofos que abordaron el tema antes y después de él, aunque lo hicieron sin aportar elementos que nos permitan considerar que se gestó con ellos un nuevo concepto. Es esto último lo que hay de particular y de sobresaliente en la aportación kantiana: construyó un nuevo concepto, es decir, mostró una perspectiva distinta desde la cual mirar esa noción tan esquiva.

Por otra parte, el concepto ilustrado kantiano, por alcanzar una máxima abstracción y generalidad, no sólo se convirtió en objeto de elogios y defensas, sino también de ataques y objeciones. El análisis de las posturas de los partidarios y de los detractores permite mostrar cómo coexistieron en la modernidad los dos conceptos anteriormente desarrollados, el grecorromano y el cristiano. Y esto es algo que hay que destacar: la construcción de nuevos conceptos no supuso el abandono de los anteriores. Así como la noción cristiana de la dignidad no borró del pensamiento y la mentalidad de los hombres de

cada época aquella raíz pagana que fue la *dignitas*, así tampoco la noción ilustrada ha desterrado del pensamiento moderno los conceptos grecorromano y cristiano. De hecho, algunas de las críticas al concepto ilustrado se originan en la confusión entre estos distintos conceptos.

Como se mencionó en el apartado anterior, Giovanni Pico della Mirandola postuló algunos contenidos del concepto de dignidad humana que apuntaban hacia un horizonte adecuado a lo que en esa época eran los gérmenes de la mentalidad y el espíritu modernos. Estos contenidos fueron los de la libertad individual concebida como una cualidad concreta, no abstracta, de la persona humana; la autodeterminación de la naturaleza y, por consiguiente, de la esencia; y la racionalidad como capacidad que permite decidir lo que se es. No obstante, estos contenidos coexisten con aquellos particulares del concepto cristiano, especialmente destacan la jerarquía en el orden de la creación y la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, entre los ya mencionados más arriba. No obstante, las ideas de Pico della Mirandola sobre la dignidad no tuvieron la influencia que quizás hubiera correspondido a la originalidad de su obra. Con toda seguridad, la temprana muerte del filósofo italiano a los 31 años determinó ese destino. De manera que los filósofos posteriores no sacaron las consecuencias que hubiera cabido obtener de sus tesis para el derecho, la política e incluso la antropología.

Por otro lado, aunque la idea de la dignidad humana estuvo presente en la llamada polémica sobre los naturales en el siglo XVI entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés

de Sepúlveda, los padres dominicos defendieron los derechos naturales de los pobladores de América fundamentándolos en su naturaleza humana y su dignidad inherente a partir de la filosofía artistotélico-tomista, razón por la cual el concepto de dignidad humana siguió siendo el cristiano. Lo que hay de valioso en el pensamiento de Francisco de Vitoria, Fray Bartolomé de las Casas y Domingo de Soto, no es tanto la originalidad de su pensamiento, sino la aplicación de los conceptos de la filosofía cristiana a un problema concreto, a saber, el trato injusto a los indígenas de América y la injusticia de la guerra de conquista. No obstante, en todo ello no hay un nuevo concepto de la dignidad humana, sino el comienzo de la concreción en el ámbito jurídico y político de una idea.

En 1651, es decir, cien años después de la polémica de los naturales, Thomas Hobbes escribió *Leviathan*. En esta obra se encuentra una definición de la dignidad que vuelve al concepto grecorromano y a la noción jurídica de la dignidad que se encontraba en las leyes de la época⁷⁷:

La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos, es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar a un hombre en un elevado precio es honrarle; en uno bajo, deshonrarle. Pero alto y bajo en

77 Sobre esto es interesante consultar las *Leyes de Indias*, donde el término “dignidad” siempre refiere al cargo y, en especial, al cargo dentro de la Iglesia, de modo que aun tras la polémica de los naturales la noción de la dignidad humana no tuvo cabido dentro de los ordenamientos jurídicos positivos de España y mucho menos de Inglaterra con su tradición del *common law*.

este caso deben ser comprendidos con relación al tipo que cada hombre se asigna a sí mismo.

La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan dignidad. Esta estimación de él por el Estado se comprende y expresa en cargos de mando, judicatura, empleos públicos, o en los nombres y títulos introducidos para distinguir semejantes valores.⁷⁸

Para Hobbes, la dignidad es el valor y el honor que es reconocido a la persona por el Estado. Permanece, por tanto, aquél sentido natural de la dignidad que se encuentra en el sentimiento y el pensamiento romano, el cual, como se aprecia, ha perdurado más tiempo de lo que parecería a una persona del siglo XXI, ya empapada del discurso de los derechos humanos y la igual dignidad de la persona. Hobbes seguía considerando que la dignidad es la estima pública fundada en el honor, la cual se expresa en el reconocimiento que el Estado otorga y reconoce el honor y la dignidad a través de los cargos públicos. Por otra parte, el nombramiento de tales cargos no corresponde, como es natural en la filosofía política hobbesiana, a un régimen democrático, sino a uno absolutista, pues la dignidad que es reconocida por el Estado obedece a un criterio aristocrático (“nombres y títulos”) o meritocrático (“cargos de mando, judicatura, empleos públicos”) y no a un criterio democrático, como sería la elección de los representantes, salvo en el momento primero del pacto social constituyente según las teorías

78 Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2001, p. 71.

contractualistas. La dignidad la confiere, por consecuencia, el soberano, esto es, la máxima dignidad en el Estado.

En la misma década en que Hobbes publicó en Inglaterra el *Leviatán*, en Francia Blaise Pascal escribió los *Pensamientos*. Sin embargo, esta obra quedó inconclusa y sólo se publicó póstumamente en 1669. En ella, Pascal dejó algunas pocas notas sobre la noción de dignidad. Aunque adoptó en sus últimos años de vida un fervor religioso, la idea de la dignidad que encontramos en su obra no refleja la presencia del concepto cristiano y, al contrario, aunque hace referencia al Dios del catolicismo, relativiza la dignidad del ser humano en función de sus actos, a la manera de Pico della Mirandola. “Toda la dignidad del hombre -escribe Pascal con un claro espíritu moderno- consiste en el pensamiento.”⁷⁹ Un eco de la filosofía cartesiana que distinguía entre sustancia extensa y sustancia pensante resuena aquí. A semejanza de Descartes, Pascal enaltece el pensamiento por sobre la existencia material. “No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad -dice Pascal-, sino en el arreglo de mi pensamiento. Yo no tendría ventajas en poseer tierras: por el espacio el universo comprende y me traga como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo a él.”⁸⁰ El cosmos, que se había ampliado para el hombre europeo gracias a los descubrimientos científicos astronómicos de la época, es concebido por Pascal como un espacio en el que la persona pierde todo su valor. Cada persona es un punto que no tiene

79 *Pensamientos*, 263. Blaise Pascal, *Pensamientos*, vol. I, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

80 *Ibid.*, 265.

ningún valor desde la perspectiva material ante la inmensidad del cosmos, de modo que vivir una vida apegada al criterio del valor de lo material rebaja la dignidad de los hombres, no por la mera posesión de un cuerpo, sino por creer que en ese cuerpo hay algún valor.

El hombre está visiblemente hecho para pensar; toda su dignidad y todo su mérito, y todo su deber es pensar como es preciso. Pero el orden del pensamiento es comenzar por sí, y por su autor, y su fin.

Mas ¿en qué piensa el mundo? Jamás en eso; sino en danzar, tocar el laúd, cantar, hacer versos, correr la sortija, etc., batirse, hacerse rey, sin pensar en lo que es ser rey y ser hombre.⁸¹

En consecuencia, la dignidad humana no es algo inherente a la persona; más bien ésta es la que tiene que hacer valer su dignidad a través del pensamiento. Se observa, pues, un alejamiento del concepto cristiano de la dignidad humana aun en un pensador cristiano. Esto permite constatar que en la filosofía moderna existió un permanente interés en torno al concepto de la dignidad.

La persistencia del concepto grecorromano de la dignidad igualmente se traslucen en dos pensadores del Siglo de las Luces: Thomas Paine y Friedrich Shiller. El primero emplea el sentido natural de la dignidad en los *Derechos del hombre* (1791), mientras que el segundo lo hace en *Sobre la*

81 *Ibid.*, 210.

gracia y la dignidad (1793). Aunque ambos planteamientos son posteriores al desarrollo kantiano del concepto ilustrado de la dignidad humana, se abordarán previamente debido a que siguieron conservando algunos contenidos del concepto grecorromano. Se abordan en seguida sin obedecer al orden cronológico de las obras.

El interés de Schiller por la dignidad tiene más que ver con el aspecto psicológico que con el filosófico, el político o el jurídico; desde esta perspectiva, distingue como cualidades complementarias de la persona a la gracia y a la dignidad, términos que dan título a su pequeño ensayo. Tanto una como otra son cualidades del carácter de la persona en su plena manifestación de humanidad. “Así como la gracia es la expresión de un alma bella -escribe-, la dignidad lo es de un carácter sublime.”⁸² Cuando una persona muestra belleza en su carácter se dice que tiene gracia; en cambio, cuando hay sublimidad en él, se dice que es una persona digna. Pero Shiller señala que ni una ni otra pueden ser absolutas en la persona. La gracia y la dignidad son, para decirlo en términos kantianos, postulados de la razón práctica: “Es verdad que al hombre le ha sido impuesto establecer un todo armónico y obrar con su total y plena humanidad. Pero esta belleza de carácter, el fruto más maduro de su humanidad, es sólo una idea a la que él puede con incesante vigilancia procurar ajustarse, pero que a pesar de

82 Friederich Schiller, “Sobre la gracia y la dignidad” en *Sobre la gracia y la dignidad, Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 47.

todos los esfuerzos nunca logra alcanzar por entero.”⁸³ En otras palabras, la dignidad y la gracia son ideas a las cuales la persona se acerca mediante el cultivo de su carácter, pero éste nunca será plenamente sublime o digno.

Ahora bien, ¿de qué manera se adquieren la gracia y la dignidad como rasgos de la personalidad? “La gracia reside... -continúa Shiller- en la libertad de los movimientos voluntarios; la dignidad, en el dominio de los involuntarios.”⁸⁴ Por tanto, “en la dignidad se legitima el sujeto como fuerza independiente; y al domeñar la voluntad lo licencioso de los movimientos involuntarios, pone de manifiesto que no hace más que admitir la libertad de los voluntarios.”⁸⁵ Así, al contrario de la concepción cristiana desarrollada en el pensamiento de Tomás de Aquino, la dignidad no tiene un fundamento ontológico. De hecho, el interés de Shiller está en desentrañar la conformación de la dignidad en la psique de la persona, no en su esencia o naturaleza. Por tal razón, profundiza en el concepto grecorromano de la dignidad mediante el análisis de su constitución como parte de la personalidad y no de la persona como ente abstracto y genérico. El modo de tratar la psicología de la persona tiene, sin embargo, una clara influencia clásica.⁸⁶ Para mostrar esto, baste decir que Shiller insiste en el dominio del instinto mediante la razón. Pero aun si su análisis

83 *Id.*

84 *Ibid.*, p. 55.

85 *Ibid.*, p. 58.

86 Michael Rosen da una buena explicación del contexto y el ambiente en el que Shiller escribe esta obra. Michael Rosen, *Dignidad: Su historia y significado*, México, Trillas, 2015, pp. 44ss.

psicológico continúa en el discurso de la psicología clásica previo al desarrollo de ésta como ciencia en los siglos XIX y XX, su enfoque es original porque busca explicar el lado interno de la dignidad humana, en lugar de su lado externo, su aspecto psicológico antes que su aspecto antropológico u ontológico. Por ello es posible decir que Shiller profundiza en el concepto grecorromano de la dignidad humana, explora la dimensión emocional de la dignidad, aun si es bajo categorías clásicas.

Para atraerse la estimación de un sentimiento noble, la cual puede serle procurada por un origen moral, la inclinación debe en todo momento aliarse a la dignidad. Por eso el amante exige dignidad del objeto de su pasión. Sólo la dignidad puede garantizarle que no ha sido la necesidad lo que impulsó hacia él, sino que lo eligió la libertad; que no se le deseó como cosa, sino que se le estimó como persona.⁸⁷

Finalmente, Shiller encuentra la dignidad en el control de las pasiones mediante la razón y, por consecuencia, en la manifestación de una verdadera libertad de la persona que no está sujeta a la mera determinación mediante los instintos y las pasiones. Algo que carece de libertad, un animal que se mueve impelido por los instintos y los deseos sin posibilidad de controlarlos voluntariamente, es decir, mediante la razón, es para Shiller una cosa, no una persona. La alusión a la filosofía kantiana es evidente, pero, debido al enfoque psicológico,

87 Loc. cit., p. 57.

Shiller no afirma la universalidad de la dignidad humana, como lo hace Kant. De nuevo, como en la antigüedad y a diferencia de la concepción cristiana, la dignidad no es inherente. “Si el fuerte quiere ser amado, deberá suavizar con la gracia su superioridad. Si el débil quiere que se le respete, deberá apoyar con la dignidad su impotencia.”⁸⁸ Como se ve en esta última idea, en la realidad no hay algo así como un respeto universal y absoluto a toda persona. El respeto, es cierto, es una actitud derivada de la dignidad personal, una actitud que, como se verá en el siguiente capítulo, es correlativa a la dignidad humana; no obstante, desde la perspectiva de las relaciones humanas, el respeto se gana y se pierde, se hace valer o no se hace valer. La dignidad que obliga al respeto de los otros hacia la propia persona no es una propiedad de ésta, sino una cualidad que se desarrolla a través de las acciones.

Por su parte, como revolucionario republicano que participó en la guerra de Independencia de los Estados Unidos y en la asamblea constituyente durante la Revolución francesa, Thomas Paine se pronuncia sobre la dignidad desde una perspectiva muy distinta a las de Hobbes, Pascal o Shiller, aunque, como ellos, asume el concepto grecorromano de la dignidad antes que el cristiano. Es probable, por otra parte, que desconociera la formulación kantiana sobre la dignidad, debido a que fueron contemporáneos, y Paine era más un pensador panfletario que un filósofo, más un político que un científico.

La superioridad del ser humano en la que radica su dignidad no parece ser para Paine una cuestión de orden

88 *Id.*

ontológico y religioso; se trata más bien de una superioridad que tiene su asiento en la impresión psicológica antes que en el orden cosmológico de la creación. “Cuando contemplo la natural dignidad del hombre -escribe-; cuando siento el honor y la felicidad de su carácter, me pongo irritado por el intento de gobernar a la humanidad a través de la fuerza y el fraude, como si todos los hombres fueran truhanes y tontos”.⁸⁹ La dignidad del hombre no es pues algo que se demuestra, sino algo que se siente. El sentimiento de la propia dignidad es el fundamento y origen de la dignidad de la persona. Pero Paine no limita este sentimiento a la propia persona, sino que lo extiende a la humanidad en general. La diferencia con la argumentación escolástica es evidente: para Paine no hace falta demostrar la dignidad humana, no es una cuestión de racionalidad, sino una cuestión de sentimiento y de conciencia de ese sentimiento. Sin dudad, este giro discursivo se debe, por un lado, a la intención polémica de los escritos de Paine, pero también a una nueva perspectiva que pone en el centro la individualidad -perspectiva que comparten los ilustrados y, más adelante, los románticos.

Ahora bien, si la dignidad no tiene un fundamento trascendente, entonces tiene su asiento, por un lado, en la personalidad y, por el otro, en la sociedad. Paine dirigió su crítica a la monarquía y al antiguo régimen estamental que distingüía a las personas por el linaje y el título. Ese antiguo régimen atentaba contra los derechos naturales de la humanidad, los

89 Thomas Paine, “Rights of Man”, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Great Britain, Oxford University Press, 1995, p. 121.

cuales “pertenece[n] al hombre por derecho de su existencia”.⁹⁰ De los derechos naturales y el contrato social, Paine deduce, como lo hicieron Locke y Rousseau, la libertad y la igualdad: por naturaleza los seres humanos son libres, por el contrato los ciudadanos se asumen como iguales. Los títulos nobiliarios, en la medida en que establecen diferencias antinaturales en las personas, carecen por consiguiente de fundamento. “Los títulos no son sino apodos, y todo apodo es un título”, dice Paine; y no sólo son apodos, además son una fuente de degradación de la misma persona: “la cosa [el título] es perfectamente inofensiva en sí misma, pero crea una especie de afectación en el carácter humano que lo degrada; en cosas que son importantes, reduce al hombre a un hombrecito, y lo hace pasar como mujer en aquellas que son irrelevantes. Habla de su lindo listón azul como una niña, y enseña su nueva jarretera como un niño.”⁹¹

Thomas Paine pensaba que la dignidad debía tener un nuevo fundamento en las repúblicas modernas que entonces comenzaban a conformarse. El fundamento de la dignidad no es la tradición ni la costumbre, sino la grandeza del carácter de cada individuo. La dignidad humana se funda así en las cualidades singulares de la persona, lo que recuerda aquella concepción de la dignidad de los filósofos griegos y romanos, aunque, a diferencia de éstos, Paine supone la natural libertad

90 *Ibid.*, p. 119.

91 *Ibid.*, p. 131. Como advierte el editor, el listón azul es el símbolo de la Orden de la Jarretera, la orden de caballería más importante de Gran Bretaña. Aún hoy las ceremonias de esta Orden se celebran con gran pompa y son objeto de gran atención de los medios de espectáculos, lo que refrenda el sarcasmo de Paine.

e igualdad de todos los seres humanos, no sólo las de los ciudadanos de la nación.

Los patriotas de Francia -afirma- han descubierto en buen momento que el rango y la dignidad en sociedad deben tener un nuevo fundamento. El viejo ha terminado por caer. Ahora debe tomar el fundamento sustancial del carácter, en vez del quimérico fundamento del título; y ellos han traído sus títulos al altar y han hecho con ellos una pira a la Razón.⁹²

Este rechazo de los títulos nobiliarios como signos de la dignidad se sustenta sobre la igualdad. Pese a que la relación entre estos dos valores ya había sido planteada en el concepto cristiano, hasta el siglo XVIII finalmente se plasmó en la abolición de un régimen que en los hechos resultaba contrario a ellos. Todos los hombres son iguales, sólo que esta dignidad e igualdad de los seres humanos quedó durante la baja Edad Media en mera abstracción y *flatus vocis*. Evidente muestra de ello fue la división social en estamentos y las grandes prerrogativas de los señores feudales. En tanto partidario de las revoluciones burguesas, Thomas Paine afirmó, quizás sin mucha conciencia del alcance teórico de su planteamiento, que la dignidad tenía que fundarse, no en una mera idea, tampoco en los títulos, sino en el carácter de las personas. Paine entiende por dignidad el honor, y en este sentido sigue apegado al concepto grecorromano, pero ese honor lo intenta asentar sobre la base de la igualdad social a través de la eliminación de los títulos nobiliarios. De hecho, el ataque de Paine pareciera

92 *Ibid.*, p. 133.

ser el eco lejano de los primeros cuestionamientos de sofistas como Licofrón al sistema de honores de la *polis*.⁹³ Su motivo era político, como muy probablemente también lo fue el de los sofistas. Por esto mismo, estaba fuera del interés de Paine dar cuenta del sentido ético de la dignidad. La perspectiva de Shiller fue sobre todo estética, la de Paine, política. El mérito de abordar la dignidad humana en la dimensión ética fue, en cambio, de Kant.

93 Ver *infra* 1.1.

EL DESARROLLO DEL CONCEPTO ILUSTRADO DE LA DIGNIDAD EN LA ÉTICA KANTIANA

IMMANUEL KANT ESCRIBIÓ la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en 1785, libro en que desarrolló el concepto de la dignidad humana que posteriormente fue adoptado por numerosos pensadores. No obstante, esta cuestión estuvo presente en él desde mucho antes. Ya desde *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, escrito en 1763, se había expresado sobre “el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana”.⁹⁴ Según Paul Arthur Schilpp, “Kant, como joven pietista, había sido formado en la idea del valor inherente a todo ser humano”,⁹⁵ de modo que, como se evidencia en cada una de las etapas de la filosofía kantiana, el concepto de la dignidad humana siempre estuvo presente para él. En las *Lecciones de ética*, libro que recoge los cursos impartidos por él en la década anterior al periodo crítico, hizo constantes alusiones al problema de la dignidad e incluso expresó ya con total claridad los contenidos esenciales del concepto ilustrado.

