

Dignidad humana

Concepto y fundamentación en
clave teológica latinoamericana

Loida Lucía Sardiñas Iglesias

Prólogo de
Juan José Tamayo Acosta



Dignidad humana

Concepto y fundamentación
en clave teológica latinoamericana

LOIDA LUCÍA SARDIÑAS IGLESIAS

Dignidad humana

Concepto y fundamentación
en clave teológica latinoamericana

Prólogo de Juan José Tamayo Acosta



Sardiñas Iglesias, Loida Lucía

Dignidad humana: Concepto y fundamentación en clave teológica latinoamericana / Loida Lucía Sardiñas Iglesias; Prólogo de Juan José Tamayo Acosta, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2018.

239 páginas; cuadros, gráficos y tablas

Incluye referencias bibliográficas (páginas 227-239)

ISBN: 978-958-782-175-8

E-ISBN: 978-958-782-176-5

1. Dignidad Humana - Aspectos sociales 2. Ontología - filosofía 3. Derechos humanos - filosofía 4. Derecho (Teología) 5. Teología dogmática 6. Dios. 7. Teología bíblica

CDD 233.5

CRAI-USTA-Bogotá



© Loida Lucía Sardiñas Iglesias y Juan José Tamayo Acosta (prólogo)

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA

Carrera 9 n.º 51-11

Bogotá, D.C., Colombia

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Henry Colmenares Melgarejo

Diagramación: Martha Cadena

Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres

Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-175-8

E-ISBN: 978-958-782-176-5

Primera edición, 2019

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

*A Dios, mi sustentador en todo.
A mi esposo y mis hijas Eirene y Camila,
sin cuyo apoyo no hubiese podido
realizar la presente investigación*

CONTENIDO

PRÓLOGO	
EL PRINCIPIO DIGNIDAD HUMANA-LIBERACIÓN	13
INTRODUCCIÓN	21
CAPÍTULO 1	
EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA	29
El carácter del concepto	33
¿Ontología o referente nominal?	35
Presupuesto contrafáctico	37
Dignidad humana como valor supremo o principio moral	40
Producto histórico-cultural	42
La complejidad semántica relacional del concepto dignidad humana	45
Autoafirmación como determinación primera del principio dignidad humana	47
Dignidad y benevolencia-solidaridad	50
Dignidad como praxis y lucha por el reconocimiento	54
La responsabilidad por la naturaleza como dimensión de la dignidad humana	58
La dignidad humana y el Dios presente-ausente	62
<i>Excursus brevis</i> : temáticas derivadas del yo, el tú y las instituciones	69

CAPÍTULO 2

ACERCA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA	75
Problematizaciones generales que presenta la fundamentación de la dignidad humana	78
Necesidad, pertinencia y posibilidad de una fundamentación de la dignidad humana	83
La fundamentación de origen semita-cristiano: el <i>imago Dei</i>	89
La dignidad humana en la tradición dominicano-tomista	97
El humanismo renacentista de Pico della Mirandola	102
La Escuela de Salamanca: dignidad y defensa de los indios	106
La adecuación entre el principio autonomía y el principio dignidad en Kant	111
El reclamo del reconocimiento de la dignidad humana	115

CAPÍTULO 3

LA REFLEXIÓN SOBRE DERECHOS HUMANOS Y DIGNIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN	121
Ubicación epocal y hechos esenciales	124
Primer momento: el despertar de la teología latinoamericana de la liberación y los derechos humanos	127
Segundo momento: florecimiento de la teología latinoamericana de la liberación	131
Tercer momento: el derecho a la sobrevivencia en el contexto del “invierno eclesial”	146
Cuarto momento: ¿pervive la teología latinoamericana de la liberación en el nuevo milenio?	159
La dignidad humana: deuda conceptual de la teología latinoamericana de la liberación	162

CAPÍTULO 4

EL PRINCIPIUM DIGNITAS Y LOS DESAFÍOS

A LA DIGNIFICACIÓN DE LA VIDA 169

Vulnerabilidad y amenazas a la dignidad 172

El potencial emancipador de la dignidad humana 175

Desafíos a la dignificación de la vida humana:
la teología latinoamericana de la liberación 177

La dimensión pragmática del concepto dignidad humana 187

La pregunta-sospecha por la universalidad 190

Universalidad, utopías y utopismos 195

El carácter subjetivo de la dignidad humana: su potencial reivindicativo 199

Uso ideológico del concepto dignidad humana y dignificación de la vida 205

Democracia, diálogo y perspectiva participativa
como proyecto de dignificación de la vida 210

CONCLUSIONES 215

REFERENCIAS 225

PRÓLOGO

EL PRINCIPIO DIGNIDAD
HUMANA-LIBERACIÓN

No es frecuente que la presentación de un libro comience confesando los lazos de amistad del prologuista con el autor o la autora. La convención —y a veces el pacto entre ambos— exige mantener las distancias como requisito para la objetividad. Yo voy a ser heterodoxo y a transgredir dicha convención empezando por referirme a mi conocimiento y relación con la autora.

Varios son los vínculos que me unen con la profesora Loida Sardiñas desde hace dos décadas: el trabajo teológico como teoría crítica de las religiones, la ubicación en la epistemología de la teología de la liberación, la sintonía en el proyecto de una Iglesia fraterno-sororal y el compromiso por la justicia económica, ecológica y de género. He seguido muy de cerca, a pesar de la distancia geográfica, su proceso teológico iniciado en Costa Rica hasta su madurez con los estudios de doctorado en Teología Sistemática en Hamburgo y su plena competencia como docente en diferentes universidades latinoamericanas, especialmente en la Santo Tomás y en la Javeriana, ambas de Bogotá.

Tal seguimiento ha tenido lugar en complicidad familiar con su esposo, científico social, y sus hijas Camila e Eirene, a quienes conocí de niñas y hoy son ya universitarias. Ahora se añade otro lazo más: la reflexión sobre la dignidad humana en este libro que me cabe el honor de presentar, el privilegio de haber leído el original en estado puro antes de su publicación y la suerte de haber disfrutado de su excelente literatura, de su rigor metodológico

y de su contenido sólidamente fundamentado. Tales valores se corresponden con el brillante trabajo académico de la doctora Sardiñas, teóloga de la liberación que se mueve en el horizonte de la razón práctica, se ubica críticamente en la realidad, la interpreta en perspectiva utópica, e interpretándola en esa clave ya la está transformando.

Tres aspectos quiero destacar de este libro: la elección del tema, el carácter interdisciplinar y la reformulación y resemantización de la dignidad humana en el contexto latinoamericano. Me parece un acierto la elección del tema: la dignidad humana analizada teológicamente. Digo acierto porque dignidad humana y teología no siempre han convivido en armonía. Más bien todo lo contrario.

Durante la larga etapa del paradigma teológico teocéntrico, unas veces caminaron en paralelo sin conocerse ni reconocerse. Otras se miraron de reojo en actitud de sospecha mutua sin fiarse la una de la otra. Hubo épocas en que chocaron en una batalla conceptual e ideológica por ver quién salía triunfadora en la pelea: si la teología o la dignidad humana. Otras, en fin, lo que se produjo fue una oposición frontal e irreconciliable entre Dios y el ser humano, los derechos divinos y los derechos humanos, la dignidad de Dios y la dependencia del ser humano.

La pugna me recuerda el mítico enfrentamiento entre David y Goliat y me trae a la memoria la pelea a brazo partido de Jacob con el ángel. En el caso que nos ocupa, quien salía siempre vencedor era el Dios Goliat que se alzaba con la victoria y el derrotado era el desarmado ser humano David, mientras que la lucha de Jacob con el ángel, que en realidad era Dios, culminó en tablas, aunque Jacob terminó con el nervio ciático “tocado”.

Tras reconocer a Dios como vencedor, tanto la teodicea como la teología neoescolástica le coronaban con una serie de atributos que humillaban todavía más al hombre (sic, la mujer no existía): omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, providencia, violencia, vigilancia (atributos terminados en -cia; ¿tendrá ese Dios algo que ver con la todopoderosa agencia estadounidense de ese nombre?). Y la teología se colocaba ciegamente del lado de ese Dios, que solo podía pactar con gente de su mismo poder: señores feudales, príncipes, reyes, emperadores, dictadores, poderes militares, etc.

Dios se convertía así en rival del ser humano. No había posibilidad de reconciliación entre ambos. Y, ¿cuál fue el resultado? Primero, la crisis de Dios en la Modernidad con el giro antropológico y el avance de la secularización, después, su negación explícita, dando lugar al ateísmo humanista desarrollado

por el filósofo alemán Louis Feuerbach en su libro *La esencia del cristianismo*, que causó un gran impacto en el clima cultural y filosófico alemán, hasta el punto de que el joven Marx afirmara que, tras su lectura, “todos nos hicimos feuerbachianos”. Era un ateísmo por mor de la defensa del ser humano, de su libertad, como reconocía el propio Feuerbach.