No obstante, fue hasta la *Fundamentación* que Kant logró construir sistemáticamente el valor de la dignidad dentro de su sistema ético. En esta obra se encuentra la construcción del concepto que tanto influjo ha tenido en los dos últimos siglos, tanto en filosofía como en derecho, y quizás no sea

94 Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE, 2004, Ak. II, 217.

95 Paul Arthur Schilpp, *La ética precrítica de Kant*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1997, p. 77.

exagerado decir que fue el primero en crear un sistema ético en el que la dignidad constituye uno de los fundamentos del comportamiento moral.

En las obras éticas del periodo crítico, Kant pretende establecer una fundamentación última, es decir, necesaria y universal de la moral. La filosofía moral de los pensadores de los siglos XVII y XVIII que rechazaron la metafísica aristotélico-tomista se había caracterizado por presentar dos posiciones: una, la racionalista, que continuaba fundándose en nociones metafísicas como la de Dios (Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff); la otra, la empirista, que se fundaba en la identificación de sentimientos primarios (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith). Kant rechaza las primeras por su dogmatismo y a las segundas por su ineludible contingencia. Con la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant había tomado distancia del “sueño dogmático de la razón” que caracterizaba a la metafísica de los racionalistas, pero también lo había hecho respecto del amenazante escepticismo derivado empirismo de Hume. Según Kant, la *Crítica de la razón pura* había demostrado cómo son posibles las matemáticas y la física como ciencias, pero a la vez había abierto el camino para una metafísica que ya no sería dogmática. La metafísica, concebida por Kant como filosofía especulativa y sistema de la razón pura, se divide en metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres: “la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura, en la que no se pone por fundamento ninguna antropología (ninguna condición empírica)”.⁹⁶ Así pues, en esta metafísica de las costumbres,

96 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario

pretendía establecer los fundamentos universales y necesarios de la ética a partir de una crítica de la razón práctica, lo cual suponía prescindir momentáneamente de las condiciones empíricas en el comportamiento moral.

Kant pensaba que tal fundamento necesario y universal de la moral no puede encontrarse en la experiencia debido a que todo lo que proviene de la experiencia es contingente. La necesidad y la universalidad de los conocimientos sobre la naturaleza, según había demostrado en la primera *Crítica*, provienen del entendimiento. En el ámbito de la práctica no es el entendimiento el que provee los conocimientos, sino la razón pura práctica.⁹⁷ Por esta razón, “la moral toda, que necesita de la antropología para su aplicación a los hombres, habrá de exponerse por completo primero independientemente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica”.⁹⁸ Pero además, la

Caimi, México, FCE, 2011, Ak. IV, B869.

97 Esta conclusión sólo la formula Kant hasta la *Crítica de la razón práctica*: “como en todos los preceptos de la razón pura práctica se trata sólo de la determinación de la voluntad, y no de las condiciones naturales (de la facultad práctica) para la ejecución de su fin, los conceptos prácticos a priori en relación con el principio supremo de la libertad devienen inmediatamente conocimientos y no necesitan esperar las intuiciones para tener significado, y ello por la importante razón de que ellos mismos producen la realidad de aquello a lo que se refieren (la intención de la voluntad), lo cual no sucede de ningún modo con los conceptos teóricos”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico por Dulce María Granja Castro, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001, Ak. V, 66.

98 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2000, p. 33.

causalidad que es objeto del conocimiento científico por cuanto ocurre según las leyes de la naturaleza, es una causalidad en la que no es posible la libertad humana. El conocimiento de los procesos fisiológicos y biológicos no nos permite entender la moralidad, pues tal perspectiva no toma en consideración el ámbito de la libertad humana.⁹⁹

Pues bien, la ética kantiana se asienta sobre el análisis de la razón práctica y sobre la idea de la libertad como hechos evidentes por sí mismos.¹⁰⁰ Pero justo por la ineludible realidad de que el ser humano es un ser racional y libre en la práctica, es posible asumir su moralidad. En realidad, Kant no se separa en este punto de la filosofía clásica, en la que el agente moral es tal también por su facultad racional y su aptitud para la libertad práctica. Sólo que a diferencia de los filósofos que le precedieron, Kant asume tal racionalidad y tal libertad independientemente de cualquier ente trascendente e intenta explicar el comportamiento moral sólo a través de los conceptos puros de la razón práctica y de la libertad. La racionalidad práctica implica tanto la libertad como la moralidad. Se trata, para Kant, de mostrar cómo es esto posible.

Ahora bien, que el hombre sea libre porque es racional implica dos ideas en la filosofía kantiana: por un lado, que la

99 Cfr. Francisco Contreras Peláez, “La libertad en el pensamiento de Kant”, en Gregorio Peces-Barba, *Historia de los derechos fundamentales*, tomo II, Siglo XVIII, vol. II, La filosofía de los derechos humanos, Madrid, Dykinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas Universidad Carlos III de Madrid, 2001, pp. 500, 505-506.

100 Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 31. Francisco Contreras Peláez, *loc. cit.*, pp. 503-504.

razón determina la voluntad¹⁰¹ y, por el otro, que el ser humano pertenece, por decirlo de alguna manera, a dos mundos, al mundo fenoménico (el de la experiencia) y al mundo nouménico (el inteligible). Esta última no significa que existan dos mundos a manera del platonismo o que a la manera del cartesianismo el ser humano sea dos sustancias (una racional y, otra, material), más bien significa que hay dos posibles perspectivas desde las cuales se puede considerar a los seres humanos, dos perspectivas que pareciera que son dos mundos y que, en cierto sentido, lo son: el mundo natural y el mundo inteligible. Para Kant no hay libertad en el mundo natural, pues éste es un mundo que se rige por las leyes de la naturaleza que son ineludibles y por las cuales estamos determinados en nuestras acciones; en cambio, en el mundo inteligible sí es posible la libertad. A través de la razón práctica es que el hombre puede unir ambos mundos al determinar por su propia libertad, originada en la razón, a la voluntad. La intención de Kant es, por tanto, explicar cómo ocurre tal determinación de la voluntad por la razón práctica, conservando la libertad a la vez que estableciendo principios universales y necesarios de la acción, principios que son vinculantes para la voluntad y en los cuales se asienta la moralidad.

101 “La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación -y, por tanto, el albedrío mismo- se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción”. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2008, p. 16, Ak., VI, 213.

El lazo entre la razón práctica y la voluntad es, paradójicamente, el deber.¹⁰² En apariencia este lazo es paradójico porque procede de la libertad, y se está tentado a pensar que la libertad y el deber son contradictorios. Esto quedará claro más adelante. Por lo pronto, baste con señalar esta relación para comprender por qué se considera que la ética kantiana es deontológica, esto es, una ética de los deberes y no de los fines (teleológica) o de la búsqueda de la felicidad (eudemonista). En todo caso, Kant considera que la razón se representa ciertos principios prácticos que, al aplicarse a la voluntad y regir las acciones, se manifiestan como deberes.

Surge entonces el problema metodológico de cómo hacer el análisis de tales deberes. De nuevo, aquí hay que volver al punto de partida ya mencionado de la filosofía pura, es decir, en términos kantianos, del análisis trascendental. El análisis de los deberes y principios prácticos concretos, bajo una perspectiva antropológica, no permite llegar a un fundamento universal y necesario de los deberes, porque el contenido o materia de la norma, sobre el que se asienta dicha perspectiva, es subjetivo. Por ello, “una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio

102 “La conciencia de una sumisión libre de la voluntad a la ley, pero unida con una coerción inevitable ejercida sobre todas las inclinaciones, pero sólo mediante la propia razón, es el respeto a la ley... La acción que según esta ley, con exclusión de todos los fundamentos determinantes que derivan de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama deber”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 79.

del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear.”¹⁰³

Así, pues, el fundamento objetivo no puede estar en el contenido de la norma, sino en la forma, esto es, en la manera en que los principios prácticos pueden aplicarse a la experiencia y, por ello, ser vinculantes para un ser moral. Pero justo porque tales principios no proceden de la experiencia tendrán que ser principios a priori, y puesto que esos principios además no se establecen por el mero análisis de algo que nos es dado, son sintéticos y agregan algo a la experiencia.¹⁰⁴ Así, por ejemplo, no se puede llegar a través de la mera experiencia al imperativo “no matarás” como una ley necesaria y universal. Una ley semejante, con tal contenido, no puede ser por ello a priori a pesar de que sea sintética. Tiene que haber, piensa Kant, un principio sintético a priori, pues sólo un principio semejante puede ser el fundamento objetivo para la determinación de la voluntad por la razón práctica. Tal principio es el imperativo categórico.

Por consiguiente, hay que considerar cómo fundamenta Kant el imperativo categórico para finalmente exponer las consecuencias de tal fundamentación para el concepto de la dignidad humana y en el desarrollo de la argumentación se comprenderá en qué consiste tal imperativo. Kant señala en la *Fundamentación* que el imperativo categórico es uno, pero que

103 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 25.

104 Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B10 ss. y *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 31.

puede expresarse de diversas formas.¹⁰⁵ En ese mismo texto Kant presenta tres maneras de formularlo. Cada una de ellas posee una función y sirve para desarrollar la fundamentación del imperativo categórico.¹⁰⁶ Las tres etapas que corresponden con las tres formulaciones son las siguientes: 1) donde se muestra la condición apodíctica del imperativo categórico y su aplicación a los deberes, lo cual concierne, según Kant, a la forma; 2) donde se fundamenta el imperativo categórico por un fin apodíctico, lo que concierne a la materia del imperativo; 3) donde se fundamenta la obligatoriedad apodíctica del imperativo categórico, lo que consiste en la “determinación integral” o sistema de las máximas.

105 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 49; John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 199ss.; Christine Korsgaard, “La fórmula de humanidad en Kant”, en *La creación del reino de los fines*, México, UNAM/Coordinación de Difusión Cultural, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2011, p. 221.

106 Christine Korsgaard, *loc. cit.*, p. 222.

La condición formal del imperativo categórico

Kant distingue distintos tipos de principios prácticos o normas. El imperativo categórico pertenece a uno de esos tipos por el simple hecho de ser un principio práctico y determinar como tal a la voluntad. Las normas varían según el sentido o la finalidad práctica. Así, si la actividad tiene un fin productivo como el de pescar, es preciso seguir ciertas reglas en el uso de la caña o de la red para poder realizar la pesca (a las reglas Kant les da también el nombre de imperativos técnicos); si la actividad tiene, por otro lado, la finalidad de conseguir la satisfacción del deseo de felicidad de una persona o de un grupo de personas, entonces la norma se denomina consejo (o imperativo pragmático) y se aconseja, por ejemplo, cómo tratar a los invitados a una fiesta para conseguir el disfrute y el placer del grupo; finalmente, si la norma es ineludible recibe el nombre de mandato (o ley) de la moralidad y entonces se tiene una ley moral que de manera absoluta prohíbe el robo.¹⁰⁷ Está claro que tanto las reglas como los consejos pueden no cumplirse, en cuyo caso sólo se fracasará en la consecución del fin, pero el mandato moral es obligatorio y no se dirige a un fin ulterior, por lo cual, su infracción implica una falta ética.

Por otra parte, los mandatos de la moralidad se distinguen, en cuanto principios prácticos, en máximas y en leyes prácticas. Estos principios “Son subjetivos o máximas si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o leyes prácticas si

107 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 36.

la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional.”¹⁰⁸ Esta última distinción es importante porque hay normas que sólo valen para un sujeto singular, mientras que hay otras que valen para todo sujeto racional.¹⁰⁹ La máxima incorpora condiciones subjetivas vinculadas a las condiciones empíricas de tal o cual sujeto, por ejemplo, asistir a la iglesia todos los domingos, guardar ayuno ciertos días del año, etc. En cambio, la ley es objetiva y, por ello, tiene la misma obligatoriedad con independencia del sujeto. Se comprende entonces por qué Kant intenta demostrar cómo son posibles las leyes morales.

Queda claro que ni las reglas ni los consejos pueden ser universales o necesarios. En cada época y en cada cultura han existido reglas y consejos que desaparecieron o generaron otros nuevos. Por tanto, es claro que ni son necesarios ni son universales. En términos kantianos, tales mandatos son asertóricos, es decir, relativos a hechos, y por ello reciben el nombre de imperativos hipotéticos. El fin de tales imperativos es la utilidad en general, es decir, el placer,

108 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 19; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 39, n.7.

109 Al respecto dice Kant: “un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un desplacer (condición que sólo puede ser conocida empíricamente y que no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales), puede servir ciertamente como máxima para el sujeto que la posee, pero no como ley (porque le falta la necesidad objetiva que debe ser conocida a priori), así que tal principio no puede proporcionar nunca una ley práctica”. *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 21-22.

el triunfo, la felicidad; pero en este campo de nuevo surge el problema de que lo placentero para uno no es placentero para otro, lo que produce felicidad en algunos no lo hace en otros, de modo que los imperativos hipotéticos tienen un carácter contingente y por ello no pueden ser el fundamento de una moral necesaria y universal.

Kant se propone concebir una norma práctica que sea apodíctica y que sea universal. Pero si se quiere que esa norma cumpla con dichas condiciones, habrá que prescindir de cualquier contenido concreto, por tanto, será formal y abstracta. Esto significa que la norma práctica universal sólo manda sobre la necesidad de que la máxima se conforme a la ley y, por consiguiente, de que, siendo subjetiva como máxima, se torne formalmente objetiva como ley.¹¹⁰ Una norma semejante es lo que Kant llama imperativo categórico, el cual se expresa de la siguiente manera en su primera formulación: “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.

De inmediato puede surgir la cuestión de cuál es el sentido de una norma que carezca de todo contenido y que sólo mande seguir una forma. En principio, el imperativo categórico permite, según Kant, determinar los deberes como leyes

110 “Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.” Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 39; *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 31.

objetivas; pero además no impide que adquiere algún contenido. El contenido, sin embargo, tiene que ser dado por la experiencia, y una vez que ocurre esto, es posible aplicar a tal contenido la fórmula del imperativo categórico. La aplicación del imperativo para determinar las máximas como leyes y como deberes recibe el nombre de procedimiento o prueba del imperativo categórico. En todo caso, atender al imperativo implica seguir un procedimiento, que es el de probar si la máxima, que posee un contenido concreto, podría ser una ley universal.

Sólo se tomará uno de los ejemplos con los que Kant muestra la operación del imperativo. Kant supone una persona que se encuentra en grandes carencias y solicita un préstamo. Sabe, no obstante, que el préstamo que reciba no lo podrá pagar. Su máxima será la siguiente: “cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca”.¹¹¹ Este principio quizás sea concorde con el bienestar personal pues sacará a la persona de la condición de penuria en la que se encuentra. Pero se pregunta Kant: “¿es lícito?” Para saber si esta máxima es lícita en el mundo moral, se tendrá que aplicar la prueba del imperativo categórico y entonces preguntarse si la máxima de la acción que puede ser, en este caso, “hacer promesas que no cumplirás” o “no pagar las deudas”, podría convertirse en una ley universal de la naturaleza. Una vez que se hace la prueba, el resultado, piensa Kant, será que nos daremos cuenta de que la máxima es contradictoria cuando se intenta hacerla una ley universal,

111 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 40.

pues “la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse”.¹¹² En este caso, es evidente que la máxima de la acción no podría convertirse en ley universal, pues si todos actuaran según dicha ley ni siquiera tendría sentido prometer algo ya que todos sabrían que se trata de promesas falsas. La máxima se revela contradictoria una vez que se ha aplicado la prueba o test del imperativo categórico.

Así, la primera forma que adquiere el imperativo categórico sólo indica que para que la ley moral sea verdadera ley tiene que ser universal; la única manera de que sea universal es que se aplique siempre; y como se aplica siempre, es necesaria. Ahora bien, una ley semejante no puede ser contradictoria formalmente; por tanto, si no resulta contradictoria entonces es válida. Una máxima que resista el procedimiento del imperativo categórico no puede ser contradictoria, pero además es necesaria y universal. Como Kant además define el deber como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”, la máxima no sólo se convierte en una ley objetiva, sino también en un deber.

Aunque no se profundice en la división kantiana de los deberes, es necesario decir algo al respecto. Según Kant, hay dos tipos de deberes: deberes estrictos y deberes amplios. Los deberes estrictos son ineludibles porque suponen una contradicción en el pensamiento cuando se aplica la prueba del imperativo. Los deberes amplios no son contradictorios al

112 *Id.*

pensarlos, pero son contradictorios con la voluntad cuando se aplica la prueba. Por otro lado, los deberes pueden ser para con uno mismo o para con los demás, de modo que se pueden dividir en: deberes estrictos para con uno mismo, deberes estrictos para con los demás, deberes amplios para con uno mismo, deberes amplios para con los demás. El ejemplo que se describió arriba sobre las promesas caería dentro de los deberes estrictos para con los demás, pues, en primer lugar, es estricto en la medida en que la máxima de prometer falsamente el pago de una deuda sería contradictoria incluso por sólo pensarlo, y, en segundo lugar, sería para con los demás puesto que refiere a una acción que afecta a terceros.

Hasta aquí, Kant sólo ha mostrado la forma que debería tener una ley práctica universal y necesaria y la manera en que se aplicaría como deber, es decir, la manera en que tendría una forma de obligatoriedad. El sentido de la primera formulación del imperativo categórico es mostrar cómo es que el imperativo categórico es un deber objetivo. Sin embargo, no ha demostrado a priori que tal imperativo existe ni el modo en que obliga a la persona.¹¹³

113 La conclusión de esta primera etapa la expresa el mismo Kant como sigue: “Así, pues, hemos llegado, por lo menos, a este resultado: que, si el deber es un concepto que debe contener significación y legislación real sobre nuestras acciones, no puede expresarse más que en imperativos categóricos y de ningún modo en imperativos hipotéticos. También tenemos –y no es poco-expuesto claramente y determinadamente, para cualquier uso, el contenido del imperativo categórico que debiera encerrar el principio de todo deber –si tal hubiere–. Pero no hemos llegado aún al punto de poder demostrar a priori que tal imperativo existe, que hay una ley práctica que manda por sí, absolutamente y sin ningún resorte impulsivo, y que la obediencia a esa ley

La condición material del imperativo categórico

Como toda acción tiene una finalidad, Kant considera el imperativo desde la perspectiva de los fines. Desde tal perspectiva surge una nueva formulación del imperativo categórico, la cual se dirige a fundamentar su existencia, pues no basta la forma del imperativo, es decir, el modo necesario de aplicarlo, sino que debe tener un cierto contenido y, justamente, el contenido de las normas prácticas es el fin. Si el fin es necesario y existe por sí mismo, entonces la norma tiene que existir como consecuencia. Por consiguiente, hay que considerar a qué tipo de fines se dirige el imperativo categórico.

Una vez más, lo determinante es la necesidad. Los imperativos hipotéticos son mandatos para fines contingentes; en cambio, el imperativo categórico sólo puede fundarse en un fin necesario, esto es, en algo que sea un fin en sí mismo y en consecuencia sea absoluto: “suponiendo -dice Kant- que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica”.¹¹⁴

De acuerdo con Kant, algo que es un fin en sí mismo es algo que posee un valor absoluto. Y si se pregunta ¿qué podría ser un fin en sí mismo?, Kant considera que no podría ser aquello que determinan las “inclinaciones”, es decir, los deseos,

es deber.” *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 42.