Cuando se incorpora, muy tardíamente, el giro antropológico a la teología, lo hace bajo el signo del colonialismo, inherente a la Modernidad, que se muestra selectivo a la hora del reconocimiento de la dignidad. De ella fueron excluidos los pueblos colonizados. Solo si lograban asimilarse al modelo europeo de dignidad humana podían contar con su reconocimiento. La dignidad de las comunidades indígenas fue suplantada por el oro de las Indias, considerado condición necesaria para su salvación.

En el contexto colonial, como afirma el filósofo boliviano Juan José Bautista Segales, en sintonía con Franz Hinkelammert, la noción de “sujeto” remite a *sujeción a*, supeditación de un ser humano (el colonizado) a otro (el colonizador), que lo domina. El ser humano colonizado individual y colectivo se encuentra condicionado por un sistema (modernidad-colonialidad), que controla su vida, su pensamiento y su no-ser. En consecuencia, la condición de sujeto ya no señala al ser sujeto, sino a *estar sujeto a*. Así, las personas y los pueblos colonizados se convierten en no-ser, como demostró Frantz Fanon en su obra de referencia para los estudios del colonialismo, *Los condenados de la tierra*.

Sucede entonces que la Modernidad, que proclamó la idea de emancipación del ser humano como ruptura de toda forma de dominación o sujeción, convierte al sujeto colonizado en objeto. Eso sucede en los tres sistemas de dominación en los que vive sometida la humanidad actualmente: el capitalismo convierte a los seres humanos en mercancía; el colonialismo, en no-ser; y el patriarcado hace de las mujeres seres (*¿seres o no-seres?*) sexualizados, sumisos, subordinados y “salvados” por los varones.

Toda disciplina se guía por un principio como punto de partida y eje vertebrador de su discurso; la filosofía y la teología también. Varios han sido los principios filosófico-teológicos del siglo xx: el principio-hermenéutica frente al fundamentalismo (Martin Heidegger, Rudolf Bultmann); el principio-esperanza frente al fatalismo histórico (Ernst Bloch, Jürgen Moltmann), el principio-memoria subversiva frente a la memoria anamnética (Walter Benjamin, Johan Baptist Metz); el principio-liberación frente al de desarrollo (teoría de la dependencia, teología de la

liberación); el principio-misericordia (Simone Weil, Jon Sobrino) frente al principio-responsabilidad (Hans Jonas); el principio-Tierra frente al antropocentrismo (James Lovelock, Leonardo Boff), el principio Dios de la Vida frente a los ídolos de la muerte (Elsa Tamez, Franz Hinkelammert).

Loida incorpora un nuevo principio: el de dignidad humana. Y lo hace no dejándose deslumbrar por los discursos de excelencia sobre la dignidad, propios del humanismo eurocéntrico, en la mayoría de los casos ideológicos, abstractos, falsamente universalistas, sino con actitud crítica sólidamente fundamentada.

La interdisciplinariedad es otro de los aspectos a destacar de esta obra. En contra de lo que pudiera esperarse del propio título y de la especialidad de la autora, no es este un libro teológico cerrado sobre sí, sino una obra en diálogo interdisciplinar. La profesora Sardiñas conversa con las diferentes disciplinas que laboran con la categoría de dignidad humana: la filosofía, el derecho, la ética, las ciencias sociales y políticas, la teología, etc. Un diálogo que desarrolla con soltura intelectual, lucidez expositiva y profundo conocimiento de cada una de las disciplinas en interlocución y de sus principales cultivadores, de Aristóteles a Habermas, Levinas y Honneth, pasando por Kant, Spinoza, Hegel, Marx, etc. La aproximación a cada una de las disciplinas y a sus autores más representativos la hace dialécticamente, destacando sus aportaciones, pero también sus límites. Es en el destacado de los límites donde aprecio la competencia intelectual, la fuerza argumentativa y la firmeza razonada de la autora.

Especialmente antológicos me parecen los análisis críticos de la concepción de la dignidad humana de los pensadores ilustrados europeos, entre los que se destacan Kant y Hegel. Se trata, en su mayoría, de discursos universalistas, formalistas y de excelencia que son negados en la práctica y legitiman el colonialismo. Con estos autores debate directamente llamando la atención sobre sus contradicciones, que saca a la luz desde unos planteamientos inclusivos.

El tercer aspecto a destacar es la reformulación, resemantización y resignificación de la categoría de dignidad humana y la recuperación de su carácter dinámico y práxico. La doctora Sardiñas supera el formalismo kantiano, el universalismo abstracto y el idealismo liberal, pero sin negar la existencia de principios éticos universales que reformula siguiendo a Enrique Dussel como “principios material universales”. Entiende la dignidad humana no tanto como condición ontológica del ser humano o como principio moral

y jurídico, sino como praxis y lucha por el reconocimiento, reivindicación de la corporalidad de los sujetos concretos que reclaman justicia y compromiso con el bien común. Me parece una de las aportaciones más originales de su teoría crítica interdisciplinar de la dignidad.

Otra dimensión de la dignidad humana que subraya Loida es la responsabilidad para con la naturaleza, corrigiendo así el antropocentrismo opresor de no pocas antropologías religiosas, especialmente de algunos textos fundantes del judaísmo y del cristianismo, de las ciencias humanas y sociales y, en general, de la civilización occidental. Sintoniza así con la cosmovisión de los pueblos amerindios originarios que mantienen una relación armónica con la naturaleza, de sujeto a sujeto y no de sujeto a objeto, y forman una comunidad ecohumana. El reconocimiento de la dignidad y de los derechos de los seres humanos es inseparable del reconocimiento de la dignidad y derechos de la naturaleza, de la que somos parte. Sin responsabilidad por la naturaleza la dignidad humana deja de ser tal y se convierte en barbarie humana.

El último aspecto a valorar, pero no por ello el menos importante, es la *perspectiva latinoamericana* que se subraya en el título, la cual constituye la clave de bóveda del libro y se desarrolla con profundidad y amplitud. La autora se sitúa dentro de la mejor tradición y herencia de la teología de la liberación, que entiende la dignidad como reconocimiento entre sujetos y la indignidad como negación real de ese reconocimiento, vincula a Dios con la dignidad humana no por el hecho de la creación sino por su opción por las personas y los pueblos empobrecidos.

Y lo hace siguiendo los códigos jurídicos hebreos, que ponen el acento en el reconocimiento y la protección de los huérfanos, las viudas y los extranjeros; en el mensaje ético de los profetas de Israel para quienes el conocimiento de Dios consiste en la práctica de la justicia y la defensa de los derechos de las personas más vulnerables; en el mensaje y la praxis liberadores de Jesús de Nazaret.

Dentro de la teología de la liberación, muestra especial sintonía con el planteamiento de nuestro amigo y maestro Franz Hinkelammert sobre el “grito del sujeto”, que Loida traduce como el “ay del sujeto”. Con el fin de evitar que el discurso sobre la dignidad humana se quede en mera proclamación retórica —como suele suceder en las declaraciones de derechos humanos de los organismos internacionales y en las prédicas religiosas—, es necesario someterlo a criterios de verificación y falsación para demostrar su falacia o su pertinencia, así como para desenmascarar su ideologización

o comprobar su autenticidad. O dicho en clave teológica con palabras de la autora: “La condición digna (o in-digna) del ser humano es la prueba de la efectiva (o in-efectiva) manifestación de Dios”.

La lectura de este libro conduce —al menos a mí me ha conducido— a la indignación ética como grito de dignidad y rebeldía, según la certera formulación de los zapatistas. Indignación por la dignidad negada a las mayorías populares del sur global. Aunque solo fuera por eso, el excelente trabajo de Loida Sardiñas estaría justificado y el tiempo dedicado a su elaboración muy bien empleado.

Gracias, Loida, por esta excelente lección de dignidad humana-liberación, que has convertido en principio teológico y filosófico.

JUAN JOSÉ TAMAYO

Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
“Ignacio Ellacuría”, Universidad Carlos III, Madrid, España
Madrid, 15 de agosto de 2018

INTRODUCCIÓN

Resulta un lugar común, bastante extendido, recurrir al concepto de dignidad humana como fundamento último de los derechos humanos y en general, como pilar del horizonte ético y jurídico de las sociedades pluralistas modernas. La dignidad de la persona como base de la ética y de la convivencia humana ha cobrado tal importancia incluso a pesar de las críticas de sus disímiles detractores a la ambigüedad de un concepto que ha servido para legitimar y autorizar comportamientos prácticos completamente divergentes. Así, por ejemplo, desde este criterio se enarbolan paralelamente en las sociedades occidentales modernas las banderas de una “muerte con dignidad” —aludiéndose con ello a la capacidad de decidir por sí mismo y obrar la muerte propia—¹ y de la “dignidad del *nasciturus*”², por solo mencionar dos en el campo de la bioética. Esta consideración privilegiada de que goza la dignidad humana se afirma gracias a su larga tradición en el campo filosófico y jurídico como presupuesto fundamental de todo orden moral y del sistema de derecho y, en última instancia, como principio regulador de

1 Ver las actas del Quinto Congreso Internacional de la Fédération Mondiale des Associations pour le Droit de Mourir dans la Dignité, París en 1985 (citadas por Verspieren, 2003, p. 20).

2 A propósito de la dignidad embrionario-fetal, véase la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*ex Sacra Congregatio Sancti Officii*) sobre el respeto a la vida del *nasciturus* y la dignidad de la reproducción humana, *Donum Vitae*, del 22 de febrero de 1987, en *La Santa Sede* (1987).

la convivencia humana. La dignidad humana es la categoría fundante de todos aquellos ámbitos comprometidos con los derechos humanos, incluido el teológico; una categoría de la que no se puede prescindir si se pretende investigar consistentemente el tema de los derechos humanos.

Ahora bien, la necesidad e imprescindibilidad de este concepto no se aviene con la situación del mismo, tanto en el dominio de la reflexión teórica contemporánea como en la práctica cotidiana. En el plano teórico, aun cuando en muchos círculos filosóficos, éticos y teológicos es reconocida tal necesidad, la excesiva amplitud y laxitud del concepto lo convierte en una “idea comodín” que puede ser empleada casi de manera arbitraria (Wils y Mieth, 1983, p. 95). Para el teólogo brasileño Hugo Assmann, por ejemplo, la dignidad humana es un principio abstracto, un significante que se presta para “juegos de lenguaje” diversos, siendo usado tanto para legitimar acciones desde el poder como para apoyar los intentos de organizar esperanzas:

Semantema fluctuante y etéreo, sin atribuciones de significado histórico exigible, a eso se reduce la genérica dignidad inviolable de todo ser humano. Semejante enunciado no entrega algún instrumento que permita transformar el reclamo en derecho. (Assmann, 1991, p. 7; traducción de la autora)

En el nivel práctico, y en relación con la dimensión político-social de este concepto, se evidencia una fragilidad aún mayor: la realidad muestra patentes y reiteradas transgresiones de la dignidad humana por parte de individuos, grupos sociales y Estados que hacen que desde la teología y la ética se pregunte por las condiciones de realización y concreción material de este ideal en las comunidades humanas. En otras palabras, por la indignidad de ciertas condiciones —de existencia, sociales, psicológicas, etc.— que experimentan personas o colectivos concretos.

Esto hace que la dignidad humana pueda parecer, ante ojos expertos en su cotidiana negación, un oráculo lingüístico desgastado o una mera fachada ornamental. Del mismo modo, pero por razones distintas a la indignación frente a la violación cotidiana de la dignidad humana, puede llegar a resultar esta categoría una construcción vaciada materialmente en su contenido. Para un economista como Friedrich A. Hayek, por ejemplo, “aunque no se puede negar que conceptos tales como ‘dignidad humana’ y ‘la belleza

de la libertad' expresan sentimientos merecedores de encomio, no es menos cierto que son inadecuados para todo intento de persuasión racional" (Hayek, 1993, p. 20). Desde esta perspectiva se remite al fundamento último categorial de los derechos humanos a manera de una "declaración de fe" o de un "ornato", lo que pone en evidencia los límites y dificultades que este presenta, con lo cual se amenaza al concepto de la dignidad humana no solo en la práctica, sino también en la teoría.

Sin embargo, ya en el Preámbulo a la *Carta de las Naciones Unidas* se sostiene que los pueblos allí representados están determinados "a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y de las naciones grandes y pequeñas" (Organización de las Naciones Unidas, 1945).

Se trata de una fórmula que posteriormente será retomada en varios documentos internacionales importantes y que otorga cada vez un mayor consenso valorativo alrededor de la dignidad humana, como categoría ético-filosófica y más que todo como principio jurídico constitucional. Es el lenguaje del "derecho humano fundamental en la dignidad", por tanto, del derecho a una vida digna y de la dignidad como fundamento del propio sistema de derecho. De esta manera también lo proclama el Preámbulo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948: "Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana" y su artículo primero: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y consciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" (Organización de las Naciones Unidas, 1948).

Teniendo como trasfondo esta aproximación general —no exenta de ambivalencias— al concepto de dignidad humana el presente libro se propone abordar y presentar esta categoría central desde su conceptualización y fundamentación, así como en su articulación con las tradiciones teológicas latinoamericanas de los últimos casi cincuenta años. Este será el lugar epistemológico desde donde será asumida la preocupación fundamental por la categoría constitutiva dignidad humana, precisándose los énfasis, intereses y puntos de contacto entre esta y la teología latinoamericana.

En un primer momento (*clave epistémico-conceptual*) se pretende realizar un análisis sistemático del concepto en cuestión, de sus principales determinaciones y de las complejas relaciones que establece. Este será un

intento desde la filosofía, la ética y la teología occidentales que tendrá como ejes temáticos el sujeto, los límites de la condición humana, la lucha por el reconocimiento, la justicia, la responsabilidad y la solidaridad, entre otros. A partir de este análisis se intentará exponer aquellos énfasis, sentidos y argumentos que habrán de tomarse en cuenta para integrar a un determinado concepto analítico de la dignidad humana. Esta reflexión buscará articular y establecer un diálogo entre algunas tradiciones filosóficas, teológicas, jurídicas y políticas, tanto en el ámbito europeo como latinoamericano, siguiendo autores representativos.

A partir de este marco general de reconocimiento de la importancia del campo semántico-pragmático de la dignidad humana, y complementario a este, se intentará en un segundo momento (*clave de sustentación*) presentar la fundamentación de la dignidad humana en su tratamiento en la historia de las ideas, tanto en las tradiciones clásicas como contemporáneas. Ejes temáticos importantes en este sentido resultarán las dificultades y problematizaciones que encara una determinada fundamentación de la dignidad humana y algunas propuestas concretas que serán expuestas en la línea de la tradición filosófico-teológica cristiana, desde la justificación clásica en la doctrina del *imago Dei* hasta las corrientes humanistas renacentistas y de la filosofía social contemporánea.

En un tercer momento (*clave hermenéutico-teológica*) se buscará ubicar el marco discursivo amplio y el criterio interpretativo —*locus theologicus*— desde el cual se asumirá el análisis de la dignidad humana, que es la teología latinoamericana. Cuál es la relación de esta teología con el campo teórico y especialmente con la práctica de los derechos humanos en América Latina y cuáles los énfasis, intereses y puentes que se ha establecido entre ambos a lo largo de los más de cuarenta años de existencia de esta teología latinoamericana, será la búsqueda pretendida en este capítulo. Se parte de la sospecha de una relación compleja y no lineal, de coincidencias, incidencias, reincidencias y divergencias. No tanto a nivel práctico de involucramiento de los sectores eclesiales y teológicos identificados con la teología de la liberación y comprometidos con la defensa de los derechos humanos, sino más a nivel teórico-sistemático. Razón por la cual se propone una discusión de las bases de estas tradiciones, buscando establecer las causas y puentes que den razón y permitan afrontar este *impasse*.

Por último, y como punto de llegada, se abordará un cuarto y último momento (*clave crítico-propositiva y de verificación*), como propuesta particular

de síntesis de aquellos puntos de encuentro y desencuentro en el diálogo entre la teología latinoamericana y la tradición de derechos humanos sobre la dignidad humana y sobre las luchas por la dignidad. Serán temas centrales aquí los desafíos e implicaciones que la dignidad humana presenta a la teología, los límites y dificultades metodológicas que le señala y los nuevos desarrollos que se visualizan. Algunas propuestas concretas se presentarán con la idea de potenciar y fortalecer los criterios de concreción, verificación y realización de los derechos humanos y la dignidad humana en la realidad siempre cambiante de América Latina.

Finalmente, resulta pertinente señalar que la presente investigación se propone contribuir a dar mayor coherencia teórica al discurso de la teología latinoamericana en su reflexión sobre la justicia social y el bien común, bajo la óptica y a partir de la categoría central, marco y articuladora específica que es la dignidad humana. Se trata de una contribución estrictamente delimitada al análisis de los presupuestos y categorías esenciales de la moral social teológica en el contexto latinoamericano, reconociendo que las urgencias práctico-teóricas no han permitido reflexionar suficientemente acerca de un principio considerado obvio e incuestionable. Consideramos que con el abordaje categorial de la dignidad humana se puede hacer un pequeño aporte a aquellos lectores que están en la búsqueda de marcos teológicos teóricos, críticos y liberadores, adecuados a los nuevos contextos sociohistóricos.