114 *Ibid.*, p. 44.

pues de nueva cuenta se caería en que para algunos es un fin en sí mismo el ejercicio, para otros el enriquecimiento, para otros más cierto tipo de placer, etc. Los deseos determinan ciertos fines, pero no aquello que es fin por sí mismo, sino para algo más. ¿Qué valdría un gimnasio si no se desea ejercitarse?, ¿qué valor tendría el ejercicio si no se deseara una buena condición física?, y así sucesivamente. Lo mismo ocurre para todos los objetos materiales e incluso, en la consideración de Kant, los animales no racionales. Un borrego sólo tiene para el pastor un fin relativo, pues no vale más que en la medida en que pueda intercambiarlo, venderlo o comerlo. En pocas palabras, los seres no racionales son todos parcial o relativamente fines, lo que quiere decir que siempre cabe utilizarlos como medios para algo más, para un fin ulterior. Los fines que a la vez pueden ser medios no son fines en sentido absoluto y, puesto que son objeto de uso o medios para algo más, dice Kant, “se llaman cosas”.¹¹⁵

Ahora bien, algo que es un fin en sí mismo es algo que posee un valor absoluto. ¿Qué seres entonces son fines en sí mismos? Kant responde que los seres racionales, esto es, las personas: “los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)”.¹¹⁶

115 Cosa, del latín *causa*.

116 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 44.

No obstante, con esto no se ha explicado nada todavía, pues sólo se apela a una mera intuición, la de que los seres racionales son fines en sí mismos. Cabe preguntar, ¿por qué es así?, ¿por qué la racionalidad determina que un ser sea fin en sí mismo? En cierto modo, la respuesta es simple: el ser racional es un fin en sí mismo porque él se representa a sí mismo como un fin. Los animales no racionales no pueden ser fines en sí mismo porque, al no fijarse consciente y razonablemente objetivos y fines, no se conciben a sí mismos como tales.¹¹⁷ En cambio, las personas no se conciben a sí mismas como medios o como cosas, sino que se representan a las cosas como medios para satisfacer sus deseos personales. Sólo los seres racionales actúan conforme a fines, pero además el fin frente al que todos los otros fines pueden convertirse en medios es la propia persona.

Sin embargo, planteada de este modo, la respuesta es subjetiva, ya que cada ser racional comprende que en su caso singular él se considera a sí mismo como un fin absoluto. Todos los otros seres valdrían para él como medios, pero, sobre todo, él igualmente valdría para otros seres racionales como medio, de modo que el principio del valor absoluto de la persona sería sólo subjetivo y esto no conduciría a un “principio práctico supremo” como el que Kant intenta fundamentar.

Para que sea objetivo el principio del valor absoluto tiene que ser extensivo a todo ser racional. Este paso tampoco es difícil, pues si un ser racional es capaz de representarse su existencia como un fin en sí mismo, no habría por qué no

117 Christine Korsgaard, “La fórmula de la humanidad de Kant”, en *op. cit.*, p. 227.

concluir que todos los otros seres racionales se representan su propia existencia como un fin en sí. Pero si, entonces, no es sólo un ser racional el que se representa de tal modo su existencia, sino todos los seres racionales por igual, entonces el principio deja de ser subjetivo para alcanzar objetividad. El fundamento de este principio, dice Kant, es el siguiente: “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo” o, expresado de otra manera, la humanidad existe como fin en sí misma.

Finalmente, Kant expresa la segunda formulación del imperativo categórico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. Del mismo modo que la primera formulación del imperativo categórico, esta segunda también funciona como una prueba a la que se le puede denominar “prueba de la dignidad”. En ella está contenida la definición que más adelante da Kant del concepto de la dignidad, a saber, la idea de que algo que es un fin en sí mismo posee valor absoluto y, por tanto, es digno y merece respeto.

De este modo, queda demostrada la existencia a priori del imperativo categórico, pues por la mera rationalidad de la persona se establece un fin universal y necesario, por tanto, no proveniente de la experiencia. El imperativo categórico es posible si hay un fin semejante, pues de lo contrario, carecería de materia. Así pues, Para Kant cualquier ser racional, por el mero hecho de ser racional, es, en tanto que fin, condición necesaria y suficiente para que exista un imperativo categórico como fundamento objetivo de la moralidad.

La condición de factibilidad del imperativo categórico

Hasta aquí se ha indicado cómo el imperativo es apodíctico y se aplica a deberes; luego, cómo es posible a priori y cómo es que posee un fin igualmente apodíctico y objetivo. Falta mostrar cómo un imperativo semejante puede obligar a la voluntad. La cuestión es entonces, ¿por qué una persona debería obedecer al mandato del imperativo categórico una vez que se aplica el procedimiento para evaluar la legitimidad de un acto? La respuesta a tal pregunta no está en lo dicho hasta ahora, es decir, no basta que un acto sea representado como deber ni tampoco basta que el imperativo exista, porque incluso si existiera, ¿por qué debería una persona cualquiera obedecerlo? Una respuesta puede ser por la aplicación de la prueba, pero tal aplicación sólo vale para la razón teórica no para la práctica, no para la voluntad. La tercera formulación del imperativo se refiere, por consiguiente, a la voluntad.

Como se vio más arriba, Kant define a la voluntad como la facultad de desear, y la concibe de un modo racionalista: “la voluntad -escribe- es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno”.¹¹⁸ Esto se puede prestar a confusión debido a que parece que Kant está diciendo que la voluntad siempre actúa conforme a la razón. Sin embargo, no es esto lo que quiere decir. Para Kant, una voluntad buena, es decir, absolutamente buena, una “voluntad santa” o, como expresa en la *Metafísica de las costumbres*, “pura”, sería idealmente una voluntad que siempre actuara conforme a la razón. El

118 Fundamentación de la metafísica de las costumbres, p. 34.

problema es que el ser humano no posee semejante voluntad. El hombre no actúa siempre conforme con la razón; al contrario, el mandato de la razón y los deseos de la voluntad se oponen a cada instante, y casi siempre triunfan las pulsiones sobre las consideraciones racionales. Pero Kant piensa que en ello no hay verdadera moralidad, sino mero instinto. La voluntad debe ser constreñida en un mundo moral. No obstante, la permanente lucha entre los apetitos y la razón en el ser humano no impide pensar en una voluntad completamente buena. ¿Cómo sería una voluntad santa?, sería una voluntad que siempre actuara conforme a la razón práctica y los imperativos categóricos que ella establece, es decir, conforme a los deberes. Kant cree que es tal ideal el que debe tenerse en mente cuando se quiere fundamentar un principio práctico que sea universal. Sin embargo, paradójicamente, una voluntad santa implicaría el fin de la moralidad, pues en ella la moral sería el modo natural de actuar. En otras palabras, los deberes y las normas desaparecerían: “el ‘deber ser’ no tiene aquí lugar adecuado, porque el querer ya de suyo coincide necesariamente con la ley”.¹¹⁹

Desde esta perspectiva la voluntad es sinónimo de razón práctica. Por ello, la razón y la voluntad se implican una a la otra, al menos desde el punto de vista de una moral perfecta. Un ser racional no podría sin voluntad establecer normas para conseguir fines, y esto por dos razones: en primer lugar, porque la voluntad establece los fines -si lo hace independientemente de la razón son fines contingentes, y si lo hace siguiendo a la

119 *Ibid.*, p. 35.

razón entonces son necesarios;-; en segundo lugar, porque incluso la ley misma que da la razón tiene que ser expresada como una manifestación de la voluntad. En otras palabras, la voluntad tiene que desear establecer la ley.

A partir de aquí, Kant sigue un razonamiento que tiene una fuerte influencia de Rousseau. La razón práctica es la que establece las leyes, pero esto significa que es la voluntad la que determina la norma moral por mediación de la razón. Ahora bien, esto podría ocurrir de dos maneras: una es que una voluntad externa establezca la ley, en cuyo caso hay heteronomía; la otra es que la propia voluntad lo haga, con lo cual hay autonomía de la voluntad. Las leyes morales son de este segundo tipo, pues no tiene valor moral un acto que se hace por temor al castigo, por incapacidad o, para decirlo, en términos llanos, por la fuerza. Un verdadero acto moral tiene que ser voluntario. Así, por ejemplo, no robar porque hay cámaras de seguridad y es imposible evitar la captura, no sería en modo alguno un acto moral; en cambio, no robar incluso cuando es posible hacerlo, ese sí es en estricto sentido un acto moral. La voluntad del ser racional es, por consiguiente, autónoma.

Ahora bien, puesto que todo ser racional es capaz de partir de la misma forma (según la primera formulación del imperativo categórico) y del mismo fin (según la segunda formulación), como principios morales, entonces también puede representarse las mismas leyes morales. De ello se sigue, según Kant que es posible para todos los seres racionales un sistema de leyes comunes. ¿Qué es un “sistema de leyes comunes”? Un sistema de leyes es una legislación, y ésta implica

que existe un reino al que rige. De aquí la idea de Kant de que todo ser racional posee una voluntad legisladora, pues, cuando menos posee la capacidad y la autoridad para darse leyes a sí misma y, en consecuencia, ser autónoma y soberana. “Por reino -escribe Kant- entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes.”¹²⁰

Por otro lado, puesto que “las leyes determinan los fines según su validez universal” y como los fines son a priori y prescinden por ello de cualquier fin contingente, Kant considera que es posible suponer un reino de todos los fines, esto es, un reino en el que el fin sea siempre la persona. Claro está que tal reino de los fines es una abstracción pues, en principio, elimina cualquier fin con un contenido contingente y privado, además, pensarlo requiere prescindir “de las diferencias personales de los seres racionales”. Por ello, Kant mismo señala que el reino de los fines es un mero ideal, es decir, pertenece al mundo inteligible.¹²¹ Debido a su carácter ideal, el reino de los fines está

120 *Ibid.*, p. 47.

121 Sobre el reino de los fines, comenta Ernst Cassirer: “el orden de los medios coincide con el orden de las cosas naturales, mientras que el orden de los fines se equipara al de las ‘inteligencias’ puras, determinadas por sí mismas. El concepto de cualquier ser racional, que necesariamente debe considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como un ente que dicta leyes generales, para enjuiciarse con arreglo a ellas a sí mismo y enjuiciar sus actos, conduce directamente al concepto correlativo de una comunidad de seres racionales dentro de un ‘reino de los fines’... (aunque claro está que solamente en cuanto ideal). En él no rige ya el precio de las cosas que solamente sirven como medios para otro fin que se tiende a alcanzar y cuyo valor surge y consiste exclusivamente en este carácter indirecto, sino la dignidad que cada sujeto se atribuye a sí mismo por el hecho de concebirse

integrado por todos los seres racionales, pues todo ser racional puede ser en él legislador.

Ahora puede comprenderse la tercera formulación del imperativo categórico: obra de tal modo “que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora”.¹²² Como se puede observar, la tercera forma del imperativo categórico explica, finalmente, cómo es que el imperativo obliga a una voluntad. El imperativo obliga porque es la misma voluntad legisladora la que, por su autonomía, establece el imperativo. Es contradictorio que una voluntad que establece una máxima no actúe conforme a ella. “La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia [sic.], y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora).”¹²³ Además, agrega Kant, una voluntad legisladora universal “no puede, en tanto que lo es, depender de interés alguno; pues tal voluntad dependiente necesitaría ella misma de otra ley que limitase el interés de su egoísmo a la condición de valer por ley universal.”¹²⁴

Se comprende, por otro lado, por qué se había indicado más arriba que el planteamiento de Kant tenía una fuerte influencia de Rousseau. Al igual que Rousseau, Kant sostiene

como autor de su determinación de voluntad individual y general al mismo tiempo.” Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1993, p. 293.

122 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 48.

123 *Ibid.*, p. 46.

124 *Id.*

la libertad inherente de todo ser humano. Este planteamiento lo lleva a enfrentar el problema clásico de cómo puede haber libertad si hay constricción. ¿Se puede ser libre obedeciendo las leyes? Rousseau en el plano político y Kant en el plano moral responden que sí, a condición de que uno mismo establezca esas leyes. Si es la propia voluntad que, actuando libremente, decide conforme a la razón establecer una ley, entonces las acciones conforme a ella son acciones libres.

Los contenidos del concepto kantiano de la dignidad humana

Ahora es posible comprender con mayor claridad cómo llega Kant a su famosa definición de la dignidad humana y realizar un análisis más detallado del concepto y sus consecuencias en la práctica. Aunque el concepto kantiano es bien conocido en el ámbito del derecho, al grado que órganos constitucionales de justicia alrededor del mundo lo han invocado en sus resoluciones, hay aspectos de su fundamentación que a menudo se pasan por alto. Por esta razón es preciso analizar el modo en que Kant fundamenta y construye este concepto.

Las bases para tal construcción las encontramos en el proceso argumentativo recién expuesto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En las tres formulaciones del imperativo categórico, y en especial en la segunda, están todos los elementos para llegar al concepto de la dignidad humana. La segunda formulación del imperativo es, de hecho, el modo normativo de expresar la dignidad humana, pero no su definición o su concepto. Éste último se desprende, sin embargo, tanto de los argumentos con que sostiene tal formulación como de la

formulación misma. No obstante, el concepto al que llega Kant por este medio es abstracto y apodíctico, es decir, meramente ideal; prescinde de consideraciones empíricas y concretas. Si bien esto no es necesariamente un defecto, pues obedece al método crítico trascendental con el que procede, sí es en cambio algo que merece la consideración de quienes hacen uso de tal concepto en la ética, la moral o el derecho.

Atendiendo a múltiples pasajes de Kant, tanto de las *Lecciones de ética*, de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de *La metafísica de las costumbres*, hay razones suficientes para analizar la oposición entre el carácter apodíctico y las formulaciones asertóricas del concepto de dignidad, y considerarlo con mayor detenimiento. En varios lugares Kant hace planteamientos que parecen contraponerse al contenido de la dignidad por él enarbolido. ¿Se debe esto a una contradicción en su teoría, a un vacío, a una falla argumentativa o a una lectura superficial y poco profunda de sus ideas? Como se había señalado, Kant pretendía llegar a leyes prácticas con validez universal y necesidad lógica; pensaba que sólo mediante una demostración semejante podría encontrarse el fundamento último de la ética. Por tal razón, puso en suspenso las perspectivas empiristas, pragmáticas y hedonistas, esto es, las perspectivas de las éticas sustantivas y teleológicas, para asumir en principio un punto de vista formalista. De esta manera evitaba lo contingente y el relativismo que se deriva de ello.

No obstante, hay pasajes de *La metafísica de las costumbres* que indican que esta concepción abstracta, centrada en la necesidad formal, no fue la única perspectiva considerada por

Kant en su idea de la dignidad humana. En efecto, la dignidad humana, la cual se funda en el mundo nouménico, debe tener aplicación práctica en el ámbito fenoménico. Pero el tránsito de la idea al hecho no está libre de contradicciones. Es aquí donde surgen la mayoría de las dificultades de aplicar el valor de la dignidad humana en el campo del derecho, de la ética y, en general, de la vida cotidiana. En otras palabras, ¿cómo es posible que una persona trate con respeto a todos los seres humanos, considerándolos siempre como fines en sí mismos? Kant sabía de estas dificultades y tomó desde la *Fundamentación* ciertas precauciones, como, por ejemplo, la que está contenida en la segunda formulación del imperativo categórico. Éste dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. Se advierte que Kant tuvo el cuidado de decir “siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. El imperativo no prohíbe el trato de las personas como medios, lo cual resultaría imposible; en cambio, sólo manda nunca dejar de tratar a la persona también como un fin. Es decir, manda no olvidar que las personas son fines en sí mismos, aunque en muchas ocasiones tratadas sean como medios para un fin o un interés particular.

Para ahondar en esta problemática hay que exponer la fundamentación kantiana del concepto de dignidad que, como se dijo, encuentra todos los instrumentos necesarios en la teoría de los imperativos y, en especial, en la exposición de la segunda formulación del imperativo categórico. Cuando menos en esta última aparece expresada como concepto. “En el reino de los

fines -escribe Kant- todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, esto tiene una dignidad.”¹²⁵ De esta manera Kant logra dar con la esencia de la idea de lo que es digno. Antes de él, la dignidad era concebida como una relación con algo externo. Así, en la noción grecorromana, dignidad es relación de superioridad entre las personas, pero como se trataba de una superioridad relativa a las acciones y al *pathos*, tenía un origen interno, aunque perentorio. Para la noción cristiana, la dignidad es relación de superioridad en el orden de la creación o entre las especies, por tanto, deja de ser accidental para volverse esencial y necesaria, pese a que esta esencia toma la forma paradójica de algo externo, esto es, de algo que es impuesto desde fuera por un ser trascendente y no constituido por el yo. Finalmente, las nociones modernas de la libertad y la racionalidad -y, en consecuencia, las mutaciones sufridas en su práctica y en su concepción-, permiten concebir la dignidad como una relación interna a la vez que necesaria. Es esto lo que Kant capta y sintetiza en su definición. En la noción ilustrada, *dignidad es relación de la persona consigo misma*; es el fin que se concibe a sí mismo como fin y, en consecuencia, es incondicionado. Así, se suprime toda condicionalidad de la dignidad. Digno es aquello que no depende de nada para ser lo que es. En el fondo esta es la fuente última de la dignidad cristiana, pues Dios es aquello que simplemente es sin relación a algo más. Kant suspende, pues, la apelación a un Dios y centra

125 Id.

su fundamentación en el agente moral. De esta definición kantiana de la dignidad humana sólo hay un paso para llegar a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, pues se abre el camino para la absoluta autoafirmación del valor de lo humano.

Ahora bien, lo que hace que una persona sea fin en sí mismo no le viene de fuera, piensa Kant, sino de sí misma, y esto no de un modo contingente; es su capacidad racional para determinarse a sí mismo como un fin lo que le hace ser un fin, y esto es ineludible para todo ser racional, de modo que su dignidad le es inherente. Esto conlleva que su valor como persona no es relativo, sino absoluto, pues tal valor no surge de la relación o comparación con algo más, sino que emerge de sí misma.

Se comprende, pues, que Kant conciba como términos contradictorios a la dignidad y al precio. Este último siempre se define con relación a algo, a un objeto por el cual puede ser intercambiado. Por eso mismo es sólo un medio para algo más. Lo que tiene precio no tiene dignidad y viceversa. Las consecuencias de este planteamiento son muy importantes para el análisis de una gran diversidad de fenómenos sociales, como el de las condiciones laborales de los trabajadores, la trata de personas y la esclavitud, los desplazados, los prisioneros de guerra, las víctimas del terrorismo o el secuestro. Evidentemente, la consideración de la dignidad humana en todos estos fenómenos tiene implicaciones para la concepción de la justicia. Por otro lado, bajo esta mirada también es evidente lo alejados que han llegado a estar el sentido de la dignidad grecorromana y el de la ilustrada: la primera deja abierta la puerta para que el uso del

otro sea considerado como signo de superioridad y de dignidad, mientras que la segunda pretende proscribir tal posibilidad.

Veamos, pues, cómo cabe interpretar la fundamentación kantiana de la dignidad humana, esto es, el modo en que sustenta la idea de que el ser humano es un fin en sí mismo. Por fortuna, Kant es claro al respecto: *el fundamento de la dignidad es la autonomía*.¹²⁶ Ahora bien, aunque afirma explícitamente que la dignidad comienza por la autonomía moral, la forma en que lo explica no es simple. La autonomía trae consigo, como se ha visto arriba, una serie de conceptos e implicaciones en la argumentación kantiana del imperativo, y tales implicaciones requieren algunas precisiones si se quiere evitar las contradicciones que parecen derivarse de ciertas afirmaciones que hace el mismo Kant y que se tratarán más adelante. Por otro lado, Kant atribuye dignidad no sólo a la persona, sino además a la legislación, a la moralidad y a la humanidad: “la legislación misma, que determina todo valor, debe por eso justamente tener una dignidad”;¹²⁷ “la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad”.¹²⁸ Hay que preguntar, en consecuencia, ¿por qué extiende Kant la dignidad a estos conceptos?