CAPÍTULO 1

EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA

*“Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la
justicia acumulada en los libros porque no se la administra
de acuerdo con las necesidades patentes del país”.*

(Roberto Fernández Retamar, *Calibán*)

Sigue siendo hoy clara la pertinencia de una discusión teórica sobre el fundamento de los derechos humanos, que es la dignidad humana, y lo indisolublemente ligados que se encuentran los procesos de lucha por la dignificación de la vida y los procesos de reconocimiento, concreción (positivación) y realización de los derechos humanos. Esto ya aparece señalado en el consenso logrado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948: “la lucha por la declaración de los derechos humanos equivale a una lucha por una vida digna de la humanidad”. Jaime Torres Bidet, director general de la Unesco en ese periodo, señaló en este sentido:

Mientras pueda violarse impunemente uno solo de los derechos de uno solo de los hombres, la Declaración de las Naciones Unidas nos acusará a todos de cobardía, de inacción, de pereza, y nos recordará que *carecemos del sentido común de humanidad*. Mientras la mayoría de los hombres vivan en el hambre y en la injusticia para morir en la miseria y la ignorancia, el documento aprobado en París nos seguirá pareciendo un *ideal bastante ajeno*. (Citado en Tegglen, 1969, p. 175; cursivas de la autora)

Las palabras del director general de la Unesco ya cumplen medio siglo de antigüedad y la acusación aún continúa en pie. No solamente ocurre que los

derechos no han progresado sustancialmente en este tiempo, sino que algunos se encuentran en neta regresión. Las luchas por una dignidad que se desconoce y se niega reiteradamente continúan recordándonos que “carecemos del sentido común de humanidad” y que estamos —desde una óptica más realista que pesimista— enfrentados al hecho de que la dignidad se ha convertido en un objeto de lujo y un “ideal bastante ajeno”. En esta línea comentaba Ernst Bloch (1980) en el prólogo a su clásico texto *Derecho natural y dignidad humana*: “Todos estos recuerdos liberales —libertad, también fraternidad y, menos gustosamente, igualdad— no son para el burgués nada o casi nada más que domingo, sala de recibir, apología” (p. 10).

Asumir de forma realista la dignidad humana en nuestros días como apenas ese “recuerdo” y adorno liberal burgués, nos enfrenta al hecho de la necesidad de un retorno al problema de la dignidad humana y al esfuerzo teórico que este problema demanda. Nuestra búsqueda estará centrada esencialmente en la exploración de los diferentes elementos conceptuales y marcos analíticos que ayudan a la comprensión de la categoría dignidad humana como fundamento último de los derechos humanos e idea reguladora de la convivencia social. Se trata de un esfuerzo, por tanto, que busca resemantizar³ y resignificar esta rotunda categoría que ha sido decisiva en periodos históricos y contextos diferentes al latinoamericano y, por tanto, se ha inscrito en cuerpos teóricos y ha respondido a luchas que son diversas (Roig, 1999).

Esta búsqueda significará, obviamente, hacer uso de muchos de los recursos de sentido que se mueven alrededor de la ya antigua tradición de la dignidad humana, como son los conceptos de sujeto, autonomía, liberación y límites de la condición humana, entre otros, dentro del marco discursivo concreto de los derechos humanos. Implicará, así mismo, extendernos en un horizonte epistemológico que integre: 1) las fundamentaciones y argumentaciones filosóficas y jurídicas sobre la dignidad y los derechos humanos con, 2) las instituciones, enunciados y afirmaciones de la fe bíblico-teológica como

3 En sentido estricto, tal como se verá más adelante, se trata tanto de hacer corresponder el significado y sentido de la categoría dignidad humana en su relación con el mundo descrito por ella, esto es, en su contenido discursivo semántico en sí mismo, como de poner de relieve su función concreta en las relaciones sociales y subjetivas implícitas y presupuestas en los actos del habla, es decir, reubicarla en su contenido pragmático. Semántica y pragmática, junto a la sintaxis, son entendidas aquí desde la triple dimensión de los signos lingüísticos de la semiótica contemporánea (Ferrater Mora, 1998).

expresión y respuesta específica y experiencial humana ante la revelación de Dios en el interior de la historia de la salvación. Finalmente, presupondrá integrar los enunciados conceptuales en un marco de relaciones sociales, históricas, políticas y culturales, en pos de una historización concreta y con el interés de dilucidar cuáles han sido y son los bloqueos en el terreno político que a lo largo de la historia han impedido impregnar de contenido práctico la categoría de dignidad humana.

El punto de partida, es decir, el principio hermenéutico o lugar epistemológico desde el cual se nos presenta la pregunta por la dignidad humana y desde el cual asumimos este tema, es la amenaza a la dignidad humana en las sociedades actuales —o las concretas condiciones de indignidades de la existencia—, que evidencia su carácter de realidad negada.

En esa línea, lo que estimula esta pesquisa argumentativa sobre la dignidad no es una preocupación meramente teológica especulativa. Ella se gesta desde la dolorosa experiencia de las múltiples formas de violencia e irrespeto a la vida que se viven en las sociedades contemporáneas. Se trata de la tarea permanente de acercar la auténtica reflexión teológica a los problemas y circunstancias concretas del ser humano. En el caso que nos ocupa, el interés de una fundamentación de los derechos humanos en la dignidad humana queda así indisolublemente ligado a la propia reflexión sobre las vulneraciones y lesiones concretas a esta dignidad y los derechos inalienables del ser humano.

El carácter del concepto

El carácter del concepto dignidad humana varía de acuerdo con las diversas posiciones desde las cuales se le tematiza, lo que no es necesariamente obstáculo para intentar determinar algunos de sus rasgos generales. Este carácter está directamente relacionado con las distintas tradiciones desde las que se asume la conceptualización de la dignidad humana: la Antigüedad clásica grecorromana, el enfoque cristiano medieval, el humanismo renacentista, la tradición escolástica, la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII, la crítica decimonónica al racionalismo y al formalismo filosófico, y la segunda mitad del siglo XX.

En consonancia con esta diversidad de enfoques, interesa aquí asumir un concepto complejo de dignidad humana. Esta complejidad se manifiesta

tanto en relación con su contenido como en cuanto a su carácter, y se profundiza por el uso que hacen del concepto dignidad humana las múltiples posturas contemporáneas que apelan a él, desde posiciones antagónicas incluso, como recurso de última instancia para validarse en el debate público.

A pesar de que ha sido posible el establecimiento de una legislación mundial en materia de derechos humanos basada en el principio del respeto universal y absoluto a la dignidad humana, nuevas cuestiones problematizan dicho concepto o su uso político, interpelando a la sociedad contemporánea —la misma que consagra el respeto absoluto a la dignidad humana—, en nombre de la propia dignidad humana. Así, por ejemplo, se fortalecen en muchas naciones las posiciones de aceptación o rechazo rotundo al aborto; se asiste al debate ético sobre la eutanasia y la muerte encefálica; se cuestionan los límites de la investigación y manipulación científico-técnica de embriones y genes; se consolidan las posturas humanistas contra la tortura, el trato inhumano a los presos, la pena de muerte; se debate sobre el hecho de patentar la naturaleza por parte de las transnacionales de la medicina y la industria farmacéutica o la privatización de las fuentes primarias de vida como el agua; se discute en torno al derecho a la migración transfronteriza de los grupos humanos víctimas de la violencia y de la extrema pobreza; se cuestionan las implicaciones del antropocentrismo implícito en la idea de dignidad humana frente a la crisis ecológica. Todo ello evidencia que, mientras en la vida social se avanza en el reconocimiento y afianzamiento jurídico de la dignidad humana, al mismo tiempo surgen siempre nuevas interpelaciones que en nombre de la dignidad humana critican los conceptos en uso o el uso del concepto, y propugnan por transformarlo y enriquecerlo en algún sentido.

En el plano teórico se parte de un consenso “ideal” básico que se ve interpelado por diversas aristas, aspectos o énfasis del tema que no han sido suficientemente analizados y sobre todo, no suficientemente articulados. A manera de ejemplo, se señalan algunos de estos temas involucrados en el análisis del contenido y carácter del concepto de dignidad humana que complejizan la presente discusión:

- a. la relación entre ser y deber ser, formulada aquí como la relación entre derecho y moral, concretamente en la pregunta por la dignidad humana como algo por respetar —y en ese sentido, ya dada— o algo por realizar o alcanzar;

- b. la tensión entre la dignidad humana en su unidad —en su uso lingüístico precedida invariablemente por el artículo definido singular “la”— y las múltiples formas de su verificación o concreción que no la agotan, así como la pluralidad de contextos donde se manifiesta esta tensión;
- c. el conflicto entre, por un lado, la singularidad, libertad y autonomía del sujeto, y por otro, su coparticipación responsable y su pertenencia-sujeción a una comunidad mayor, en vínculo con las cuestiones que afectan al conjunto de la humanidad; específicamente, el cuestionamiento sobre la posibilidad de considerarnos dignos en un mundo en el que gran parte de la población vive en condiciones de precariedad y por tanto indignidad de la existencia material y concreta;
- d. la relación que se presenta en el interior mismo del concepto dignidad entre la estima de sí y de las capacidades propias, y la responsabilidad por “el otro” en referencia a los temas de autoestima, vulnerabilidad y solidaridad, y
- e. la dialéctica que se manifiesta entre legalidad y legitimación, realismo y utopía, funcionalidad y finalidad, en las instituciones y mediaciones institucionales, así como la tensión entre la lógica institucional y la subjetividad en su incidencia sobre la dignidad humana⁴.

La presencia de estos y otros énfasis en la discusión sobre la dignidad humana se ha traducido, así mismo, en la ausencia de un enfoque conceptual y metodológico mucho más integrador y complejo que abarque lo mejor posible la diversidad de campos temáticos, los posicionamientos y los motivos que se relacionan de manera sustantiva con la idea de la dignidad humana.

¿Ontología o referente nominal?

Una de las cuestiones frente a las cuales habría que posicionarse es si la dignidad humana es una condición ontológica, una cualidad natural del ser

4 La referencia a una dialéctica entre estos elementos no significa una relación de polarización dicotómica o dualista entre polos excluyentes entre sí. Se trata de una relación de tensión conflictiva, cuya resolución no implica necesariamente la escogencia o preeminencia de uno de los elementos enfrentados sobre el otro, sino que la propia visibilidad y demostración de la tensión relacional y del grado de su conflictividad, apuntaría ya a un determinado nivel resolutorio.

humano, algo ya dado por naturaleza y que se va descubriendo, o si, por el contrario, resulta un producto de la autodeterminación del ser humano, una atribución que se da a sí mismo.

La idea de la dignidad humana como una determinación esencial ontológica del ser humano, no solo pertenece a una fase de ingenuidad metafísica supuestamente ya superada, sino que, además, en la actualidad continúa siendo una idea bastante extendida socialmente. Así, por ejemplo, Arturo Andrés Roig plantea un tipo de conceptualización esencialista, *cuasinatural* y no por ello carente de fuerza de convocatoria y consenso social, cuando dice: “la dignidad consiste, como virtud que poseemos en sí, en el respeto que nos tenemos a nosotros mismos y el que tenemos a los demás por el simple hecho de ser seres humanos” (Roig, 1999, p. 23).

También en Gregorio Peces-Barba encontramos una idea similar: “la dignidad humana es una construcción filosófica para expresar el valor intrínseco de la persona derivado de una serie de rasgos naturales de identificación que la hacen única e irrepetible” (citado en Tamayo, 2005, p. 62).

Este tipo de concepciones desde el punto de vista de la argumentación filosófica son consideradas postulados metafísicos no susceptibles de verificación, y que por tanto, pueden ser —y de hecho, lo son— aceptadas o asumidas, pero al no ser posible justificarlas racionalmente, no resultarían universalizables (Cornman, Papas y Lehrer, 2006). En esta línea es que puede rechazarse la idea de la dignidad humana como una existencia *a priori*, en un sentido esencialista. Pero incluso también como una realidad o existencia sin más, en el sentido de predicado descriptivo o de existencia empírica. La dignidad humana resultaría más bien un referente nominal⁵ para una práctica que debe ser gestada en el proceso de autoconstitución existencial del ser humano en comunidad, tanto individualmente en el comprenderse a sí mismo, como socialmente, en este comprender su situación con los demás y en el mundo.

5 En el sentido de la posición nominalista en la disputa medieval sobre los universales, según la cual los universales —una especie, género o cualidad— no son entidades reales, sino *nomina*, *voces* o *termini*, dado que solo son reales los entes particulares e individuos. Un nominalismo moderado sostendría la dignidad humana como una entidad universal, una cualidad o propiedad de los entes individuales que tienen en común con el resto de los individuos que comparten dicha cualidad.

Resulta notorio que Immanuel Kant (1724-1804) introdujera sus ideas fuertes sobre la dignidad humana en su teoría moral y no en su antropología filosófica, justamente porque para Kant, qué es la “cosa en sí” —carácter nouménico— no puede saberse y solo puede captarse algo acerca de los fenómenos, es decir de lo que las cosas son para nosotros⁶. La dignidad humana se convierte así, no en una esencia a descubrir, sino en un principio que funda el orden moral y lo constituye en toda su estructura. Una idea que no puede no afirmarse *con carácter absoluto*, so pena de no poder siquiera pensar la sociabilidad y la sostenibilidad del orden social.

Que el respeto absoluto a la dignidad humana no es una realidad empírica es claro para Kant y más aún para la sociedad contemporánea, espectadora de las barbaries conocidas del pasado siglo xx y de las del presente milenio, que aún se despliegan. Sin embargo, en la actualidad no podríamos siquiera imaginarnos a nosotros mismos y a nuestro mundo sin la convicción fuerte de que somos sujetos con una dignidad absoluta, es decir, una dignidad superior a todo el mundo de los valores —y precios—, inalienable y universal, que no depende de un reconocimiento social e intersubjetivo y que es el criterio supremo que nos permite posicionarnos frente al conjunto mismo de la sociedad y discernir negativamente cuál es el límite de lo que podemos aceptar y positivamente cuál es el “resorte” que nos impulsa a actuar en la sociedad.

Presupuesto contrafáctico

La cuestión que se plantea entonces es cómo identificar y enunciar el carácter de aquello que no constituye una cualidad natural, pese a que su universalidad está fuera de toda duda; de aquello que es una atribución sociocultural, pero que a su vez no es susceptible de relativizar ni depende de un reconocimiento socialmente otorgado; de aquello que no se cumple en todos los seres humanos dado que no todos tienen una dignidad reconocida, pero que ha de postularse universalmente para que sea viable la sociabilidad.

6 Se trata de la manera como Kant se enfrenta a los conceptos ontológicos ‘ser’ (*mundo intelligibilis*) y ‘fenómeno’ (*mundo sensibilis*). La “cosa en sí” se encuentra fuera del marco de la experiencia posible y solo como “fenómeno”, es decir, mediada por las estructuras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, se hacen accesibles a la experiencia humana.

De acuerdo con lo expresado por Kant en la mejor introducción a la ética kantiana escrita por su propia pluma, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la dignidad humana tiene el carácter de una *incondicionalidad contrafáctica*, esto es, remite a una idea que, aunque no pudiera jamás verificarse de manera empírica, ha de sostenerse con carácter de principio incondicional o categórico. Kant lo expresa de la siguiente manera: cuando se trata de los principios morales fundamentales, se impone entonces una convicción fuera de toda duda de que tales principios son ineludiblemente ordenados por la razón y, por tanto, razonables en sí, con total independencia de si las acciones que se desprenden de tales principios son realizables o no, incluso en el caso de que tales acciones no se lleguen a producir en la experiencia concreta. En este caso, unos principios tales son

de tan extendida significación que tiene que valer no meramente para los hombres, sino para todos los seres racionales en general, no meramente bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de modo absolutamente necesario: de esta manera, es claro que ninguna experiencia puede dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de estas leyes apodícticas. (Kant, 1999, 147, pp. 14-19)⁷

Si este nivel de validez absoluta con independencia de todo referente empírico se aplica a las leyes morales, con mayor razón se aplicará al fundamento mismo de la ley moral, el principio dignidad humana. En la argumentación kantiana resulta notorio que, independientemente de las condiciones empíricas, es necesario presuponer de manera afirmativa la dignidad humana, pues de lo contrario no podría siquiera concebirse un orden moral —y, por ende, un orden social—. Eso significa que, aunque no fuera realizable plenamente

7 En la primera parte del texto se afirma: “Y aquí nada puede preservarnos de la entera deserción de nuestras ideas del deber y conservar en el alma fundado respeto hacia su ley, a no ser la clara convicción de que, aun en el caso de que no haya habido nunca acciones que hubiesen surgido de esas puras fuentes, sin embargo no se trata aquí, en modo alguno, de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, mande lo que debe suceder, y, por tanto, acciones de las que el mundo quizás todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno, de cuya realizabilidad incluso podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo mandadas inexcusablemente por la razón” (Kant, 1999, pp. 145-147).

o verificable, se trata de una idea que no puede no afirmarse, pues negarla conduciría a la imposibilidad de pensar la sociedad y a la barbarie:

La dignidad humana es [...] aquel principio en el sentido estricto de “fundamento”, que rechaza que los seres humanos caigan en un abismo de barbarie, a favor de sí mismos y en contra de los demás. (Höffe, 2002, p. 52; traducción de la autora)

Esta aproximación al concepto de dignidad humana intenta en términos generales superar la ingenuidad de los esquemas del realismo metafísico escolástico, tomando en cuenta la crítica kantiana a esa metafísica, a la vez que busca articular un discurso ético y antropológico de valores y categorías fuertes. Desde este punto de vista se puede hablar incluso de aquello esencial al ser humano, pero en un sentido poskantiano. En esta misma acepción Franz Hinkelammert (2007) afirma que la esencia del ser humano es la autoafirmación del propio ser humano en cuanto sujeto:

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un *a priori* de valores. Es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Pero que son violaciones, se descubre y no se sabe *a priori*. [...] Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista *a priori* de valores específicos. (p. 23)

Desde este punto de vista, una vez que la sociedad moderna desarrolla de manera coherente la idea de la dignidad humana y la asume como principio mismo de la cultura, entonces puede decirse que ha habido un nuevo descubrimiento acerca de qué es el ser humano o un nuevo contenido de ese proceso de autoafirmación o autodeterminación. De este modo, aunque *a posteriori* ha sido “descubierto” o “asumido”, se lo define como un *a priori*, como una característica ya absoluta e incondicional de todo ser humano, aquello de lo que todos los seres humanos participamos por el solo hecho de ser humanos (afirmación de Roig).