Para responder a ello, conviene primero cuestionar ¿por qué la dignidad humana se fundamenta en la autonomía? Ya es significativo el hecho de que no es la mera libertad, sino una forma de ésta, la autonomía, la que constituye el fundamento

126 *Ibid.*, p. 49.

127 *Id.*

128 *Ibid.*, p. 48.

de la dignidad. Por otra parte, debido a que el concepto de autonomía lo explica Kant en relación con la formulación del tercer imperativo categórico, la fundamentación de la dignidad se encuentra en el vínculo conceptual entre la segunda formulación y la tercera. La libertad por sí misma no es suficiente para fundamentar la dignidad humana al menos por dos razones: desde una perspectiva meramente externa, porque sería un fundamento contingente y no trascendental en la medida en que la acción libre puede resultar en acciones indignas; desde la perspectiva interna o inmanente, en primer lugar, porque la libertad sólo indica la independencia de las determinaciones del mundo natural, en lo cual no hay estrictamente dignidad; en segundo lugar, porque el contenido de la libertad por sí mismo no permite resolver la contradicción de la obligación, es decir, la cuestión de ser libre obedeciendo leyes. La autonomía, en tanto forma que toma la libertad, evita tales escollos.

Mientras la libertad sólo indica en principio la ausencia de impedimento y, por tanto, tiene un sentido negativo (libertad negativa), la autonomía tiene un sentido positivo. De acuerdo con la distinción entre mundo nouménico y mundo fenoménico, el individuo humano carece de una libertad plena, pues en la medida en que participa del segundo está condicionado por causas naturales, por impulsos, por pasiones, etc. La noción de libertad implica al agente en ambos mundos, cosa que no sucede con la noción de autonomía. Pero, puesto que la libertad puede ser interna o externa, positiva o negativa, la consecuencia de ello es que la dignidad, como valor de lo que es fin en sí mismo y, en consecuencia, absoluto, no puede tener su fundamento

último en la mera libertad. En otras palabras, la libertad es en un primer momento un concepto problemático y, por ello, inapropiado para fundamentar la dignidad humana.¹²⁹ Para esto último se requiere una condición que satisfaga el criterio de la apodicticidad, que Kant encuentra finalmente en la autonomía.

Si bien, autonomía y libertad se implican mutuamente, la primera da lugar a la necesidad porque es la libertad según la racionalidad. Para clarificar esto hay que contrastar la autonomía kantiana con la libertad en sentido hobbesiano. Para Hobbes la libertad es “la ausencia de impedimentos externos”.¹³⁰ La acción libre depende, pues, de factores contingentes y accidentales. Aquí la libertad es poder, pero ese poder está condicionado por algo externo al individuo. Se ve, pues, que el concepto de la libertad no permite por sí solo una fundamentación apodíctica. Esto último lo permite la libertad como autonomía, pues en ésta la fuente de la libertad es interna y ello evita, cuando menos parcialmente, el condicionamiento externo. El mismo camino se siguió en el camino de la interiorización emprendido en el helenismo (como autarquía y ataraxia), ampliado por el

129 Ver Francisco Contreras Peláez, *loc. cit.*, p. 498. “La doctrina Kantiana sobre la libertad [práctica] -comenta Francisco Contreras- se detiene, pues, en esta conclusión, sólo aparentemente paradójica: la libertad es a un mismo tiempo ‘indispensable’ e ‘incomprensible’. La libertad es salvada por y para la ley moral: la libertad práctica es una libertad *propter moralitatem*; no es un ‘arbitrio de indiferencia’ que pueda ser ejercitado caprichosamente. Tenemos derecho a considerarnos libres solamente en la medida en que perseveremos en el combate moral: sólo en virtud del esfuerzo moral adquirimos la certeza de la libertad.” *Ibid.*, pp. 506-507.

130 Thomas Hobbes, *Leviatán*, 2001, p. 106.

cristianismo mediante las prácticas espirituales y el misticismo, y recobrado por el protestantismo. Kant lo fundamenta a través de la necesidad formal de la razón pura, por lo cual la libertad gana en solidez lógica, pero en cierto sentido pierde concreción, pues, se restringe la relación entre libertad y potencia o poder (contenido que se recoge en el vocablo inglés freedom). No obstante, la autonomía también supone una mayor concreción respecto a la noción de libertad. El concepto de autonomía permite reservar la libertad al yo o a la persona situándola en definitiva en la interioridad del agente racional.

Se entiende mejor ahora por qué Kant fundamenta la dignidad en la autonomía. Si se quiere que la dignidad tenga alcance universal no puede fundamentarse en una libertad indeterminada, en una libertad de mera lucha de fuerzas y de poderes, porque desde esta perspectiva la fundamentación será contingente. En otras palabras, lo que es digno sólo lo determinaría el hecho singular, el choque de voluntades o, como dice Kant, de arbitrios. La libertad que resulta de la imposición del arbitrio propio sobre los demás es una libertad externa. En cambio, la libertad como autonomía es una libertad interna. La primera es libertad jurídica; la segunda, libertad moral.¹³¹ Ahora bien, si sólo se considera a la persona desde la perspectiva biológica y fenoménica la única libertad que cabe atribuirle es la primera, la libertad externa en la que hay una lucha de arbitrios y voluntades, y en la cual el más fuerte terminará por imponerse. Por otra parte, se entiende que la dignidad pueda ser considerada desde el exterior, pues depende del otro en la

131 Francisco Contreras Peláez, *loc. cit.*, pp. 500, n. 180.

medida en que es ante el otro que se muestra la superioridad. Pero como la dignidad es aquí una mera relación, es presa del vacío: si no hay otro, frente al cual se pruebe la libertad, la dignidad se desvanece. Es, pues, necesario encontrar una fuente interna que no dependa de la relación con el otro como una lucha, sino como una coexistencia, como intersubjetividad. Esta es la connotación del concepto kantiano de “humanidad” en la formulación del imperativo categórico.

Kant sabe que no puede fundar la dignidad humana del hombre si sólo se lo considera en su constitución física y biológica. Cualquier animal que pertenece a la especie homo sapiens carece, por tanto, de una dignidad inherente; en cambio, cualquier miembro de la misma especie, si se lo considera en lo que hay en él de ser racional capaz de moralidad, ese es ya un sujeto de dignidad inherente, algo que posee un valor propio y absoluto, no relativo, y esto no es otra cosa que la persona. En tal recurrencia a la noción de persona parece haber una vuelta a la filosofía tomista, sin embargo, el idealismo trascendental va más allá al introducir el concepto de autonomía. En general, el cristianismo identificaba bajo las ideas de esencia y naturaleza humanas las cualidades de la racionalidad y la libertad; ellas conforman una unidad en la substancia que se compone de materia y forma. Kant rechaza estas consideraciones metafísicas y ofrece una nueva mirada que desarrolla desde la idea de la revolución copernicana. Como había mostrado en la Crítica de la razón pura, el ser humano pertenece a dos mundos, el natural y el intelígerible. La persona se desenvuelve en el segundo de estos mundos cuando es considerada como ser racional, es decir,

cuando es contemplada desde la perspectiva de su racionalidad. La autonomía sólo es posible en un mundo intelígerible, un mundo de lo posible, que es el nouménico o el mundo ideal de la razón, por el cual los actos en el mundo fenoménico se vuelven actos morales.

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo intelígerible -escribe Kant-, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos.¹³²

Así, en el humano hay una división radical, que no es más que una división del pensamiento, pero que aun así es decisiva. Se trata de una división que implica concebirnos desde dos perspectivas distintas, pues la razón humana es incapaz de comprender la totalidad en una sola mirada. Ella tiene sus límites, piensan los ilustrados. No queda más que asumirlos y tomar una postura precavida en lugar de hacer disertaciones metafísicas vacías. En esto consiste la labor de

132 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 59.

la crítica trascendental. Por otra parte, Kant es bastante claro al respecto:

un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia... y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por lo tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerza y, por consiguiente, de todas sus acciones: el primero, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón.¹³³

El hombre de la libertad interna y de la razón pertenece pues a un mundo inteligible. Esto es decisivo porque en tal mundo la libertad toma la forma de autonomía. En el mundo nouménico, inteligible, la libertad no consiste en la ausencia de impedimentos externos, sino en la posibilidad del agente de darse a sí mismo las normas y las leyes para la vida práctica. A partir de aquí se aprecia cómo comienzan a entrelazarse los distintos elementos que desarrolla Kant en su teoría ética y en la decisiva argumentación de la *Fundamentación* que se expuso antes. La autonomía establece el fundamento definitivo porque sólo a través de ella la persona es en sí misma fuente de su

133 *Id.* En otro lugar reitera Kant este perspectivismo: “El concepto de un mundo inteligible es... sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica.” *Ibid.*, p. 63.

libertad y de su moralidad. Nada hay que pueda arrebatarle su libertad, nada hay que pueda sustraerla del reino de los fines, pues ella misma legisla para esos fines y los define. La dignidad consiste en poseer un valor inherente que, por originarse en sí mismo y no depender de nada exterior, es absoluto. Kant refiere a él de distintas maneras: como “valor interno”, como “valor incondicionado”, como “valor incomparable”, pero también como “valor absoluto” y “valor interno absoluto”. Un agente autónomo posee tal dignidad justo porque no depende de nada más que de sí mismo, su valor emerge de sí y no de la relación con otro. No obstante, tales expresiones que intentan denotar el carácter absoluto del “valor de dignidad”, no implican en realidad un mismo sentido. Lo interno, no es absoluto, como tampoco lo incondicionado o lo incomparable.

Per la autonomía no sólo funda la dignidad, sino también la moralidad y la dignidad que hay en ella.¹³⁴ “La moralidad es, pues, -escribe Kant- la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas.”¹³⁵ Por otro lado, agrega, “La moralidad consiste [también]... en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines.”¹³⁶ Hay, en consecuencia,

134 Cuando Kant introduce el concepto de la autonomía lo hace de la siguiente manera: “Y no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente. Véase al hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su propia legislación... Llamaré a este principio el de la autonomía”. *Ibid.*, p. 47.

135 *Ibid.*, p. 51.

136 *Ibid.*, p. 48.

una relación conceptual necesaria entre la autonomía, el reino de los fines y la moralidad: por la autonomía la razón establece las leyes universales que la voluntad se da a sí misma como deber en un mundo intelible; puesto que la legislación determina los fines -aunque sea de una manera negativa-,¹³⁷ el ser racional que es universalmente legislador, en una palabra, la autonomía, es condición necesaria para concebir un reino de los fines en el que la persona, en tanto miembro de ese reino, posee un valor absoluto; por último, tanto la autonomía como el concepto del reino de los fines constituyen la condición de posibilidad de una moralidad con alcance universal y necesidad lógica, aunque tal moralidad sólo tenga sentido como una idea pura, pero al fin una idea plenamente fundada.

Respecto a las consecuencias de esto último, no importa que en la lucha moral que se desata en el ser humano se hallen en oposición dialéctica el hombre nouménico y el hombre fenoménico, esto es, el hombre racional que busca vivir acorde a los deberes del mundo ideal, y el hombre que siente

137 Como se ha visto, Kant considera que los seres racionales son fines en sí mismos y, por tanto, son miembros de un reino de los fines. Kant hace una precisión: “Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición limitativa -de alcanzar este o aquel fin-, hay que hacer abstracción enteramente de todo fin a realizar..., resulta que el fin deberá pensarse aquí, no como un fin a realizar, sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo, esto es, contra el cual no debe obrarse nunca”, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 50. Así, la legislación, que es el medio por el cual se determinan los fines, no puede ser sino negativa. Esto quiere decir que la legislación no establece el fin más que indirectamente, es decir, a través de la prohibición de actuar en contra suyo. Se ve en esto, por otro lado, el principio liberal de la libertad negativa.

y actúa determinado por las pulsiones corporales y el orden de la causalidad natural. Al menos, parece considerar Kant, en esa lucha ya hay una fundamentación de la ley moral que nos permite resolver la dificultad insoluble de introducir una ley moral en el mundo de las leyes naturales. Quizás no queda otra opción más que mantener la oposición, pero esta vez es la oposición de dos mundos que se oponen en momentos pero que no se niegan el uno al otro.

De aquí nace, pues, una dialéctica de la razón, porque, con respecto de la voluntad, la libertad que se le atribuye parece estar en contradicción con la necesidad natural; y en tal encrucijada, la razón, desde el punto de vista especulativo, halla el camino de la necesidad natural mucho más llano y practicable que el de la libertad; pero desde el punto de vista práctico es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones; por lo cual ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad. Hay, pues, que suponer que entre la libertad y la necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción; porque no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad.¹³⁸

La autonomía es, de esta manera, el fundamento de la dignidad, aunque hay que decir que la autonomía en Kant está entrelazada con los conceptos del reino de los fines y la legislación universal, de la moralidad y la humanidad.

138 *Ibid.*, p. 61.

La dignidad finalmente se sostiene sobre todos ellos en su entrelazamiento. Recapitulando: la *autonomía* es la capacidad de la persona para darse leyes a sí misma y “obrar conforme a su propia voluntad legisladora”;¹³⁹ ser autónomo implica ser parte de una *legislación* en la que participan otros seres racionales; la legislación determina el valor y el fin, si bien de forma negativa; de modo que por la participación en la legislación, la persona, el ser racional y libre, se vuelve miembro del *reino de los fines*, lo cual significa que es un fin en sí mismo y posee valor propio; este reino de los fines es ideal y, por tanto, sólo vale para el hombre como *homo noumenon*; finalmente, el mundo nouménico de los fines, de la legislación universal y de la libertad como autonomía, todo ello constituye lo característico de lo humano, esto es, la *humanidad*.¹⁴⁰

139 *Ibid.*, p. 47.

140 John Rawls se detiene a examinar el concepto de humanidad: “Kant entiende por humanidad aquellas de nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural”. *Op. cit.*, p. 206. En la *Fundamentación*, poco antes de expresar la fórmula de la humanidad del imperativo, en la cual dice que uses la humanidad como un fin en sí mismo, Kant escribe: “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo”. Sustituye, pues, “naturaleza racional” por “humanidad”. *Cfr.* Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 44. A pesar de esta referencia, Kant entiende por humanidad algo más de lo que interpretó John Rawls. En efecto, por humanidad considera la “naturaleza racional”, pero en cuanto enlazada a un mundo de la moralidad y, en consecuencia, a un mundo nouménico. A mi modo de ver, esto se evidencia por un pasaje de *La metafísica de las costumbres* que no toma en cuenta John Rawls: “Puesto que el hombre puede y debe ser representado en la doctrina de los deberes atendiendo a la propiedad de su facultad de libertad, que es totalmente suprasensible, y, por tanto, atendiendo sólo a su humanidad

Ya se ha explicado cómo el concepto de autonomía supone la autoreferencialidad como fuente de valor y condición para que el valor de la persona sea absoluto e incondicionado en vez de relativo. No obstante, es posible hacer además una interpretación añadida -no inmanente al concepto, sino externa- en la que se relacionen los significados tradicionales de la dignidad con los conceptos recién expuestos. La autonomía implica la dignidad porque un agente que es capaz de darse a sí mismo las leyes de su actuar no depende de nada exterior que le sea superior y lo gobierne. Se recordará que el sentido más primario del concepto de dignidad es la superioridad y la distinción. Pues bien, el agente autónomo es digno porque no hay ningún otro agente sobre él que le dicte leyes. En una palabra, el ser humano no requiere obedecer a nadie más que a sí mismo, y en toda relación -al menos dentro de un sistema cualquiera de relaciones- el que obedece se considera inferior al que manda. De ahí su superioridad sobre el resto de las cosas.¹⁴¹

como personalidad independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*)". Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak., VI, 239. Otro pasaje que indica Rawls pero que interpreta de manera distinta a la que se hace aquí es el siguiente: "Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quod actum*) hacia la humanidad". *Ibid.*, Ak., VI, 387. Es decir, el ser humano tiene el deber de alejarse de su naturaleza animal para realizarse como ser moral, como *homo noumenon*, que es en lo que consiste la humanidad.

141 Kant tiene en mente el sentido tradicional de la dignidad en diversos momentos. Por ejemplo, dice que, por su dignidad, el hombre "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". *Ibid.*, Ak., VI, 462.

En realidad, esta idea de la superioridad es muy simple e intuitiva: merece más respeto y admiración el que es capaz de gobernarse a sí mismo que aquél que requiere que otros lo gobiernen, lo que parece una rememoración de Aristóteles. Kant tiene muy presente la mayoría de edad como el momento en que las personas son capaces de actuar conforme a su propia razón. En el famoso ensayo *¿Qué es la Ilustración?* (1884), publicado un año antes que la *Fundamentación*, Kant había dicho que “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad.¹⁴² La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro.”¹⁴³ El hombre debe tener el valor de guiarse por su propio entendimiento y no ser dirigido por otros. Desde la perspectiva de la dignidad, aquella persona que asume su propia autonomía, esa es una persona digna que vale por sí, pues los fines de sus actos los decide ella misma convirtiéndose por su racionalidad en un fin en sí mismo.

Ahora bien, la autonomía hace a la persona partícipe de un mundo que no es sólo suyo. El concepto de reino de los fines implica que hay otros legisladores: todo ser racional es miembro de ese cuerpo ideal de legisladores que conforma la humanidad. El ser legislador es también, burocráticamente hablando, una dignidad. Todo ser humano es, pues, dignatario del mundo de la moralidad, y como dignatario tiene que respetar su investidura y

142 Según indica el traductor, el término alemán utilizado por Kant y que es traducido como “minoría de edad” es *unmündigkeit*, el cual también tiene el sentido de estado de dependencia o falta de autonomía.

143 Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en VV.AA., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1999.

honrar con sus actos la legislación (moralidad)¹⁴⁴ que, mediante su rationalidad, contribuye a crear.

Por otra parte, se mencionó antes que la legislación en sí misma posee dignidad. Se puede al fin justificar tal afirmación. Kant considera que la legislación posee “un valor incondicionado”, pues es fruto del acto de seres racionales autónomos. Respetar a las personas por su dignidad implica necesariamente respetar la legislación por ellas establecida, de manera que, como por transitividad, la legislación también posee dignidad. Así, no cabe más que respetar la legislación porque esa legislación es la expresión de la propia voluntad autolegalizadora; negar su dignidad implica negar la propia dignidad. Pero esta explicación de la extensión de la dignidad del agente autónomo a la legislación no es la única posible. Otra manera, que no excluye la anterior procede desde los mismos conceptos. Para Kant la legislación es fuente de valor, “determina todo valor”. ¿De qué manera ocurre esto? La respuesta tiene relación con la idea kantiana de que la ley determina el fin, aunque sea de forma negativa, es decir, mediante la prohibición de obrar en contra de ese fin, y al hacerlo establece lo que es valioso por sí mismo. De este modo, los límites a las acciones de los agentes morales impuestos por la legislación siempre tienen un correlato, a saber, algo que se concibe como valioso. Así, por ejemplo, no se prohibiría el asesinato si la vida no valiera nada al menos para alguien; para el asesino serial la conservación de la vida de sus víctimas no representa ningún valor, pero no así

144 Recuérdese la definición de moralidad: “la relación de las acciones con... la posible legislación universal”.

para las víctimas. La ley, por tanto, prohíbe acciones que afectan lo que alguien considera que posee valor, de lo contrario sería indiferente prohibir -y esto tiene sentido sobre todo para la ley moral, aunque también para ciertas ramas del derecho y ciertos tipos de derecho-. Por otra parte, la legislación moral debe ser objeto de respeto pues lo que determina el valor posee un valor incondicionado. Esto es lo mismo que decir que la legislación posee dignidad. En pocas palabras, la legislación determina el valor; lo que determina el valor posee un valor incondicionado; lo que posee un valor incondicionado merece respeto; lo que merece respeto posee dignidad.