La ventaja que tiene considerar la dignidad humana como una cualidad esencial del ser humano (posición prekantiana), es que coadyuva a la afirmación subjetiva del ser humano en cuanto sujeto digno, y ello contribuye

a su participación activa y dinámica en la vida social, lo cual refuerza la constitución de un orden moral y una sociedad correspondiente. Y desde esta óptica, pareciera que no hubiera mucha diferencia entre el efecto práctico de las posturas ontologizantes o metafísicas y las posturas trascendentalistas o posmetafísicas de Kant. De hecho, la implicación práctica de las dos posturas es similar aunque sus concepciones sean muy diferentes. Implican una convicción fuerte de que la dignidad siempre debe ser presupuesta, o está ya dada con anterioridad o con independencia de su reconocimiento en el mundo social. El reconocimiento universal de la dignidad —por parte de los sujetos portadores y destinatarios de este reconocimiento— refuerza la posibilidad y la necesidad de su concretización.

Dignidad humana como valor supremo o principio moral

Concepciones morales deontológicas otorgan a la dignidad humana el estatus de *valor* o *principio* moral. Valor o principio de carácter moral que funda o fundamenta un orden de carácter político y jurídico. Como tal, la dignidad resultaría un criterio base que juzga sobre otros principios, valores y derechos del orden político y jurídico. Bajo este supuesto, para enjuiciar si se está en presencia de una sociedad justa y bien ordenada y para determinar el carácter de sus ordenamientos y valores, se hace necesario analizar si una sociedad tal contribuye a la efectiva realización de la dignidad humana. Desde esta óptica,

la dignidad humana es el principio y el deber ser básico del que emanan los valores y los derechos que sostienen la democracia, es decir, la autonomía política. La dignidad humana tiene un puesto relevante aunque prepolítico y prejurídico. (Peces-Barba, 2003, p. 67)

Esta perspectiva resultaría así en una especie de matriz común para posturas que se mueven en un espectro relativamente amplio, cuyos parámetros serían: 1) o bien considerar la dignidad humana como un *criterio moral que orienta* el orden político y jurídico y que efectivamente tiene validez moral sobre los valores, principios, derechos y acciones de estos órdenes, y 2) o identificar la dignidad humana como un *principio moral absoluto y universal*, un metavalor o “principio matricial” a partir del cual juzgar todos los demás valores de la

sociedad (los valores morales, pero también económicos, sociopolíticos, culturales, etc.)⁸. En este segundo sentido, aparece la dignidad humana como metavalor en las reflexiones de Philippe Pedrot sobre las tecnologías y procedimientos biomédicos:

Este valor de la dignidad constituye, pues, un verdadero punto de anclaje frente a investigaciones y manipulaciones tecnológicas que podrían degradar a la persona humana. La dignidad es, pues, el valor de los valores, aquel que da cuenta de todos los demás y en el cual todos los demás se fundamentan. (Citado en Verspieren, 2003, p. 192)

A este respecto vale la pena señalar que con frecuencia suele confundirse “dignidad” con “valor”, refiriéndose ambos a la idea latina de *bonum* o a la griega de *agathón*. Sin embargo, y manifestándose contra el uso indistinto de ambos conceptos, se trae a colación un texto de Heidegger (2000) en su *Carta sobre el humanismo*:

El pensar contra los valores no afirma que todo lo que se explica como *valores*, la *cultura* el *arte*, la *ciencia*, la *dignidad del hombre*, el *mundo*, *Dios*, no tenga valor. Más bien ha de comprenderse por fin que justamente la caracterización de algo como *valor*, priva de su *dignidad* a lo que así se está valorando [...]. Lo que algo es en su ser no se agota en su objetualidad, mucho menos si la objetualidad tiene el carácter del valor. Todo valorar es, también allí donde valora positivamente, una subjetivación [...]. Cuando se anuncia a *Dios* como el *más alto valor* se comete entonces un rebajamiento de la esencia de Dios. (p. 15)

8 Se alude aquí a *principio* como una referencia normativa en su carácter de obligatoriedad e inviolabilidad, mientras que *criterio* tendría un carácter de orientación de la acción moral y social que no está atravesado por esta referencia formal. En ese mismo sentido se establece el *criterio de vida* en la teología latinoamericana de la liberación como clave teológica y criterio de discernimiento válido sobre cualquier principio, valor, discurso teológico, etc., incluso sobre la propia vida humana.

9 ‘Valor’ procede del latín (*valens*, -tis que significa sano, robusto, enérgico; de *valeo*, -ere que significa estar sano, fuerte, vigoroso, tener fuerza; *validus*, -a, sano, robusto; *valito*, -are, estar bueno). El concepto de valor suele derivarse en general de la idea de “bien”, y de hecho suelen nombrarse los medios para satisfacer las necesidades humanas como *bienes* atribuyéndole *valor* a tales cosas.

En correspondencia con este enfoque heideggeriano, Enrique Dussel (2007, p. 141) señala que la dignidad no sería entendida en sentido estricto como un “valor” —como aquello que vale, que funciona eficazmente para algo o alguien, en cuanto es útil para un fin o cumple una función de mediación—, sino que la dignidad sería un criterio absoluto y fundamento sobre todos los valores. Lo *digno*, el criterio absoluto, es el ser humano en cuanto sujeto corporal vivo, la vida humana en su concreción última que es su ser y corporalidad integral (no monista ni dualista).

Estas concepciones se relacionan aquí con la idea de la dignidad humana como un desafío para la vida práctica. Podría asociarse esta dignidad a una *idea regulativa* de la praxis humana, una idea marco que guía la praxis humana y potencia las energías utópicas, sin necesariamente restringirse a modos concretos de realización o concretización. Estos modos —o proyectos concretos— son dinamizados, pero al mismo tiempo juzgados, a la luz de la dignidad humana como criterio supremo de juicio de la vida práctica. Por tanto, puede decirse que la dignidad humana es una idea regulativa de la vida social contemporánea en cuanto es siempre presupuesta, dinamiza las energías utópicas sociales y juzga críticamente sus concreciones. Estas tres funciones —presupuesto, dinamismo y juicio crítico— definen lo que es una idea regulativa¹⁰.

Producto histórico-cultural

Desde otra perspectiva teórico-filosófica también se considera la dignidad humana un valor, pero se conciben de modo distinto el surgimiento de los valores sociales. Así lo plantea el filósofo chileno Helio Gallardo, para quien la dignidad humana constituye una apreciación o valor que se sigue de relaciones humanas o sociales. Y en ese sentido no es algo que “posea” cada individuo, no es una esencia ontológica, sino que resulta un valor que surge por la forma en que el ser humano es tratado y se trata a sí mismo en el curso de la historia.

10 En el sentido kantiano se trata de postulados de la razón práctica que, sobrepasando la posibilidad y los límites de la experiencia, designan las reglas conforme a las cuales deben ser realizadas las acciones humanas y juzga sobre estas (Wulff, 2005).

El autor sigue en su argumentación el ejemplo de la tortura. Cuando se tortura a alguien, dice, se viola no solo al torturado, sino que también se pone en cuestión el carácter —dignidad— del sistema carcelario, judicial o militar en cuanto subsistemas y signos de una formación social. De tal modo, la tortura de un individuo no existe en el vacío social. De tal manera, su vejación posee correlatos en la agresión que sufre ese individuo en el seno de su familia y de la sociedad. La tortura como instrumento “de derecho” condensa en su nivel otras lógicas de violencia presentes en casi todas las esferas de la vida social. Ella se produce en sociedades que en su cotidianidad —familia, empleo, relaciones de género y generacionales, políticas, culturales y religiosas— funcionan transgrediendo e impidiendo la autonomía de los sujetos.

Por ello, para el autor existe un doble alcance cuando se afirma que un tribunal o una sentencia judicial no pueden restituir la dignidad humana a ninguna víctima. Por un lado, la acción social de maltrato o vejación específica no resulta reversible porque forma parte de una historia humana personal. Que se castigue a los responsables de los delitos, o se los obligue a una indemnización o ambos, no restituye ni borra de la experiencia de la víctima, el hecho de que su persona y su dignidad han sido violadas. Por otro lado, la víctima es “devuelta”, tras la sentencia que la favorece, a la “normalidad” social en la que se acosa y viola “su dignidad” en cada momento de la existencia y en la que encuentra, asimismo, la posibilidad de arrebatar, menoscabar o acosar la dignidad de otros (Gallardo, 2005).

Si bien esta posición se desplaza en los límites de una determinada antropología social negativa, ella muestra una arista de la complejidad del carácter del concepto dignidad humana a la que se desea apuntar: la dignidad humana es dada en el marco de relaciones humanas y sociales, en un contexto cultural específico y bajo condiciones sociohistóricas determinadas. En este sentido, se requiere afirmar entonces un concepto de dignidad humana que integre las dimensiones de referente nominal, atribución contrafáctica e idea regulativa de la vida social. Estos resultan ser niveles de argumentación fuertes, que son vitales para su caracterización y que apuntan a una dignidad humana que ya está presupuesta y a la afirmación de su reconocimiento universal. Sin embargo, este nivel de caracterización no es suficiente. Aparece otra dimensión relacionada con los sujetos portadores y destinatarios de este reconocimiento universal y con sus condiciones concretas de materialización de la dignidad de la vida. Una dimensión que apunta

a la posibilidad de su concretización, a su “descubrimiento” y “manifestación” en la historia.

Volviendo al ejemplo de la tortura y a modo de reacción a Gallardo, resulta necesario establecer ese nivel fuerte, nivel primero, de la dignidad humana como atribución contrafáctica. Argumentando por vía negativa, no afirmar este presupuesto con carácter absoluto de universalidad llevaría a la aceptación de la tortura y del propio homicidio. Por tanto, la dignidad humana tiene que ser presupuesta para que la tortura no sea permitida, legitimada o justificada. Pero, entonces, y a partir del reconocimiento de esta atribución contrafáctica, aparece el problema de la víctima fáctica —que es torturada y, por tanto, grita desde su dignidad violentada—; aparece una dimensión que es fáctica, histórica, material y concreta, lo que se articula con las reflexiones de Jörg Dierken sobre la libertad que traemos a colación:

Esto supone la insinuación contrafáctica de otras opciones de la acción. Al *ser real* se le contrapone el *ser-otro*. Y a este tendencialmente se le atribuye una mayor validez que la facticidad. De otra forma no se podría justificar ninguna acción. (Dierken y von Scheliha, 2005, p. 3; traducción y cursivas de la autora)

Parafraseando al autor, puede sostenerse que el ser fáctico, cuya dignidad es negada —vía el reconocimiento universal de ese presupuesto contrafáctico que es la dignidad humana— es puesto frente a un posible *ser-otro* cuya dignidad es reconocida. Este reconocimiento de la posibilidad de ser-otro digno, el no sometimiento y el enfrentamiento a las violaciones de la dignidad por parte del ser fáctico —su autoconstitución como sujeto en comunidad—, es lo que otorga un carácter verdaderamente sólido a esta exigencia contrafáctica e idea reguladora de la convivencia que es la dignidad humana.

En resumen, estaríamos frente a un valor que se sigue, también, de unas relaciones sociales dadas y que de producirse sociohistóricamente en su carácter universal generaría *otro tipo* de humanidad, inimaginable en este momento de la historia excepto como experiencia de contraste y resistencia, es decir, bajo una forma localizada y negativa. Este elemento establecería, entonces, el marco categorial dentro del cual hallarían eco las interpelaciones a la validez y pertinencia de un concepto principista de dignidad humana, desde la realidad de indignidad en que viven millones de seres humanos.

Un valor como el de la dignidad humana, que designa un rango universal o generalizado, se manifiesta como una contratendencia que debe y puede ser socialmente producida para todos los seres humanos, y por todos o desde todos ellos.

La complejidad semántica relacional del concepto dignidad humana

Una vez expuestas estas consideraciones generales sobre los rasgos del carácter del concepto dignidad humana, se intentará en lo que sigue articular una concepción de dignidad humana que se corresponda con la complejidad someramente enunciada, con el objetivo de avanzar en la presentación de este fundamento de los derechos humanos, comprensión acorde también con una concepción compleja y no reductiva de los derechos humanos.

En su formulación abstracta, el término dignidad —sin más, esto es, no adjetivada— remite al menos a tres contenidos fundamentales. En primer lugar, lo que es bueno y vale en y por sí mismo, relacionado con un vocablo como excelencia; en segundo lugar, lo que se sostiene por sí mismo, que tiene que ver con la noción de “axioma”¹¹ y, en tercer lugar, lo que ocupa un lugar especial y único en un determinado orden.

Estas tres determinaciones son establecidas de acuerdo con un orden relacional. Así, aquello que vale en y por sí mismo implica la existencia de un sistema de valores dentro del cual algo ocupa el lugar de aquellas entidades o relaciones que tienen valor en sí mismo, frente a otras que no lo tienen. Por tanto, remite a una cosmovisión donde las entidades están relacionadas con un sistema valorativo. Por otra parte, el término axioma al ubicarse en el plano del fundamento, implica una relación con aquello que fundamenta o de lo que se deriva, sea en un sentido positivo o negativo. En último lugar, aquello que ocupa un determinado lugar “especial” se explica por sí mismo

11 En la Antigüedad clásica, en autores como Cicerón y Demóstenes el término axioma (*axios*, *axia*) designaba lo digno de ser valorado, estimado o creído, relacionándose con ideas como la dignidad, el respeto y la alta posición. Con posterioridad, el concepto de axioma estuvo emparentado más bien con aquello que es absoluto, para llegar en la Modernidad —con su migración al ámbito de las ciencias naturales y las matemáticas— a definir una proposición que no puede fundamentarse ni puede derivarse de otra cosa, verdadera e irreductible, que obliga al asentimiento (Ferrater Mora, 1998, p. 287).

como relación a un orden, también valorativo. Por estas razones se plantea aquí la categoría dignidad como un concepto que es, en sí mismo, relacional.

Como quiera que se trata aquí del concepto de dignidad humana, y no de dignidad en general, hay que tomar en cuenta los grandes tipos de relaciones que establece el ser humano para aproximarnos a un concepto de dignidad humana que sea también relacional. Estas relaciones abarcan interacciones y perspectivas disímiles y a su vez interrelacionadas. Se podría, desde una perspectiva teoantropológica, hablar de:

- a. una dimensión del individuo que se autodefine, autoafirma y se considera a sí mismo digno;
- b. este individuo, en cuanto participante de una relación social y miembro de una comunidad, está siempre enfrentado a una perspectiva de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco y alteridad, de una interacción con el otro en la cual, a través de dinámicas de solidaridad, se reconocen mutuamente dignos;
- c. una dimensión de esta propia relación en su funcionamiento en el plano macrosocial y político, donde la afirmación de la dignidad humana pasa también por diferentes niveles y estadios de luchas de reconocimiento y por la responsabilidad de las instituciones en la potenciación de la dignidad humana;
- d. una perspectiva o dimensión de la relación que los seres humanos establecen con la naturaleza y las fuentes de su propia existencia —como límite empírico y condición *sine qua non* de la propia dignidad—, también en una dinámica de reconocimiento y responsabilidad por la otra-natura; y, finalmente,
- e. una dimensión trascendente-inmanente de la relación que los seres humanos establecen con Dios y de la presencia-ausencia de Dios en el interior de la vida misma a través de la afirmación-negación de la dignidad humana.

Esta perspectiva analítica relacional, aun cuando ha sido un resultado al que se ha arribado en el curso de esta investigación, aparecerá en lo que sigue como estructura establecida *a priori*, intentándose articular las diversas perspectivas o dimensiones del concepto que proponemos con referencias y trasfondos importantes de la historia de las ideas, así como con diversas interpelaciones actuales.

Autoafirmación como determinación primera del principio dignidad humana

Resulta ampliamente reconocido un primer momento de elaboración y asunción del concepto de dignidad humana en la Antigüedad clásica y la Edad Media. Esta idea clásica y medieval de la dignidad se orienta a la exaltación y autoafirmación del ser humano y a destacar los valores y logros propios que le dan su lugar especial en el mundo. Se trata de la idea de la dignidad como *dignitas et excellentia*: el mérito, la virtud y la conducta virtuosa en la literatura antigua¹² y el honor, estamento, rango, título o imagen que cada uno representa o se le reconoce en la vida social, en la literatura medieval.

Se trata de una arista del concepto que conlleva una carga valorativa axiológica en sí misma y por tanto, se orienta al establecimiento de jerarquías al interior de las relaciones humanas. Esta jerarquización es diversa y se establece distinguiendo, por ejemplo, los miembros de la propia comunidad y del estamento social de los miembros de otras comunidades y estamentos. Empero, también al interior de la propia comunidad este concepto introduce divisiones sociales y jerarquías internas a partir de diferenciaciones de género, edad, rango o estrato social, raza, poder, mérito, etc., configurándose en todos estos campos criterios de valoración-autoafirmación internos y también de distinción-discriminación-exclusión hacia los miembros desfavorecidos en las escalas valorativas correspondientes.