Queda por considerar la relación de la dignidad con dos conceptos: la humanidad y la moralidad. Hay que recordar que la segunda formulación del imperativo categórico manda usar “la humanidad, en tu persona y en la persona de cualquier otro” como un fin. También en *La metafísica de las costumbres* hay afirmaciones muy claras al respecto. En esos lugares se señala que la humanidad posee dignidad: “La humanidad misma es una dignidad”, dice Kant; y poco más adelante, el hombre “está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres”.¹⁴⁵ A estos pasajes hay que añadir el ya citado arriba en el que Kant afirma que la moralidad y la humanidad, por lo que hay en ésta de moralidad, es lo único que tiene dignidad.¹⁴⁶

145 Immanuel Kant, *La Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 462.

146 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 48.

Atendiendo a lo antes considerado, la *humanidad* debe entenderse como el ideal en el que seres racionales autónomos constituyen una legislación universal mediante la autonomía de su voluntad.¹⁴⁷ Para Kant, tal ideal es la moralidad, pues ésta es la concordancia entre los actos y la legislación; sin humanidad como mundo nouménico no habría necesidad de buscar la concordancia entre los actos y una legislación universal, es decir, no habría siquiera posibilidad de moralidad. Pues bien, la humanidad posee dignidad porque en ella ésta es apodíctica. Una persona, en la medida en que es un animal, puede ser tratada como una cosa; sólo por la humanidad que hay en ella es que merece un trato digno. En consecuencia, la persona, por sí misma, no posee dignidad sino en la medida en que es y actúa como un ser racional, esto es, en cuanto que es persona y no sólo un animal. El hombre puede actuar como un animal, por meros instintos e impulsos, pero actuar de esa manera no implica nada digno; no obstante, también puede hacer honor a su capacidad racional y a su humanidad, y de esa manera respetarse a sí mismo no por lo que hay de animal en él, sino por lo que hay de humano, de moral. Por esa razón manda el imperativo categórico que “uses la humanidad” como un fin. Una alternativa podría ser simplemente “usa tu persona”, pero Kant dice “usa tu humanidad”, es decir, lo que hay de humano en ti.¹⁴⁸

147 En un pasaje sobre la mentira, Kant relaciona al ser humano considerado como “ser moral” con la “humanidad en su persona”. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak., VI, 429.

148 “Ahora bien -dice Kant-, el hombre, como ser natural dotado de razón (*homo phaenomenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer

Para Kant, “la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal”,¹⁴⁹ pero para ser legislador, el hombre tiene que comportarse racionalmente, es decir, como humano y no como animal.

Se entiende, finalmente, la utilidad práctica de esta relación inmediata de la dignidad con la humanidad antes que con la persona: sólo por lo que hay de humanidad en la persona ésta protege su dignidad del carácter dual del ser humano. Esto mismo hace que, volviendo al sentido de superioridad, la humanidad posea un valor inherente, por sobre el que no hay nada superior. Ahora bien, la humanidad posee dignidad porque en ella se desarrolla el fenómeno de la moralidad. ¿Qué quiere decir esto? Significa que la humanidad sólo adquiere un valor en sí misma debido a la capacidad para constituir libremente una legislación y actuar conforme a ella. Esa dimensión moral de la acción humana es condición exclusiva del mundo humano, por la cual se diferencia y eleva por sobre los demás seres vivos.

Las consecuencias de lo anterior poca atención han recibido en la mayoría de los estudios sobre la ética kantiana. De acuerdo con lo dicho, la persona posee dignidad por ser parte de la humanidad, lo cual implica comportarse como ser humano. Por ello, va a decir Kant, se respeta la dignidad de la persona, antes que por sí misma, por la humanidad que hay en ella. Kant insiste en este aspecto de la dignidad. “La

un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque *no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido*).” Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 418. Cursivas añadidas.

149 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 51-52.

humanidad en su persona -escribe- es el objeto del respeto que él puede exigir a cualquier hombre, y del que él tampoco ha de privarse.”¹⁵⁰ Así, la persona tiene, en primer lugar, el deber de actuar respetándose a sí misma porque haciéndolo respeta a la humanidad.¹⁵¹ Este valor de la humanidad incluso está, para él, por encima de la vida misma: “La vida en su conjunto -decía en sus lecciones- no vale tanto como vivirla con dignidad, esto es, una vida regalada no es más estimable que deshonrar a la humanidad.”¹⁵² El valor de la vida es tanto alto como sea posible vivirla humanamente, esto es, sin permitir ningún tipo de rebajamiento. Pero de ello también se desprende que el sentido fundamental de la dignidad está en la capacidad de

150 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 434-435.

151 “Los deberes para con uno mismo representan la suprema condición y el principio de toda la moralidad, ya que en el valor de la persona se cifra el valor moral, mientras que el valor de la habilidad atañe únicamente al estado. Sócrates se hallaba en un estado de indigencia carente de valor alguno, pero su persona era, en ese estado, de un enorme valor. Aun cuando se hayan sacrificado todas las comodidades de la vida, el mantenimiento de la dignidad humana suple la pérdida de todas esas comodidades e incluso en el caso de perderlo todo se detenta un valor interno. Sólo bajo esta dignidad del género humano podemos poner en práctica el resto de los deberes. Quien carece de valor interno alguno ha degradado su persona y es incapaz de practicar cualquier otro deber.” Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán, Barcelona, Crítica, 1988, Ak. XXVII.1, 343-344.

152 *Ibid.*, Ak. XXVII.1, 341-342. Esta idea es un claro eco del pensamiento de Sócrates: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (Platón, *Apología de Sócrates*, 38a); y del estoicismo: “Mas la vida, como sabes, no debe conservarse por encima de todo, ya que no es un bien el vivir, sino el vivir con rectitud” (Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, VIII: 70, 4).

la persona para hacerla valer en su interioridad y conciencia morales. La dignidad es, en este sentido, un valor moral, es decir, vale y sólo puede ser inexpugnable en la interioridad característica de la conciencia. De aquí que el derecho, aun buscando protegerla, siempre encontrará en la moral de la persona un espacio que escapa a su protección, aunque no a su promoción mediante la educación y la formación de una cultura que enaltezca la humanidad.

Hasta aquí se ha hablado de la dignidad en relación con la libertad, pero no se ha dicho nada respecto al otro valor esencial de la ética y la política modernas: la igualdad. En repetidas ocasiones se mencionó que el concepto de dignidad tuvo en principio un contenido muy distinto del que adoptó en el transcurso de la historia occidental. La evolución de tal contenido se puede resumir señalando que la dignidad pasó de ser un principio de distinción y jerarquía asociadas al derecho a la libertad, a ser un principio de igualdad en el trato y el respeto hacia el género humano. Las escuelas helenistas fueron las primeras en asociar la dignidad al género, pero la fundamentación filosófica más sólida de esta asociación ocurrió hasta que Tomás de Aquino interpretó tal idea con los presupuestos del dogma cristiano y los conceptos de la filosofía aristotélica. Como se dijo anteriormente, en este tránsito la dignidad conservó la connotación de diferencia y superioridad, pero lo que cambió fue la diferencia y superioridad respecto a qué. En los griegos y romanos se trataba de una superioridad entre las clases y entre los pueblos; en el cristianismo se entendió que no había tal superioridad entre seres humanos, pues fueron

creados a imagen de Dios, por tanto, la dignidad pasó a ser una distinción respecto a otras especies. En la Modernidad, al menos por lo que respecta al concepto ilustrado desarrollado por Kant, esta distinción se mantiene, aunque las implicaciones son muy diversas debido al punto de partida teórico de uno y otro concepto. Por ejemplo, la distinción entre el ser humano y el resto de los animales deja de estar enmarcada en un orden jerárquico de la creación de los seres o, bien, la dignidad deja de considerarse como una cualidad fija en la naturaleza o esencia humana y pasa a ser inherente a la vez que relativa al comportamiento y el uso de la libertad de las personas. Hay que decir que esto último es de los aspectos menos reconocidos y discutidos del concepto kantiano de la dignidad humana, a pesar de que se lo invoca con tanta frecuencia.

Pues bien, ¿de qué manera incorpora el concepto kantiano de la dignidad la noción de la igualdad? Quizás el aspecto más significativo de la dignidad humana en el discurso de los derechos humanos es que parece constituir el fundamento y la base para reconocer la igualdad de todas las personas y, por consiguiente, la necesidad de proteger a todo ser humano de la violación a sus derechos fundamentales. De hecho, toda la construcción teórica del imperativo categórico apunta a la igualdad. La definición misma del concepto de dignidad ya tiene tal contenido, pues decir que todo ser racional, humano, es un fin en sí mismo, implica que, al menos desde esta perspectiva trascendental, todos los seres humanos son iguales. Pero no sólo en la definición está contenida la igualdad, en cada uno de los conceptos con que se relaciona tal definición está asimismo

presente. El concepto kantiano de la humanidad, por ejemplo, incluye la igualdad al menos de dos maneras. Por un lado, si, como hace Rawls, se interpreta por humanidad la facultad racional del ser humano, entonces todo ser racional es igual. Si, en cambio, se entiende el concepto de una manera más amplia, como se ha hecho aquí, entonces con mayor razón la humanidad implica la igualdad, ya que la racionalidad está asociada con la autonomía, y si lo está con la autonomía, entonces también con el reino de los fines. Ya se ha visto que el reino de los fines es un ideal en el cual todos los seres racionales son legisladores y que todo miembro legislador es un fin en sí mismo, de modo que de nuevo está presente la idea de la igualdad por ser miembros legisladores de la misma legislación, además de ser estos seres racionales el mismo fin protegido por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que esta igualdad en el mundo nouménico -que es una igualdad ética- no necesariamente se refleja, para Kant, en una igualdad política. Como ha advertido Antonio Pele, Kant no pensaba que todas las personas fueran iguales desde el punto de vista político.¹⁵³ Este tipo de igualdad estaba condicionada por la situación social. “La cualidad que se exige para [ser ciudadano] [...] -escribe Kant-, fuera de la natural (no ser niño o mujer) es esta única: que el hombre sea su ‘propio señor’ (*sui juris*), por tanto, que tenga alguna propiedad (el arte, los oficios, las bellas artes o la ciencia se consideran como tales) que los mantenga; es decir, que en los casos que tenga que cobrar a otro para vivir, sólo cobra por enajenación de lo que es suyo y no por concesión de sus fuerzas para que otro

153 Antonio Pele, *op. cit.*, pp. 975-976.

haga uso de ellas.”¹⁵⁴ Desde esta perspectiva muy característica del pensamiento político del siglo XVIII, el obrero o el jornalero, por ejemplo, no son iguales al terrateniente o al propietario de una fábrica; no lo son por sus derechos políticos, aunque sí lo son, piensa Kant, por su derecho a la libertad, es decir, a que no sea usada la fuerza de otros súbditos del Estado en su contra. En otras palabras, la igualdad es más bien una igualdad jurídica -en el sentido de que el Estado tiene el monopolio del uso de la fuerza y de la impartición de la justicia-, una igualdad fundada, por lo demás, en la libertad negativa.

Por otra parte, Kant no pudo dilucidar los alcances jurídicos de su concepto ético de la dignidad humana. Podemos considerar como una evidencia meramente circunstancial de ello las pocas veces que usa el concepto en “Los principios metafísicos de la doctrina del derecho”, en contraste con “Los principios metafísicos de la doctrina de la virtud”, donde el término aparece numerosas veces. Además, el sentido en que lo utiliza en uno y otra parte de *La metafísica de las costumbres* difiere de manera ostensible. En la doctrina del derecho lo utiliza en el sentido de las dignidades del Estado.¹⁵⁵ Por ejemplo, dice aludiendo a los poderes del Estado: “de estos tres poderes,

154 Immanuel Kant, “Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)”, en Immanuel Kant, *La filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, pp. 165.

155 Esta idea de la dignidad era la más común hasta antes del siglo XX en el campo del derecho. Un estudio de Leslie Henry Meltzer recoge evidencias de ello en el derecho estadounidense, lo que la lleva a identificar un uso jurídico de la dignidad como estatus institucional. Ver Leslie Meltzer Henry, “The Jurisprudence of Dignity”, *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 160, num. 169, 2011, pp. 190ss.

considerados en su dignidad".¹⁵⁶ Lo usa, pues, en el sentido ordinario empleado en el ámbito jurídico.

Pero hay otro pasaje, en el cual habla de la dignidad de los ciudadanos, que resulta más relevante para comprender el modo en que entendía la dignidad humana:

No puede haber en el Estado ningún hombre que carezca de toda dignidad, ya que al menos tiene la de ciudadano; excepto si la ha perdido por su propio crimen, porque entonces se le mantiene en vida sin duda, pero convertido en simple instrumento del arbitrio de otro (sea del Estado, sea de otro ciudadano). Quien se encuentra en el último caso (lo que sólo puede ocurrir mediante juicio y derecho) es un esclavo (*servus in sensu stricto*) y pertenece a la propiedad (*dominium*) de otro que, por tanto, no es sólo su señor (*herus*), sino también su propietario (*dominus*), y puede enajenarlo como si fuera una cosa, utilizarlo a su antojo (aunque no para fines vergonzosos) y *disponer de sus fuerzas*, pero no de su vida ni de los miembros de su cuerpo.¹⁵⁷

Así pues, según Kant, la manera en que el sistema jurídico protege la dignidad de las personas es mediante el reconocimiento de los derechos de la ciudadanía. No obstante, al menos en este campo jurídico, la dignidad puede perderse, al contrario de lo que Mauricio Beuchot interpretaba de la

156 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak., VI, 316.

157 *Ibid.*, Ak., VI, 329-330.

dignidad tomista, esto es, que la persona no pierde su dignidad incluso si se comporta indignamente. Kant vuelve entonces a las formas primarias de la dignidad, en las que ésta es condicionada por el comportamiento de las personas. Kant piensa que las personas poseen dignidad, pero que, al ser parte de la sociedad o, más precisamente, al ser parte de una sociedad jurídicamente regimentada, pueden perderla si se violan las normas éticas y del derecho. El encarcelamiento implica la pérdida de la libertad y, en consecuencia, el reo deja de ser en cierto grado una persona. Hay que recordar que la persona se define por su racionalidad y por su libertad, de modo que surge el problema de si la pérdida de una u otra de estas cualidades implica también la pérdida de la categoría de persona. Kant no plantea el problema en estos términos, pero apunta a ello. En definitiva, consideraba que la dignidad de la persona se perdía si ésta sólo actuaba conforme a su mera condición natural, como animal, y no como humano. Ello supondría no honrar la humanidad que hay en los otros, pero no hacerlo tiene como consecuencia que no sólo no se honra la humanidad en los otros, sino que tampoco se la respeta en uno mismo, y no respetarla en la propia persona es volverse a sí mismo una cosa, vivir en el mundo de las cosas, el mundo natural en el que los otros son meros medios y no fines en sí mismos.

De esta manera, el concepto de la dignidad humana por él mismo definido no le impide a Kant aceptar la pena de muerte como norma jurídica. El criminal que comete un crimen público, según la clasificación que elabora Kant, en realidad atenta contra la sociedad misma. El asesino no sólo

comete un crimen contra la víctima, sino contra la comunidad y la justicia de esa comunidad; y agrega: “si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra”.¹⁵⁸ Por este motivo, piensa que el principio que debe regir la pena jurídica debe ser el de la igualdad absoluta, en pocas palabras, la ley del talión. “Sólo la ley del talión (*ius talionis*) -escribe- puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado)”.¹⁵⁹ “Por consiguiente -concluye Kant-, todos los criminales que han cometido el asesinato, o también los que lo han ordenado o han estado implicados en él, han de sufrir también la muerte; así lo quiere la justicia como idea del poder judicial, según leyes universales, fundamentadas a priori.”¹⁶⁰ La pérdida de la dignidad se aprecia en estos casos como absoluta en proporción al atentado contra la dignidad cometido en el crimen. El asesino pierde todo derecho y dignidad como persona en tanto se le condena a la muerte.

No obstante, en casos menos graves puede haber una gradación en la pérdida de la dignidad. También aquí la limitación depende y está en completa proporción a la personalidad jurídica que se restringe. Es decir, el criminal que es condenado a pena de cárcel pierde su personalidad civil de manera que se le restringen ciertos derechos y ciertas obligaciones. Por ello, Kant habla de que al condenado se le suprime su dignidad de ciudadano. En efecto, no sólo ya no puede ser partícipe de la vida

158 *Ibid.*, Ak., VI, 332.

159 *Id.*

160 *Ibid.*, Ak., VI, 334.

social, sino que además enajena, al menos en el orden público, su libertad y autonomía, por las cuales haría valer su persona y la de los demás como fines en sí mismos y no como meros medios. El preso ya no es miembro legislador de un reino de los fines desde el punto de vista jurídico, por lo que tampoco es considerado, desde esta misma perspectiva, como una persona poseedora de dignidad. Sin embargo, incluso el criminal -salvo el que ha cometido asesinato o crímenes contra la humanidad¹⁶¹ conserva algo de su dignidad inherente.

Cabría por tanto distinguir entre la dignidad humana, propiamente dicha, y la dignidad civil. La primera es inherente, aunque incluso ésta puede serle enajenada en casos extremos si la persona trata a los demás como meras cosas;¹⁶² la segunda, en cambio, no es inherente, pues depende de las circunstancias y condiciones en que vive el sujeto, por ejemplo, la ciudadanía, el estatus migratorio, purgar una pena, etc. Por otra parte, la primera corresponde a la “personalidad innata”, mientras que la segunda a la “personalidad civil”, según se expresa Kant. Esta correspondencia entre dignidad humana (o ética) y personalidad innata, por un lado, y entre dignidad civil (o

161 En la actualidad, esto aplica sobre todo en los ordenamientos jurídicos en los que sigue vigente la pena de muerte.

162 El caso más extremo de trato hacia el otro como cosa se plasma cuando tal trato conduce a la muerte. Los crímenes de lesa humanidad, como forma más radical de atentado contra el orden humano, son el mejor ejemplo de crímenes que violan la dignidad humana, de aquí que la pena por tales crímenes sea en muchos casos la muerte. En los Juicios de Nüremberg, los jueces parecen haber acogido un criterio cercano a lo considerado por Kant, pues 11 de los 24 dirigentes nazis enjuiciados fueron condenados a la horca.

jurídica) y personalidad civil, por el otro, se sigue de un pasaje en el que Kant arguye que la pena no debe ser un disuasivo, sino sólo una consecuencia del delito, pues de lo contrario se estaría utilizando a la persona del delincuente como un medio y no como un fin. En palabras de Kant:

La *pena judicial*... no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*; porque el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otro ni confundido entre los objetos del derecho real; frente a esto le protege su personalidad innata, aunque pueda ciertamente ser condenado a perder la personalidad civil.¹⁶³

A este respecto, hay una diferencia significativa en la manera en que se juzga a la persona jurídica y a la persona moral. En la primera, la medida del desprecio y la pérdida de la dignidad está en relación con la indignidad del acto. En la segunda, en cambio, la medida del menosprecio está en relación con la posibilidad moral potencial de la persona. Para esta última, alguien que juzgue su comportamiento tendría que considerar también en los actos, no lo que es, sino lo que podría ser, lo que debe ser, del mismo modo que al niño no sólo se lo trata conforme a lo que es en el momento presente, sino conforme a lo que potencialmente será según su posibilidad, su

163 *La metafísica de las costumbres*, Ak., VI, 331.

libertad y su deber. En este sentido, dice Kant que la censura o reconvención “nunca ha de llegar hasta el total desprecio del vicioso y hasta negarle todo valor moral: porque bajo esta hipótesis podría corregírsele nunca; lo cual es inconcebible con la idea de un *hombre* que, como tal (como ser moral), nunca puede perder toda disposición al bien”.¹⁶⁴

Así pues, la dignidad moral o ética es inalienable, no así la civil. Sólo la primera depende de la relación íntima de la persona consigo misma, de su conciencia racional. Pero aun ella es absoluta sólo en la medida en que el ser humano es miembro del reino de los fines, que es el reino de la moralidad. En consecuencia, la validez de la dignidad tiene lugar por la razón práctica y por la pertenencia al mundo nouménico, y, en estricto sentido, es una idea a partir de la cual es posible pensar un ideal. Paradójicamente, sólo concibiendo la dignidad como idea e ideal puede evitarse la absoluta dicotomía y escisión que se abre en el ser humano como *homo noumenon* y *homo fenomenon*. Esta dualidad se manifiesta en la ya mencionada caracterización de la dignidad como inherente a la persona en su contraposición con la dignidad como resultado de sus acciones; entre la dignidad del *ethos* contenida en el concepto grecorromano y la dignidad ontológica comprendida en el concepto cristiano; entre la dignidad como diferencia, distinción, honor y rango, y la dignidad como igualdad. Kant no afirma que la dignidad sea un ideal semejante, pero sin tal consideración no podría evitarse la contingencia de que el agente moral actúe únicamente conforme a su animalidad en vez de actuar conforme a su humanidad.

164 *Ibid.*, Ak., VI, 463-464.

De acuerdo con la teoría kantiana, ¿cómo podría considerarse digna a una persona que actúa sólo tomando en cuenta criterios utilitarios y pragmáticos y ve en las demás personas meros medios y cosas para su beneficio particular?; ¿habría dignidad en alguien semejante que actúa sin respetar la humanidad en los otros y en sí mismo?; ¿y cómo juzgar a un individuo que no se diferencia por sus acciones de un animal salvaje o que actúa incluso peor que uno?; ¿cómo atribuirle dignidad si en su vida no se ha constituido estrictamente como persona, toda vez que sus acciones no muestran signos de racionalidad y autonomía, sino mera pulsión, instinto y heteronomía?

Si consideramos el modo en que explica Kant la idea y el ideal, queda de manifiesto el sentido en que la dignidad humana es una idea a partir de la cual conformamos un ideal que probablemente no se realizará en la práctica, el ideal de tratar a uno mismo y a los otros en todo momento como fines en sí mismos, pero que, pese a su imposibilidad práctica, merece la pena tratar de actuar siempre conforme a él:

debemos admitir -escribe Kant- que la razón humana no solamente contiene ideas, sino también ideales, que no tienen, por cierto, como los platónicos, fuerza creativa, pero sí fuerza práctica (como principios regulativos), y sirven de fundamento de la posibilidad de la perfección de ciertas acciones... La virtud, y con ella, la sabiduría humana en su entera pureza, son ideas. Pero el sabio (del estoico) es un ideal, es decir, un ser humano que existe meramente en el pensamiento, pero que es enteramente

congruente con la idea de la sabiduría. Así como la idea suministra la regla, así el ideal, en ese caso, sirve de modelo para la determinación completa de la copia; y no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino [que llevamos] en nosotros, con la que nos comparamos, nos juzgamos, y con ello nos hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla. Aunque no se les otorgue nunca realidad objetiva (existencia), no por eso estos ideales se tienen que tomar por quimeras, sino que suministran una norma indispensable de la razón; ésta precisa el concepto de aquello que es completo en su especie, para apreciar y medir por él el grado y las carencias de lo incompleto. Pero pretender realizar el ideal en un ejemplo, es decir, en el fenómeno... es algo impracticable.¹⁶⁵

El ideal no siempre es para Kant un modelo representado individualmente, como en el ejemplo lo es el sabio estoico. En otros lugares, habla del ideal en un sentido más bien abstracto, como serían los preceptos evangélicos o la noción de la virtud.¹⁶⁶

165 *Crítica de la razón pura*, B597.

166 Sobre lo primero dice Kant, por ejemplo, que el mandato evangélico “Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo” “presenta, como todos los preceptos morales del Evangelio, la disposición moral en toda su perfección como un ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna, y que, sin embargo, constituye el prototipo hacia el cual debemos procurar acercarnos y semejarnos en un progreso sin interrupción pero infinito.” *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 83. Evidencia de lo segundo la tenemos cuando dice sobre la virtud que “está siempre progresando y, sin embargo, también empieza siempre de nuevo.- Lo primero se sigue de

Así, pues, el respeto absoluto de la dignidad en uno mismo y en los demás es un ideal de la razón práctica que sólo puede tener absoluta vigencia en la medida en que se considera a la persona humana formando parte del reino de la moralidad, pero que pierde su carácter absoluto al considerarse desde la perspectiva de la persona humana siendo parte del mundo natural. Por esta razón, el respeto total a la dignidad humana, es decir, el respeto a la humanidad, tan sólo puede realizarse en la conciencia moral, como ideal, del mismo modo que la dignidad absoluta e inherente de la persona sólo puede ser inviolable en dicha conciencia. La dignidad interna, dice Kant, es así inviolable:

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 interno, según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio (*preium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitatis interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo.¹⁶⁷

Resurge aquí el sentido prístino de la dignidad que naturalmente determinó el primer concepto grecorromano: su vínculo con el sentimiento del valor interno de la persona que la lleva a la indignación ante el trato injusto o indigno.

que, objetivamente considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente.” *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 409.

167 *Ibid.*, Ak. VI, 436.

Por más que la coacción externa amenace la dignidad civil, corporal, social, la conciencia moral permanece siempre inviolable, al menos potencialmente. En ésta, piensa Kant, se juzgan los propios actos por una especie de tribunal interior, el tribunal de la razón, y en tal tribunal hay “*un juez interno [que] le observa*, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo)... El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de oírla.”¹⁶⁸ Atender a tal conciencia es la fuente de la moralidad y, por consiguiente, de la humanidad, de modo que la manera fundamental de honrar la dignidad de la persona de los otros y de uno mismo es actuar conforme a esa conciencia que manda respetar la humanidad en cuanto ideal, pues esto implica el respeto de todo ser humano. Como se ha dicho, la forma práctica que toma el ideal como mandato es el de tratar a toda persona como un fin en sí mismo y nunca sólo como un medio, lo cual quiere decir que no se debe olvidar que toda persona es miembro de un mundo en el que es posible perseguir ideales como el de la dignidad y la plena humanidad, y que no sólo es miembro de un mundo natural e instrumental.

Por otro lado, la forma práctica que toma el ideal como comportamiento es -y quizás esto lo expresa Kant con mayor claridad que ninguno- el respeto. La dignidad demanda en la relación con el otro y con uno mismo como otro la actitud de respeto: “el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observatio aliis praestanda*) es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio”.¹⁶⁹

168 *Ibid.*, Ak. VI, 438.

169 *Ibid.*, Ak. VI, 462.

Kant considera que el respeto es un sentimiento, no un deber.¹⁷⁰ La ley supone que sea respetada, por lo cual el respeto no podría ser un deber; lo que constituye el deber es la acción conforme a la ley, según la definición misma del concepto. En todo caso, la dignidad conlleva el sentimiento de respeto y se puede expresar, aun si no es en sentido estricto, que el respeto a las personas es un deber, si bien con ello sólo se está diciendo que es un deber actuar conforme a las leyes. Al final de cuentas, de tal forma de actuar según una legislación ética, se desprende el respeto hacia la persona humana.

Ahora bien, como la idea de la dignidad refiere a la humanidad que hay en la persona, quien merece respeto no es la persona en primer lugar, sino la humanidad que hay en ella. “*Despreciar (contemnere)* a otros, es decir, negarles el respeto que se debe al hombre en general, es, en cualquier circunstancia, contrario al deber; porque se trata de hombres. *Menospreciarles (despicatui habere)* interíormente por comparación con otros es sin duda inevitable a veces, pero manifestar externamente el menosprecio es una ofensa.”¹⁷¹ De nuevo, aquí reitera que lo que merece respeto absoluto es la humanidad que hay en la persona,

170 “Así pues, cuando se dice que el hombre tiene el deber de la autoestima, se dice incorrectamente y más bien tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevitablemente el respeto por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber para consigo mismo; pero no puede decirse que el hombre tiene el deber de respetarse a sí mismo; porque ya para poder concebir un deber en general, ha de tener en sí mismo respeto por la ley.” *Ibid.*, Ak. VI, 402-403.

171 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 463.

y no esta última como individuo singular, porque la persona, al ser sujeto de comparación con las demás, está sujeta a recibir un mayor o menor aprecio (“precio de afecto”, dice Kant). La humanidad, en cambio, no puede ser susceptible de tales gradaciones, pues su valor no reside en el afecto que la persona siente hacia ella, sino en la condición para que la persona tenga un valor interno e inherente. *El valor de la humanidad es, por consiguiente, incondicionado, no así el de las personas singulares.*

A manera de síntesis, podemos ahora identificar los aspectos característicos del concepto ilustrado de la dignidad humana. Como se advirtió, los pensadores ilustrados no se desprendieron del todo de los sentidos previos, y en especial, del sentido grecorromano. En los siglos XVIII y XIX el uso más común de la palabra era todavía el de honor y rango. Al respecto, hay numerosos estudios que lo indican,¹⁷² aunque ello es evidente si se consulta la literatura, el derecho y la filosofía de época. No obstante, debido a los acontecimientos políticos de la Modernidad y la gradual transformación de la mentalidad y la cultura europeas, ocurre un proceso de parcial democratización del honor. Muestra de ello es la crítica de Paine a las bases de la dignidad de la clase noble.

172 Ver en especial Jeremy Waldron, *Dignity and Rank*; Jeremy Waldron, “Dignity, Rank, and Rights”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, 2009; Christopher McCrudden, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, en *The European Journal of International Law*, Vol. 19, no. 4, 2008, pp. 655-724; Mika LaVaque-Manty, “Dueling for Equality: Masculine Honor and the Modern Politics of Dignity”, en *Political Theory*, Diciembre 2006.

Por otro lado, las guerras de religión fueron determinantes para que las ideas de la tolerancia y de un campo impenetrable para el poder, el campo de la conciencia -en el cual la libertad tiene siempre su último resguardo y la dignidad su más sólido asiento, como dignidad interna- obtuvieran una gradual difusión y reconocimiento, constituyendo así el espíritu liberal que se fue consolidando desde el Siglo de las Luces. La libertad interior se vinculó entonces con la igualdad y, por esta vía, como se ha visto en el pensamiento de Kant, con la dignidad. Lo que hay de nuevo en todo ello es que el filósofo alemán, al fundamentar la dignidad, logra prescindir de cualquier consideración de tipo teológico o religioso. Esta es quizás la marca distintiva que dejaron las guerras religiosas sobre la noción de la dignidad humana durante la reforma protestante y la contrarreforma: la comprensión de que la dignidad humana no podía estar condicionada por el credo religioso y, finalmente, que no podía incluso estar fundada sobre la fe en un dios.¹⁷³

Así, pues, reconociendo los límites de la razón humana y la posibilidad de conocer realidades absolutas, Kant opta por apelar a lo que considera es lo determinante en la constitución de la humano. En esto fue hijo de su tiempo, el tiempo de la Ilustración y de la paradójica fe en la razón. Concibe, en consecuencia, al ser humano desde dos perspectivas, la de la mera animalidad, en la que la libertad no existe en sentido

173 Cfr. Sergio Dellavalle, "From *Imago Dei* Mutual Recognition: The Evolution of the Concept of Human Dignity in the Light of the Defence of Religious Freedom", en Christopher McCrudden, *Understanding Human Dignity*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 435-449.

pleno y, por tanto, no puede haber moralidad; y la de la racionalidad, en la que la libertad adquiere la forma de la autonomía y se funda la moralidad del ser humano y su estricta dignidad. El problema es que la persona humana no es ni sólo animalidad, ni sólo racionalidad; de modo que su dignidad, siendo incondicionada por su razón, está condicionada por el comportamiento pulsional e instintivo. Por consiguiente, la absoluta dignidad sólo puede tener lugar en el mundo de las ideas, el mundo nouménico, en el que la humanidad es un modelo que merece absoluto respeto y al cual las acciones de todos los seres humanos, por lo que tienen de humanos, deberían dirigirse. El trato digno a toda persona humana es entonces un ideal de la razón práctica, que no puede realizarse plenamente en la realidad, pero al cual se debe aspirar de manera constante. Un trato semejante es muestra del respeto a la persona, y en él se reitera y realiza la plena dignidad de sí mismo y de los otros, pues, como considera Kant, lo que se honra en la persona es la dignidad de la humanidad y no sólo la del individuo singular. La dignidad es, así, igual en todos los seres humanos, pero tal igualdad es potencial. Por tanto, depende de los seres humanos, de su comportamiento según principios éticos, que aquel ideal se convierte en realidad. Nada hay asegurado, ni la dignidad singular ni la igual dignidad, pues ambas ideas dependen para realizarse de que la persona se comporte según la humanidad.

Kant parece considerar, por otro lado, que la dignidad de la persona está a salvo incluso ante cualquier acto indignante que provenga del exterior. Es aquí donde establece el vínculo con las ideas tradicionales sobre la dignidad, a saber, los contenidos

semánticos de distinción, rango, categoría, honor, etc. El respeto del ideal de la humanidad se hace manifiesto no sólo en el trato digno hacia los otros, sino, sobre todo, en el respeto hacia sí mismo. Si bien el trato que una persona recibe de los otros puede ser ofensivo e indignante, el mismo sentimiento de indignación obliga a la persona a refrendar su propia dignidad mediante la exigencia de respeto. De este modo, hay un espacio en el que la dignidad resulta invulnerable; este lugar es la conciencia. Por esta razón, sin importar el tipo de humillaciones a las que sea sometida una persona, su respuesta ante ellas siempre puede ser digna. La historia ha dado muchísimos ejemplos de ello tanto en personajes como en grupos y poblaciones: Sócrates, Espartaco, Gandhi, Martín Luther King; los delios ante las amenazas de los atenienses, los galos ante el asedio de Alesia por Julio César, los partisanos yugoslavos durante la Segunda Guerra Mundial, Cuba frente al embargo estadounidense, la población de Gaza ante el genocidio cometido por Israel, etc. Así, el primer y más profundo peligro para la violación de la dignidad humana no está en la ofensa exterior, sino en la sumisión interior. Una persona que se humilla a sí misma, que se trata a sí misma como medio y no como fin, aniquila, por decirlo de una manera, la fuente de toda dignidad, pues abre las puertas para el trato irrespetuoso desde fuera.¹⁷⁴ El derecho, considera Kant, poco puede hacer

174 Al tratar de las cuestiones casuísticas en torno a los deberes del hombre respecto a sí mismo, Kant reflexiona sobre las expresiones dirigidas a establecer las diferencias de rango; expresiones como vuestra majestad, ilustrísimo, su señoría, etc., las cuales terminan por denotar una falsa humildad, y que se diferencian de la mera cortesía. Acerca de tales manifestaciones con las que se enaltece el rango y el honor de una persona, rebajándose la propia, concluye Kant: "quien se convierte en gusano, no puede quejarse después de que le pisoteen". Metafísica de las costumbres, Ak., VI, 437.

aquí, pues la dignidad interior pertenece al campo de la ética y de la libertad interior, mientras que las leyes jurídicas sólo son vinculantes para la libertad exterior.

LAS CRÍTICAS AL CONCEPTO ILUSTRADO DE LA DIGNIDAD

LAS IDEAS KANTIANAS SOBRE LA DIGNIDAD, y, por tanto, el concepto ilustrado en sí mismo, no han estado exentos de crítica. Muchas de estas críticas han tenido por objeto el formalismo, la noción del valor o el trasfondo cristiano de la ética de Kant. Uno de los críticos más mordaces a la noción de la dignidad humana tal cual la había formulado el filósofo de Königsberg fue Arthur Schopenhauer. Es conveniente considerar brevemente estas objeciones y relacionarlas con las ideas de otros pensadores posteriores de corrientes muy diversas, como lo son Friedrich Nietzsche y Enrique Dussel.

Schopenhauer intentó refutar la totalidad de la construcción con la que Kant había sostenido el concepto de la dignidad humana. Como es sabido, el fundamento de la filosofía schopenhaueriana radica en la voluntad entendida de una manera muy distinta a la kantiana. Si en esta última forma, la voluntad es concebida como esencialmente determinada por la razón, en la primera, en cambio, es concebida como impulso, como voluntad de vivir y, por consiguiente, con independencia de la racionalidad. Según un texto inédito citado por Roberto R. Aramayo en la Introducción a *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer explica que

Lo único primario y originario es la voluntad, la θέλημα [la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la βούλησις [el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio]; la confusión de ambas, para las que sólo hay una

palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. Θέλημα es la voluntad intrínseca, o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal; pero βούλη es la voluntad reflexiva, el *consilium* (la deliberación), la voluntad conforme a una determinada elección.¹⁷⁵

A partir de esta concepción de la voluntad dirigida siempre por el deseo ciego, Schopenhauer sostiene que la voluntad es insaciable. Pero lo relevante de esta concepción para la crítica a la idea de la dignidad kantiana, es que el valor, lo bueno y la relación entre fines y medios se ven forzosamente trastocados. De acuerdo con esta primacía de la voluntad como deseo irracional, nada puede ser concebido siquiera como un fin en sí mismo. Por ello dice:

‘existir como un fin en sí mismo’ es una expresión impensable, una *contradictio in adjecto*. Ser un fin significa ser un objeto de deseo. Cualquier fin sólo puede existir en relación a un deseo, del cual, el fin es su motivación directa. Sólo así puede tener algún sentido la idea de ‘fin’, sentido que se pierde en cuanto se rompe esa conexión. Pero esta relación, que es esencial a la cosa, necesariamente excluye cualquier ‘en sí mismo’.¹⁷⁶

Para la voluntad no hay, pues, ni un fin absoluto, ni un fin absolutamente bueno. Los fines y los bienes son, por tanto,

175 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Roberto R. Aramayo (ed.), vol. 1, México, FCE, 2012, pp. 23-24.

176 Arthur Schopenhauer, *The basis of morality*, London, Swan Sonnenschein & Co., 1903, pp. 92-93. Traducción propia.

relativos a los deseos singulares. Bajo esa misma consideración, la persona tampoco puede ser un fin en sí mismo. El hombre, piensa Schopenhauer, es egoísta y las personas siempre son consideradas en principio bajo el criterio de utilidad. Cuando una persona no le es útil a otra en algún sentido, entonces ella en sí misma “se vuelve nada para nosotros”.¹⁷⁷ La persona sólo tiene, en consecuencia, un valor instrumental, esto es, como medio, por lo cual carece de valor alguno si no se relaciona con los intereses particulares de otros sujetos. Por estas razones, no puede haber otra base o fundamento de la ética que el sentimiento de simpatía. Sólo mediante la simpatía y la compasión puede el ser humano detener el afán insaciable de la voluntad. De esta manera, Schopenhauer no reconoce la validez de las nociones kantianas de voluntad ni de “fin en sí mismo”, que son esenciales para el concepto ilustrado de la dignidad.

No obstante, aún va más lejos y cuestiona el más sólido fundamento de la dignidad, a saber, la autonomía. Schopenhauer considera que la noción de autonomía carece de sentido, pues piensa que es una ficción. La voluntad universalmente legisladora a la que aludía Kant en la tercera formulación del imperativo categórico, por la cual se seguía la autonomía de la voluntad, es ficticia porque “reposa en la renuncia a todo interés de la voluntad cuando ésta actúa según el sentido del deber”.¹⁷⁸ No puede haber, piensa Schopenhauer, voluntad sin interés o motivo, por lo que la idea de un reino de los fines no es otra cosa que una utopía.

177 *Ibid.*, pp. 96-97.

178 *Ibid.*, p. 99.

Finalmente, habiendo hecho las críticas anteriores, Schopenhauer se dirige contra la idea de la dignidad humana como tal. Para ello, parte de la definición misma de la dignidad dada por Kant como un valor incondicionado e incomparable.

Todo valor -escribe Schopenhauer- es la estimación de una cosa comparada con otra; es así una concepción de comparación y es, en consecuencia, relativa; y esta relatividad es precisamente lo que conforma la esencia de la idea... Un incomparable, incondicionado, absoluto valor, como Kant declara ser la 'dignidad', es así, como muchas otras cosas más en filosofía, la expresión en palabras de un pensamiento que es en realidad impensable; tanto como lo es 'el número más grande' o 'el máximo espacio posible'.¹⁷⁹

Así, para Schopenhauer las personas no son fines en sí mismos, pues en la naturaleza no hay lugar en el que los animales racionales se comporten hacia los otros considerándolos en esa forma; añade que la idea de una voluntad pura y autónoma es una ficción porque la voluntad siempre está movida por intereses particulares y una voluntad autónoma no puede, en consecuencia, existir como legisladora universal en un reino de los fines; finalmente, concluye que la definición misma de la dignidad carece de sentido porque es un contrasentido que exista algo que valga por sí mismo, toda vez que el valor de una cosa se define siempre por la relación con algo. Por estas razones consideró que Kant no había conseguido establecer

179 *Ibid.*, pp. 101-102.

una fundamentación de la ética y que el imperativo categórico no era sino la inversión de la teología moral del cristianismo.

Además de esta crítica general, hay otros aspectos que merecen atención: el primero de ellos es el cuestionamiento que hace sobre el respeto a los animales; el segundo es el señalamiento sobre la pena de muerte como un trato indigno hacia los prisioneros. Kant consideraba a los animales no racionales como meras cosas, es decir, como medios. Pero entonces cómo se podría impedir el maltrato hacia los animales no racionales. Kant considera en la *Metafísica de las costumbres* que la razón por la que el ser humano tiene el deber de no maltratar a los animales es sólo por un deber hacia sí mismo, pero no porque tenga un deber hacia las mascotas, los animales de trabajo, etc. El deber hacia uno mismo consiste en este caso en que, si maltrata a los animales, “se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres”.¹⁸⁰ Esto perspectiva, considera Schopenhauer, va contra los principios de la ética oriental, sobre todo del budismo y el hinduismo, y es característica de la visión judeocristiana que ve al mundo como un medio para su subsistencia, en vez de considerar al mundo como “la Eterna Realidad inmanente en todo aquello que tiene vida”.¹⁸¹ Independientemente de la inspiración religiosa de este pensamiento, se abre un aspecto relevante para la idea de dignidad, a saber, si la fuente y el fundamento de la dignidad

180 Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 443.

181 Arthur Schopenhauer, *The basis of morality*, p. 95.

pueden encontrarse, antes que en la libertad y la racionalidad de la persona humana, en la vida misma.

Esto último se relaciona con la segunda cuestión enunciada por Schopenhauer: la pena de muerte. Ya se ha comentado cómo la cuestión de la pena de muerte se vuelve problemática una vez que se reconoce la dignidad humana. Tanto Tomás de Aquino como Kant abordaron el problema sin dar una solución satisfactoria. Schopenhauer estima que el segundo entra en contradicción al defenderla, pues en tal caso se estaría tratando a la persona como una cosa y como un medio para el fin de generar el terror y evitar que los demás ciudadanos violen la ley. Se ha visto que no era éste el sentido de la teoría kantiana, sin embargo, si la dignidad se fundamentara en la vida, más bien que en la racionalidad y la autonomía, desde la perspectiva jurídica se abriría un espacio mucho más amplio para la protección de la dignidad de las personas y, por consecuencia, de los derechos humanos.

Se aprecia, pues, la relevancia de las observaciones de Schopenhauer. Éstas han tenido eco directa o indirectamente en el pensamiento de filósofos posteriores. Entre ellos cabe mencionar cronológicamente a Nietzsche. La crítica nietzscheana se dirige, no tanto contra Kant, como contra la noción de la dignidad humana en sí misma, pues considera que representa los valores de la moral cristiana y el resentimiento, de lo que él considera la medianía, frente a la aristocracia de los hombres con voluntad de poder. Nietzsche intenta rescatar los valores agonales de la ética heroica de los primeros tiempos de las *poleis* griegas y contrasta el antiguo

Estado guerrero con el moderno Estado liberal de derecho, en el que no ve sino un instrumento para someter a los espíritus fuertes. “Los modernos -escribe Nietzsche- tenemos ventaja sobre los griegos con dos conceptos dados como consolación -como si realmente lo fuera- a un mundo que se comporta a la manera de los esclavos evitando ansiosamente la palabra ‘esclavo’: nosotros hablamos de la ‘dignidad del hombre’ y de la ‘dignidad del trabajo’ [...] Los griegos no tenían necesidad de alucinaciones conceptuales como ésta.”¹⁸²

A Nietzsche le parece que la dignidad humana y lo asociado con ello, como el derecho al trabajo digno, son ideas que más que dignificar al hombre lo empobrecen, porque significa que toda persona sin distinción debe ser tratada como igual. Esta es la expresión de la mala conciencia que se ha extendido por el mundo después de la época heroica: hacer del modelo del hombre, no al hombre superior, sino al inferior. La dignidad humana es, pues, la expresión del resentimiento hacia los que sobresalen, pero también la garantía de un conformismo que se regocija en la actitud pasiva y reactiva de los más débiles.

Si bien esta crítica extrema de la dignidad humana es bastante simplista, pues sólo ve en el conflicto la oposición entre las voluntades sin tomar en cuenta el profundo sufrimiento y la deshumanización extrema a la que es capaz de llegar el ser humano en condiciones de violencia extrema, hay sin embargo algo que vale la pena destacar como riesgo para los discursos

182 Friedrich Nietzsche, “The Greek State”, en Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 164-165. Traducción propia.

sobre la dignidad humana. Este principio, una vez reconocido como base de los derechos humanos, es decir, como garantía para la protección de la persona por parte del Estado, puede conducir a la ciudadanía pasiva que, en vez de dignificarse, asume su dignidad sin responsabilizarse por ella. Esto conlleva un paternalismo semejante al que se desarrolló durante la posguerra y que generó una ciudadanía pasiva.¹⁸³ La persona, al saberse poseedora de dignidad -que no sentirse poseedora de ella-, exige la protección jurídica de sus derechos invocando el principio de la dignidad humana, aun si ella misma no actúa conforme a tal dignidad. Hay infinidad de ejemplos que se pueden referir sobre esto y van desde casos extremos, como son los asesinos y miembros de la delincuencia organizada, hasta ciudadanos comunes, políticos y burócratas que, al corromperse, violan su responsabilidad como ciudadanos al tiempo que violan su dignidad, pues se prestan a ser utilizados como medios para los fines de otros.

Para concluir estas consideraciones filosóficas sobre la dignidad humana, queda por analizar un poco más detenidamente un aspecto de la crítica de Schopenhauer, que retoma Enrique Dussel. Éste reitera que la dignidad humana es un sentimiento; pero a diferencia de otro tipo de sentimientos, como, por ejemplo, la alegría de ver a una amistad, se trata de un sentimiento de algo que aún no está dado, de algo que a través del sentimiento se va construyendo. “La dignidad, como la identidad a la que se refiere -escribe-, se conquista,

183 Adela Cortina, *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1999.

se va construyendo procesualmente. Es un movimiento de ‘dignificación’.”¹⁸⁴ Así pues, la persona debe actuar para afirmar su dignidad frente al otro que lo cosifica. En consecuencia, ésta última no sólo posee una dimensión ética, sino también una dimensión política. De aquí la relevancia de la dignidad humana en la filosofía de la liberación, la cual se enmarca en el discurso y las teorías de la izquierda latinoamericana que asumen la crítica contra el imperialismo y el eurocentrismo.

Históricamente, la dignidad humana ha sido negada en cada acto de opresión, de sometimiento y de esclavización. “El esclavo ha sido destituido de su dignidad de sujeto ético. Se lo ha transformado en ‘cosa’ sin derecho alguno”.¹⁸⁵ En este aspecto Dussel parece estar de acuerdo con la definición kantiana, pues asume que lo contrario a la dignidad es la cosificación, el uso del otro como un medio. No obstante, critica otro aspecto de dicha definición: del mismo modo que Schopenhauer, cree que Kant cometió un error al identificar “dignidad” y “valor”. La razón de este equívoco es la misma que había indicado Schopenhauer, a saber, que el valor siempre es relativo. En efecto, para Dussel el valor es mediación y, como tal, no puede ser absoluto. Por tanto, Kant “confunde ‘dignidad’ de la persona con ‘valor’”.¹⁸⁶ Si Kant había dicho con acierto que la persona no puede ser un medio, ahora hay que decir, piensa Dussel, que ello no significa que sea un fin. La consecuencia de esto es que la persona no puede ser

¹⁸⁴ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL/Facultad de Filosofía y Letras/Plaza y Valdés, 2007, p. 137.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 141-142.

siquiera algo que posee valor en sí mismo; la persona no posee valor, sólo dignidad.

Estas afirmaciones pueden ser objeto de un amplio debate y presuponen una extensa crítica que ha realizado este filósofo latinoamericano a las éticas axiológicas.¹⁸⁷ Para hacer una síntesis extrema, baste señalar que considera que todas las éticas occidentales de la Modernidad han caído dentro de la dualidad sujeto-objeto, lo formal-material, olvidando así el ser (perspectiva ontológica), el mundo de la vida que no se aprehende mediante la “representación” ni mediante la “constitución de sentido”, sino mediante la apertura a la manifestación del ser. Tal apertura tiene que implicar tres momentos de la ética, el momento material (al que pertenece el principio material universal de la ética), el momento formal (al que pertenece el principio formal universal de la ética) y el momento de la factibilidad (al que pertenece el principio ético de factibilidad).¹⁸⁸

187 Ver Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972.

188 Ver Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 132, 214 y 268. El principio material manda actuar siempre buscando la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana; el principio formal manda actuar, en un contexto argumentativo, siempre reconociendo a los interlocutores como iguales y con disposición para llegar a acuerdos aceptando el mejor argumento y considerando el principio ético material; el principio de factibilidad manda actuar siempre considerando la factibilidad (la acción posible) según los principios éticos material y formal.

De estos tres principios, basta con mencionar el primero por las consecuencias que tiene para la noción de la dignidad humana. Éste, dice: “El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural [...]”, teniendo por referencia última a toda la humanidad.”¹⁸⁹ Enrique Dussel considera que la ética kantiana “tiene que presuponer la ética material como un escenario hipotético”;¹⁹⁰ en contra de esto, intenta, no suponer, sino reconocer el ámbito de la materialidad de la existencia humana y, por tanto, de la ética. Como queda expresado en el principio ético material, el fundamento último de toda ética, el momento material, es la vida del ser humano. Dussel insiste una y otra vez en que la ética que propone es una “ética de la vida”.

Bajo la consideración de este principio, la dignidad humana debe tener un fundamento más amplio que el kantiano mundo ideal de los fines, por el que la validez de la dignidad humana sólo se limitaría a momento formal de fundamentación del imperativo categórico y su aplicación a casos prácticos en los que el contenido material es sólo supuesto. Desde esta perspectiva, la persona como sujeto de la dignidad humana ya no es sólo un fin -enfoque racionalista- sino un ser corporal

189 *Ibid.*, p. 132.

190 *Ibid.*, p. 174. Ver Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, p. 105.

con vida. Por ello, Dussel cree que la definición kantiana de la dignidad como el fin en sí mismo es equívoca. Según este pensador, la persona no es algo que posea valor en sí misma, ni es un fin en sí mismo, como ya se ha comentado. La persona sólo posee dignidad y ésta es algo absoluto por sí, algo que ni siquiera puede decirse que valga. ¿Cuál es, pues, el asiento de esta dignidad? Ninguno otro que la persona que, en su corporalidad, vive. “El criterio absoluto, lo digno -escribe Dussel- es el ‘sujeto corporal vivo’”,¹⁹¹ por tanto, no un ideal, sino algo concreto y existente. La concepción dusseliana de la dignidad humana se resume en una nota de su *Ética de la liberación*:

El sujeto ético posee una dignidad suprema en el ‘ciclo’ de la reproducción de la vida en el planeta Tierra. Como afirmaba Kant, la persona no es un medio; pero, más allá de Kant, no es tampoco un fin, sino que es un sujeto ético que ‘pone’ (y ‘juzga’) los fines. Todos los seres vivos tienen por su parte una diferenciada dignidad o valor, en cuanto se acercan o alejan de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, referencia última (por su realidad [complejidad cerebral] y eticidad [autoconciencia responsable]) de la vida en cuanto tal. Esto no es antropocentrismo, sino el saber situar al ser humano por su complejidad en el punto central del ‘ciclo de la vida’.¹⁹²

Se muestra aquí una aportación significativa para la idea de la dignidad humana: su vínculo indudable con la condición vital, cosa que subestimó Immanuel Kant. Sin embargo, ello

191 Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 142.

192 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, p. 491 n.358.

no quiere decir que tal contenido no quedara protegido bajo el concepto ilustrado, sólo que en él la vida es un contenido inherente y que está en la base, pues sin él no sería siquiera posible la dignidad. Para Kant lo que el valor de la dignidad humana protege no es la vida por sí misma -pues para ello no hace falta más que el instinto-, sino la vida humana, es decir, una vida en la que la persona merece respeto.¹⁹³ El orden natural es suficiente para proteger la vida animal y, por consiguiente, también la del ser humano (al final de cuentas, la especie homo sapiens es una de las más exitosas desde la perspectiva evolutiva); pero para lo que no es suficiente el orden natural es para proteger la vida de respeto entre las personas, en la que la dimensión emotiva juega un papel fundamental (no hay que olvidar que la dignidad surge en principio como sentimiento), y no sólo las dimensiones sensitiva e instintiva.

Por otra parte, el mismo Dussel cae en la dificultad de distinguir dos contenidos semánticos que están tan estrechamente entrelazados, como lo son la dignidad y el valor. En la cita anterior dice que los seres vivos “tiene una diferenciada dignidad o valor”, y por tanto utiliza ambos términos como

193 Ver la Sentencia BVerfGE39, 1, del Tribunal Constitucional Federal Alemán. En los fundamentos de la resolución se lee: “la vida en desarrollo también goza de la protección de la dignidad humana garantizada en el Art. 1, párrafo 1 de la Ley Fundamental. Donde existe vida humana, ahí corresponde también dignidad humana; no es determinante el hecho de que el portador sea consciente de esta dignidad y que esté en condiciones de hacerla valer por sí mismo”. *Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán: Extractos de las sentencias más relevantes*, compiladas por Jürgen Schwabe, México, Fundación Konrad Adenauer, 2009, pp. 116-117.

sinónimos o, en todo caso, los asimila, cayendo en una flagrante contradicción. Pero independientemente de ello, considerar que el valor es siempre algo relativo a medios y fines es reducirlo a una sola forma de la realidad valorativa, la instrumental, como en el caso del valor de cambio y el valor mercantil.

Por último, hay que decir que identificar la dignidad con el ser, esto es, con el ser vivo, despoja a la noción de dignidad de su riqueza semántica. La definición kantiana es en este sentido mucho más rica cualitativamente, pues en ella se entrelazan el sentido de respeto, diferencia, distinción, humanidad (y no sólo vida biológica), fin en sí mismo, persona, racionalidad, sentimiento o emoción. En cambio el concepto que recupera Dussel (junto con otros, como Heidegger o Zubiri) resulta en expresiones que son extrañas al uso del lenguaje en las distintas épocas de la historia. Ejemplo de ello es la siguiente cita del mismo Dussel: “La vida humana, el sujeto vivo ni tiene valor ni tampoco tiene derecho ‘a la vida’. El sujeto humano viviente tiene dignidad y en tanto tal ‘funda’ todos los valores, aun los éticos, y todos los derechos.”¹⁹⁴ Olvida Dussel aquí que, en el ámbito del derecho, el marco jurídico protege no sólo la dignidad de la persona viva, sino también la de la persona muerta.¹⁹⁵ Kant señala sobre el derecho al buen nombre tras la muerte:

194 Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 143.

195 Ejemplo de esto es el famoso caso Mephisto, Sentencia BVerfGE 30, 173, del Tribunal Constitucional Federal Alemán, en el que se limitó la libertad artística invocando la dignidad del fallecido y su descendencia. Ver Ingo v. Münch, “La dignidad del hombre en el derecho constitucional alemán”, en *Foro*, Nueva época, núm. 9, 2009, p. 113.

Que mediante una vida intachable y una muerte que la concluye el hombre adquiera como suyo un buen (o mal) nombre, que le sobrevive, cuando ya no existe como *homo phaenomenon*, y que los supervivientes (parientes o extraños) estén también autorizados a defenderle ante un tribunal [...]; que él pueda -digo- adquirir un derecho semejante, es un fenómeno, tan raro como innegable, de la razón legisladora *a priori*, que extiende su mandato y prohibición incluso allende los límites de la vida.¹⁹⁶

Pero volviendo a la afirmación de que “el sujeto vivo no tiene valor” porque tiene dignidad, resulta extraño al uso habitual de los términos afirmar que las personas no tienen valor. Incluso el mismo Dussel, en el texto citado más arriba dice: “los seres vivos tienen por su parte una diferenciada dignidad o valor”, empleándolos como sinónimos. Un pasaje de la *Carta sobre el “humanismo”* de Martin Heidegger, que cita el mismo Dussel, cae en esta misma oposición de los términos que resulta problemática:

De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como ‘valor’ se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia [Würde=dignidad]. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es

196 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 295.

una subjetivación, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer.¹⁹⁷

Heidegger considera que valorar algo es despojarlo de su dignidad, pues hacerlo implica que aquello que es digno en su ser se convierta en objeto para un sujeto. Al volverse relativo al sujeto, el ser se oculta en lugar de desvelarse. Por ello, escribe Heidegger, “El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se puede pensar contra el ser”.¹⁹⁸ El ser no puede ser valorado, simplemente es. La estimación humana del ente implica siempre considerarlo desde una sola perspectiva, la del sujeto y, por tanto, disminuir su dignidad ocultando el ser. Sin embargo, esta concepción ontológica de la dignidad, de la que habla Heidegger, que sólo podría ser apreciada en la actitud contemplativa del filósofo y el artista, tiene la dificultad del inmovilismo práctico. Lo digno del ser del ente sólo se contempla y la actitud práctica correspondiente únicamente podría caber en la apertura del pensar al ser, lo cual constituye una posición moral en el mundo, pero una posición que pretende ir más allá del ente, olvidando que, en éste, en el sujeto humano que valora, es donde acontecen los conflictos éticos. Esta misma dificultad se constata en el pensamiento de Heidegger sobre los conflictos tecnológicos de los últimos siglos. Como escribe Jorge Linares: “Heidegger desacredita todo intento de poner límites éticos al poder tecnológico para contrarrestar su poder,

197 Martin Heidegger, “Carta sobre el ‘humanismo’”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 285-286.

198 *Id.*

dejándonos sólo el recurso de una abstracta capacidad artística para aproximarnos a la *Ereignis* [“acontecimiento apropiador del ser”], y encontrar así una vía de escape (quizás momentánea y provisional) al influjo del poder tecnológico”.¹⁹⁹

Vemos, pues, que la dignidad humana concebida en oposición al valor trae mayores dificultades de las que resuelve: tal asociación es contraria al uso común del lenguaje en la actualidad, y sobre todo en la historia; por otro lado, si la dignidad se remite al ser, se vuelve un concepto inoperante desde el punto de vista moral (como en Heidegger); además, no se aclara por qué, si la dignidad se origina en el sentimiento (de indignación) y, por tanto, surge dentro de la dimensión emocional y estimativa del ser humano, entonces se busca desvincularlo del carácter estimativo de los valores; por último, se afirma que la dignidad humana refiere al “sujeto corporal vivo” (como lo hace Dussel), pero esto dificulta comprender, por ejemplo, por qué considera que unos seres vivos son más dignos que otros, qué es lo que hay de específicamente digno en el ser humano frente a otros animales, de qué manera se podría entender la dignidad tras la muerte, entre otras cuestiones semejantes.

199 Jorge Enrique Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE/UNAM, 2008, p. 104.

CONCLUSIONES

EN EL RECORRIDO HISTÓRICO-FILOSÓFICO de las noción de la dignidad en Occidente, quedó de manifiesto la pluralidad de sentidos en los que se ha empleado. Tras esa pluralidad aparece una cuestión que merece la pena pensar: el de la extraña situación de que, denotando inicialmente distinción y jerarquía, terminó significando igualdad. En el curso de este trabajo, este fenómeno ha quedado explicado por la trifurcación de la dignidad en los conceptos grecorromano, cristiano e ilustrado. En el tránsito del primero al segundo, la distinción y la igualdad se muestran como carentes de contradicción, pues la dignidad deja de referir a los individuos, para comenzar a referir a la especie. Entre especies sigue habiendo una jerarquía, una distinción, pero entre los seres humanos hay igualdad.

No obstante, la formación de estos tres conceptos no estuvo exento de dificultades, lo cual sólo pudo esclarecerse a través del estudio más o menos pormenorizado de las consideraciones filosóficas sobre la dignidad. Veamos los resultados obtenidos.

En el *concepto grecorromano*, la dignidad es consecuencia de las manifestaciones naturales de la personalidad. Este concepto está relacionado con la autopercepción motivada por sentimientos connaturales a la persona, en los cuales se configura el origen de la dignidad como sentimiento. Así, la dignidad es siempre y, en primer lugar, un sentimiento del propio valor, la autoestima, de lo cual se deriva también el sentimiento reactivo de la indignación ante el trato injusto o el maltrato padecido. Tales aspectos configuran el contenido natural de la dignidad.

Sin embargo, en las comunidades antiguas de Grecia y Roma ya se aprecia el condicionamiento social de la autopercepción, con lo cual comenzó a asociarse al estatus social, derivando en nuevos contenidos. La dignidad apareció entonces revestida con todas las marcas que denotan categoría, distinción, jerarquía, rango, superioridad y diferencia. La apariencia comenzó a tener un lugar central en la identificación de la dignidad. El ajuar, el modo de expresión, la ubicación de los predios, entre muchas formas artificiales creadas en cualquier época para distinguir entre clases, órdenes, etc. La ley fue igualmente determinante en la práctica de estas formas de manifestación y reconocimiento de la dignidad. Es a través de la ley que la dignidad pasó a institucionalizarse formalmente en las jerarquías. La dignidad se asoció entonces no tanto con la persona, sino con la función. Con ello, el funcionario se convirtió en un dignatario, lo cual ha perdurado a lo largo de la historia hasta el presente.

Ahora bien, según el concepto grecorromano, el vínculo de la dignidad con la persona se debía en principio a las cualidades naturales (ser hombre, ser racional, tener la capacidad del autodominio, etc.) y a la praxis virtuosa o viciosa. Aunque en la Grecia clásica no hubo una reflexión filosófica expresa sobre la dignidad, se puede inferir la concepción predominante a partir de las ideas de Aristóteles sobre la libertad y la esclavitud. De acuerdo con ellas, la dignidad poseía gradaciones, así como el valor que atribuimos a los objetos posee grados.²⁰⁰ La dignidad

200 En griego, dignidad se expresaba con el término *axios* y *semnotès*. La primera de ellas también se traduce como valor.

máxima sería la de la persona que por naturaleza y por convención es libre; quien careciera de libertad por naturaleza y por convención estaría privado de dignidad. Entre estos dos extremos, la dignidad sería parcial. Esto implica que, en el concepto grecorromano, la dignidad puede perderse debido al comportamiento indigno o debido a las circunstancias.

Por tanto, hay una dignidad esencial y una dignidad accidental, ambas referidas a la persona singular en un texto específico que es el de la comunidad a la que pertenece. Debido a esto último, la dignidad grecorromana tiene un fuerte vínculo con la comunidad. La dignidad personal representa la dignidad del grupo social al que pertenece, ya sea el *genos* o la *polis*.

Así, pues, el concepto grecorromano, considerado desde el lado interno, implica una esencia vinculada con una praxis de las cuales deriva el valor de las personas; pero desde el lado externo, es relativa a la posición que éstas ocupan en la comunidad y la autoconcepción de ella frente a otras. En pocas palabras, la dignidad es una relación externa entre personas, condicionada por la naturaleza de éstas.

El concepto cristiano de la dignidad trastoca el grecorromano al incorporar las ideas cosmopolitas del helenismo. Lo que en el pensamiento estoico se manifestó como el valor interno de las personas y la igualdad de los individuos pertenecientes a pueblos diversos -pese a que ideas semejantes habían sido planteadas desde ante por los sofistas-, llegó a ser en el cristianismo el valor de la especie por sí misma. El monoteísmo judeocristiano y el mito de la creación permitieron establecer una nueva jerarquía, esta vez ya no entre personas, sino entre especies.

De este modo, la dignidad se volvió, por primera vez, dignidad humana, y así fue nombrada. En ello se trasluce su alcance universal: todos los miembros de la especie son iguales y poseen dignidad. Sin embargo, esta concepción de la especie es entendida según la metafísica aristotélica, como diferencia específica, es decir, como “naturaleza racional”, según la definición que da Boecio de la persona y que recupera Tomás de Aquino. La dignidad deriva de esta naturaleza, con lo cual es determinada por el carácter racional del ser humano en tanto especie. La dignidad llega entonces a considerarse como absoluta. Solamente los seres racionales poseen dignidad y en el orden divino de la creación ello implica ocupar un lugar fijo dentro de una jerarquía según la cual, de manera simplificada, el lugar supremo corresponde a Dios, el segundo, a los seres humanos, y el lugar inferior, al resto de los animales.

Tal concepto universalista de la dignidad trae consigo algunas consecuencias importantes. La primera de ellas es que, a partir de su asociación con la naturaleza de la especie, se hace inherente e inalienable; en otras palabras, no puede privarse a ninguna persona de su dignidad y, por consiguiente, todos los seres humanos deben ser tratados con respeto. La segunda consecuencia deriva de la primera, ¿si se debe tratar a todos los seres humanos con el mismo respeto, cómo se justificarían los castigos penales que se dirigen contra la persona: la privación de la libertad y la pena de muerte?

La solución que Tomás de Aquino dio consiste en considerar que los seres humanos pueden decaer en su dignidad, mas no perderla. De esta manera, se supone una dignidad

absoluta, pero a la vez gradual; absoluta en esencia, pero relativa en la práctica. Sin embargo, la cuestión no queda resuelta con ello. En Pico della Mirandola, en cambio, la dignidad humana es relativa a los actos de los seres humanos -por tanto, ya no absoluta-, de modo que por medio de ellos encuentra su medida en la jerarquía de la creación. No obstante, también en esta teoría se presentan dificultades. Una de ellas consiste en explicar cómo es que los actos de algunos individuos afectan a la dignidad de toda la especie a la que pertenecen. Así, pues, quedó abierta una cuestión de nueva cuenta abordada en la formación del concepto ilustrado.

Si se considera el concepto cristiano de la dignidad desde la doble perspectiva de lo interno y lo externo, se evidencia un cambio significativo. Internamente, la dignidad corresponde a la especie, por su naturaleza racional; pero externamente, la dignidad está determinada por el lugar subordinado respecto a Dios y supraordenado respecto al resto de los animales. Así, la igualdad entre las personas es concebida intraespecie, pero la diferencia y la jerarquía del concepto grecorromano pasan, en el concepto cristiano, a estar en relación con las otras especies y con un ente creador.

Por último, el *concepto ilustrado* -al que se dedicó mayor atención en este repaso histórico- repite muchos de los contenidos que se encuentran ya en el concepto cristiano: libertad, racionalidad, persona, igualdad, inherencia e inalienabilidad. Tal repetición condujo a que se considerara que el tránsito de un concepto a otro fue una simple secularización por la cual sólo se prescindió de la base teológica del anterior.

Aunque esto sea cierto, pues indudablemente ocurrió una secularización al suprimir de la fundamentación el mito del creacionismo, sin embargo, la formación del nuevo concepto en la filosofía kantiana aportó contenidos y perspectivas que no estaban presentes en la noción cristiana. Por tanto, ocurrió algo más que la mera secularización.

Tres aportaciones son importantes en este sentido. La primera de ellas es la nueva definición de la persona como aquello que es un fin en sí mismo. Con ello se hace a un lado su definición metafísica que obligaba a plantearla en términos esencialistas. La segunda, es la idea de la humanidad entendida como ideal moral que determina al ser humano. En esta concepción de la humanidad hay, aún hoy, una amplia posibilidad de desarrollo desde la filosofía moral que no ha sido suficientemente considerado. La tercera consiste en el concepto de la autonomía, a la cual atribuye Kant el fundamento de la dignidad humana. La autonomía se distingue de la libertad; podría decirse que es un sentido de ella entre otros, como la libertad de indiferencia, el libre arbitrio, la libertad natural, etc. Al destacar la autonomía por sobre la libertad, de nuevo se evita caer en el plano metafísico desde el cual es tan difícil resolver la cuestión de si el ser humano es libre.

Así, pues, el concepto ilustrado replantea los contenidos ya presentes en la noción de la dignidad humana, pero los organiza de una manera diferente. Esto es patente en el tratamiento de la racionalidad. En efecto, una de las bases de la dignidad sigue siendo la razón en tanto condición de la libertad. La persona todavía es considerada como un animal que posee

racionalidad; sin ésta, no puede haber conciencia de los fines a los que se dirige la acción y, por consiguiente, tampoco puede haber autoconciencia del yo como un fin. A ello se agrega la autonomía como base que permite pensar al conjunto de los seres racionales como un reino de los fines, el cual no es sino un mundo posible en el que las leyes éticas y, en consecuencia, los deberes, estuvieran firmemente establecidos. Bajo la mirada kantiana, un reino semejante sería uno en que la dignidad humana fuera plenamente respetada.

Pero, puesto que tal reino corresponde con sólo una perspectiva desde la cual se contempla el mundo, y puesto que la otra perspectiva, la del mundo fenoménico, obliga a considerar las innumerables dificultades que enfrenta el ser humano para la realización de tal ideal, la legislación de dicho reino sólo puede ser considerada como una meta con la que sólo podrá haber una gradual aproximación, más nunca una realización plena. Por tanto, esa legislación ideal tan solo marca el camino que podrá seguir el ser humano como humanidad. Ésta es, entonces, el ser humano en tanto ser moral, y el fundamento material de ella es la dignidad.

La dignidad se desprende de su fundamentación esencialista y metafísica (en el sentido kantiano de metafísica de la naturaleza, aunque ahora se sustenta sobre una metafísica de las costumbres). Su definición es el simple valor inherente e interno, lo que lleva a Kant a sostener que, puesto que es incondicionado, es absoluto. La dignidad es el valor que se atribuye a la humanidad en tanto un fin en sí misma. Pero al atribuirle dignidad a la humanidad, se atribuye también a la

moralidad y a la persona. De este modo, la dignidad deja de estar asociada en primera instancia con la persona, a la cual sólo se le atribuye secundariamente y en la medida de sus actos. Reaparece, pues, en alguna medida, la concepción de Pico della Mirandola. No obstante, el ideal de la humanidad persiste a pesar de que las leyes morales sean incumplidas, y, por ello, la dignidad no se pierde por los actos indignos ni por los crímenes, aunque las personas que los cometan puedan perderla en sí mismas. Perder la dignidad absolutamente, implicaría dejar de guiarse por el ideal moral de la humanidad. Por esta razón, mientras los seres humanos actúan conforme a ciertos principios éticos, la dignidad no puede perderse absolutamente. En última instancia, piensa Kant, el castigo al delincuente es una manera de reconocerle -acaso devolverle- su dignidad.²⁰¹ De esta manera, aunque reaparece el problema de qué hacer con aquellas personas que, abierta y de manera extrema, actúan en contra de la legislación moral, su solución puede ser abordada de una manera distinta, toda vez que la base de la que se parte ha cambiado.

Otra cuestión que aparece en la crítica al concepto ilustrado es su definición como valor. De acuerdo con ella, la dignidad es absoluta, mientras que los valores son relativos; por consiguiente, la dignidad no es un valor. Sin embargo, esta crítica al concepto ilustrado, además de sólo afectar un punto más o menos secundario en su formulación, presupone un regreso al concepto metafísico cristiano en cuanto hace de la dignidad algo que está en la naturaleza de la persona. Con

201 Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak., VI, 331.

ello se cae en la falacia naturalista, pues “dignidad”, que no es un objeto natural se confunde con “persona”, que es un objeto natural.²⁰² Por consiguiente, la dignidad es un valor tan relativo como todos los demás valores, aunque pueda considerarse eurísticamente como absoluto para los fines de fundamentar la ética y el derecho. Pero en este caso, sólo significa que la dignidad es inherente o interna y el adjetivo de “absoluta” sólo tiene sentido dentro del ideal de humanidad al que refiere y no en el ámbito de la naturaleza en el que es inexistente. Esto último concuerda con el planteamiento de la ética de la liberación, acerca de que la dignidad se construye. Si se construye, no puede ser absoluta, o más bien, sólo es absoluta en relación con el ideal que se persigue.

Si, de nueva cuenta, tomamos la doble perspectiva de lo interno y lo externo para considerar los resultados anteriores sobre el concepto ilustrado, los cambios una vez más son relevantes. Desde el punto de vista interno, la dignidad se atribuye a la humanidad, en lugar de a la especie biológica. Desde el punto de vista externo, por otra parte, la dignidad humana refiere a la distinción entre personas y cosas, entre lo que es un fin y lo que es únicamente un medio.

Como se ha podido comprobar, el concepto cristiano cumplió un rol intermediario entre el concepto grecorromano y el ilustrado. El primero de ellos, puede considerarse como un concepto asociado a un sentido natural, el cual ha permanecido en la historia de la humanidad, en tanto se origina en el sentimiento y está condicionado por las

202 George Edward Moore, *Pincipia Ethica*, México, UNAM, 1983, p. 12.

personas situadas en un contexto y un orden sociales. En este se destaca la singularidad de la persona y, por consiguiente, implica desigualdad y diferenciación. Un segundo sentido es el que aparece con los otros dos conceptos. Surgido a partir de la especulación filosófica, requirió de la abstracción para establecer la igualdad entre todos los seres humanos. La incompatibilidad aparente entre uno y otro sentido es lo que se tornó problemático para los filósofos cuando trataron de sacar las consecuencias en los campos prácticos del derecho y la moral. Es esta presencia de dos sentidos no claramente reconocidos en las teorías filosóficas lo que impide una resolución completamente satisfactoria de la cuestión de los delitos y las penas. Aun en la filosofía trascendental, Kant no parece darse cuenta de ello con total claridad.

Estos dos sentidos, el natural, del concepto grecorromano, y el sentido de humanidad, construido a través de la reflexión filosófica en los otros dos conceptos, conviene denominarlos según la dimensión de la praxis humana a la que pertenecen, esto es, la moral y la ética. Así, para el sentido moral puede hablarse de una dignidad moral; asimismo, para el sentido ético puede hablarse de una dignidad ética. La fundamentación de la moral y la ética como dimensiones de las praxis no pueden, sin embargo, ya mostrarse en este trabajo. Baste, por lo pronto, con señalar estos dos sentidos en la noción de dignidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Madrid, Paidós, 2012.
- Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2004.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, traducción por Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2003.
- Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos: Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, Siglo XXI, 2008.
- Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson, 2011.
- Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas: Contra Eutiques y Nestorio*, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales, Selección de textos*, Madrid, BAC, 1989.
- Burckhardt, Jacob, *Historia de la cultura griega*, Volumen I, Barcelona, Editorial Iberia, 1964.
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Editorial Iberia, 1985.
- Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1993.
- Cicerón, *Los oficios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959.
- Cicerón, *La república*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

Contreras Peláez, Francisco, “La libertad en el pensamiento de Kant”, en Gregorio Peces-Barba, *Historia de los derechos fundamentales*, tomo II, Siglo XVIII, vol. II, La filosofía de los derechos humanos, Madrid, Dykinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas Universidad Carlos III de Madrid, 2001.

Cortina, Adela, *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1999.

Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 2000.

Cuerpo de Derecho Civil Romano, Primera parte, Instituta-Digesto, Madrid, Jaime Molinas Editor, 1889.

Cuerpo de Derecho Civil Romano, Tomo II, Digesto, Madrid, Jaime Molinas Editor, 1892.

Dellavalle, Sergio, “From *Imago Dei* Mutual Recognition: The Evolution of the Concept of Human Dignity in the Light of the Defence of Religious Freedom”, en Christopher McCrudden, *Understanding Human Dignity*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 435-449.

Dussel, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL/Facultad de Filosofía y Letras/Plaza y Valdés, 2007.

Dussel, Enrique, *Para una destrucción de la historia de la ética I*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998

- Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán: Extractos de las sentencias más relevantes*, compiladas por Jürgen Schwabe, México, Fundación Konrad Adenauer, 2009.
- Heidegger, Martin, “Carta sobre el ‘humanismo’”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2001.
- Ingo v. Münch, “La dignidad del hombre en el derecho constitucional alemán”, en *Foro*, Nueva época, núm. 9, 2009.
- Jaeger, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2012.
- Julio César, *La Guerra de las Galias*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986.
- Kant, Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE, 2004.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, México, FCE, 2011.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico por Dulce María Granja Castro, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2000.
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2008.

- Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en VV.AA., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1999.
- Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán, Barcelona, Crítica, 1988.
- Kant, Immanuel, *La filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964.
- Korsgaard, Christine, “La fórmula de humanidad en Kant”, en *La creación del reino de los fines*, México, UNAM/ Coordinación de Difusión Cultural, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2011.
- LaVaque-Manty, Mika, “Dueling for Equality: Masculine Honor and the Modern Politics of Dignity”, en *Political Theory*, Diciembre 2006.
- Linares, Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE/ UNAM, 2008.
- Magnavacca, Silvia, “Estudio preliminar”, en Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Ediciones Wignorad, 2008.
- Marco Aurelio, *Pensamientos*, prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1992.
- Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1952.
- McCradden, Christopher, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights, en *The European Journal of International Law*, Vol. 19, no. 4, 2008, pp. 655-724.

- Meltzer Henry, Leslie “The Jurisprudence of Dignity”, *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 160, num. 169, 2011.
- Mirandola, Giovanni Pico della, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, UNAM, 2003.
- Moore, George Edward, *Pincipia Ethica*, México, UNAM, 1983.
- Mounier, Emmanuel, *El personalismo: Antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, “The Greek State”, en Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Paine, Thomas, “Rights of Man”, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Great Britain, Oxford University Press, 1995.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, vol. I, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- Pele, Antonio, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, Tesis doctoral, Getafe, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 2006.
- Platón, *Diálogos*, Tomo IX, Leyes (Libros VII-XII), introducción, traducción y notas por Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008.
- Platón, *Diálogos*, Tomo VIII, Leyes (Libros I-VI), introducción, traducción y notas por Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.
- Platón, *Diálogos*, Tomo IV, *República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008.

Platón, *Diálogos*, Tomo V, traducción, introducción y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2008.

Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001.

Rosen, Michael, *Dignidad: Su historia y significado*, México, Trillas, 2015.

Rousseau, Jean-Jacques *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2001.

San Agustín, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1956.

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tomo I, Parte I-I, Madrid, BAC, 2001.

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tomo III, Parte II-II (a), Madrid, BAC, 1990.

Schiller, Friederich, “Sobre la gracia y la dignidad” en *Sobre la gracia y la dignidad, Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*, Barcelona, Icaria, 1985.

Schilpp, Paul Arthur, *La ética precrítica de Kant*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1997.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Roberto R. Aramayo (ed.), vol. 1, México, FCE, 2012.

Schopenhauer, Arthur, *The basis of morality*, London, Swan Sonnenschein & Co., 1903.

- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. I, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Trasímaco, Licofrón y Jeniades, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: 1. De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- VV. AA., *Sofistas: Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.
- VV.AA., *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996.
- Waldron, Jeremy, “Dignity, Rank, and Rights”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, 2009.

El presente libro Genealogía de la dignidad Una exposición en tres conceptos, se terminó de imprimir en el mes de octubre, de 2025, en la ciudad de Monterrey N.L. Formato electrónico: Enrique Alejandro González Cuevas del Centro de Estudios Humanísticos.