En este contexto inicial, el concepto de dignidad se asocia totalmente a la idea de rango, del tipo que sea, de acuerdo con la jerarquización

12 Para Aristóteles la “gran disposición de un hombre digno” es la medida de su riqueza y poder. Quien es digno no sucumbe a sus dolores corporales o desgracias, sino que domina sus padecimientos y sentimientos; habla con voz profunda, no escandalosa y nunca corre muy rápido, sino que da pasos seguros. Para Aristóteles solo muy pocos poseen esa dignidad (Wetz, 2005). En Cicerón se aprecia esta misma *concepción estética* de la dignidad, la cual, como en Aristóteles, aparece como una cualidad autoadquirida. Cicerón la remite a la situación social de los individuos, puesto que son considerados dignos quienes tienen un pasado noble o poseen un rango social elevado; en cuanto tales muestran este estado especial: “Nuestro principal cuidado ha de ser vivir libres siempre de todas las pasiones, deseos, inquietudes, tristeza, ira y alegría demasiada, para poder conservar la serenidad y tranquilidad de espíritu, la cual produce juntamente constancia y dignidad” [*Vacandum autem omni est animi perturbatione, cum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et voluptate nimia et iracundia, ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem*] (Cicerón, 1995, Libro I, § 69).

de la sociedad y la cultura correspondientes. Este concepto relacional de dignidad relativo a la cualidad, rango, estatus social y a la posición privilegiada de autoridad que gozan determinados individuos en la sociedad no desaparece del todo en el mundo moderno, lo que se evidencia en algunos textos de enfoque neoconservador. Según Benoist y Faye (1981):

La dignidad de la persona humana no es una cualidad uniforme o uniformemente distribuida; debe ser reconocida allí donde verdaderamente existe y no en cualquier lado. Y donde verdaderamente existe no debe ser considerada como igual en todos. Ella comporta diversos grados y la justicia consiste en atribuir a cada uno de estos grados un derecho diferente, una libertad diferente. (p. 7)

Esta perspectiva de la dignidad humana, como una forma moderna de legitimación del poder siguiendo las viejas pautas aristotélicas, sin embargo, va a ser superada totalmente por la idea de dignidad de los humanistas —siglos xv y xvi— y especialmente del movimiento ilustrado del Siglo de las Luces.

Es con la Ilustración y las revoluciones del siglo xviii que se proclama la concepción moderna de la dignidad humana. Se tematizará principalmente a partir de ideas de autoafirmación del ser humano, tales como la libertad, la autonomía y la igualdad jurídica, sin distingos de ningún tipo, esto es, en su carácter universal. La formulación clásica que sintetiza este pensamiento es la expuesta de manera magistral por Kant (1999) en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

El hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*. (p. 187, § 6-11)

Esta formulación será desde entonces un punto de partida insoslayable para cualquier concepto de dignidad humana posterior. Según Kant, afirmar que el ser humano es digno significa tres cosas: 1) que todo ser humano vale en y por sí mismo, dado que su propia humanidad es una dignidad con valor absoluto; 2) que debe ser respetado y no instrumentalizado, puesto que su

existencia es en sí misma un fin no equivalente a ningún otro fin, y 3) que esa cualidad abarca a todos los seres humanos sin distinción y sus relaciones mutuas¹³.

La dignidad de este ser reside en su propia humanidad, en virtud de la cual el ser humano se eleva por sobre todas las cosas. La validez de este individuo único en el que reside una dignidad la contrapone Kant (1999) a aquello que tiene un valor relativo o precio:

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad. (p. 199, § 32-34)

Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo —precio—, sino un valor interno y absoluto, esto es, una dignidad. En este sentido, dignidad es sinónimo de un valor carente de precio, carente de una equivalencia por la cual intercambiarse.

Resulta sumamente interesante notar que si bien para Kant el ser humano carece de precio —y esto, de manera absoluta—, sin embargo, no puede escapar a su contingencia y ser medio en el comercio social —“no *meramente* como medio” (*nicht bloß als Mittel*)—. Porque el reconocimiento de la dignidad implica no un idealismo o una ingenuidad de que el ser humano no sea considerado medio, sino que aún en su inevitable consideración como medio, sea siempre al mismo tiempo considerado como fin. Se trata de una comprensión de la dignidad dentro de los límites de la condición humana, pero que trasciende la propia contingencia de la voluntad humana. Sin embargo, lo que sí no admite Kant es que tenga precio, dado que esto significaría su propia autoenajenación. Podría ser considerado medio, dado que es inevitable, pero no puede ser considerado valor relativo de comercio, y esto no solo por otros, sino que ni siquiera por sí mismo.

13 El enfoque relacional que estamos siguiendo se hace presente en la propia *Grundlegung*, de acuerdo con la cual el concepto de dignidad humana debe contener deberes necesarios para consigo mismo, para con los demás y de unos con los otros. Cf. en este sentido el § 38 de la sección segunda intitulada “Los deberes de virtud hacia otros hombres, nacidos del respeto que se les debe”, de la segunda parte de la Doctrina Ética Elemental de la *Metaphysik der Sitten* (Kant, 1989).

La concepción kantiana de la dignidad es relacional y práctica. La dignidad es un modo de relacionarse los seres humanos entre sí y de considerarse a sí mismos y a otros:

El respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observancia aliis praestanda*) es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres [...]. Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos. (Kant, 1989, p. 335, § 37)

La dignidad se actúa, se la hace evidente en las relaciones humanas a través de la exigencia y el reconocimiento. Y no puede no afirmarse como principio de las relaciones humanas y de la acción. Se hace presente y guía la vida social aunque en el mundo empírico se encuentre ausente o negada.

De tal manera, al afirmar la validez de este ser humano en cuanto sujeto moral, se está estableciendo la dignidad como criterio de las propias relaciones entre los seres humanos. Incluso, el propio deber moral para Kant vendrá a descansar en la idea de la dignidad y no en ningún motivo práctico o provecho. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta última es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad. La dignidad, entonces, es un presupuesto necesario para poder establecer un mundo moral, el cual se concibe estructurado alrededor de las categorías de deber y de ley moral. Hay que afirmar la dignidad humana, aun cuando en el mundo real no se le afirme, pues de lo contrario no podría pensarse siquiera un mundo moral.

Dignidad y benevolencia-solidaridad

La consistencia misma de la argumentación kantiana para establecer la afirmación de la dignidad humana como el fundamento y el más elevado principio de la moral —y del derecho—, obliga a Kant a dejar de lado aspectos cruciales del tema, muy relevantes a la hora de su conceptualización.

Justamente esto tiene que ver con el mundo empírico y con los principios subjetivos de la filosofía práctica¹⁴.

Resulta, entonces, enteramente válida para efectos del establecimiento de los fundamentos de la ley moral la afirmación kantiana de que el principio dignidad humana es incondicional y no depende de su realización empírica. Sin embargo, a los efectos de comprender la complejidad implícita en el concepto de dignidad humana, esta aproximación resulta insuficiente. Es en este sentido que se considera necesario y pertinente tomar en cuenta las formas empíricas de relaciones entre seres humanos, concretamente en lo referido a las asimetrías y desigualdades sociales.

Kant, y en general los iluministas, veían las inequidades sociales y la realidad empírica de pobreza como un problema moral que solicitaba el ejercicio de la bondad y la compasión de los miembros de la sociedad. Se trata de una idea que, entendida como amor al prójimo, misericordia, caridad cristiana y hacer el bien, encuentra en la tradición judeocristiana un fuerte arraigo, en cuanto tarea central de la vida cristiana en sociedad y, por tanto, de la propia vida de la Iglesia. Sin embargo, aun cuando el “amor al prójimo” y la benevolencia sean tratados tradicionalmente como criterios máximos de la ética social cristiana, no por ello necesariamente han sido traducidos en criterios absolutos desde dónde discernir las lógicas estructurales de funcionamiento social que producen inequidades y vulnerabilidad social. Aparecen más bien como criterios morales débiles que no obligan y que por ello son opcionales.

Esto resulta evidente en la manera como Kant (1928) se refiere a la pobreza en una reflexión póstuma:

Los pobres desvalidos deben ser alimentados y cuando son niños, deben ser atendidos. ¿Por qué? Debido a que somos seres humanos

14 Por principios subjetivos o máximas del obrar —a diferencia del imperativo categórico o los principios objetivos— entiende Kant aquellos según los cuales obra el sujeto de acuerdo con sus condiciones de vida o sus propias inclinaciones: “La máxima es el principio subjetivo de obrar, y tiene que ser distinguida del principio objetivo, a saber, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo), y es, así pues, el principio según el cual obra el sujeto” (Kant, 1999, p. 171, § 36-41).

y no bestias. Esto no se desprende de los derechos de los pobres como ciudadanos, sino de sus necesidades como seres humanos. (p. 578; traducción de la autora)¹⁵

Acto seguido afirma que es una obligación de la sociedad civil velar por los individuos que no han salido favorecidos en la vida. Sin embargo, en el horizonte kantiano el Estado no asume entre sus tareas el problema de la justicia social, y a pesar de que el autor denuncia los límites de la benevolencia y la caridad como un medio inadecuado para enfrentar la pobreza, sus planteamientos parecen agotarse en reivindicaciones de carácter moral sin mayores efectos para el ordenamiento establecido, el cual es organizado más en función del derecho primordial y sagrado de la propiedad privada.

Por otra parte, para Kant el único derecho innato es la libertad, concebida como libertad negativa o libertad de no interferencia, más que como posibilidad de realizar proyectos y fines vitales. En la línea de aquella libertad de acción de los sujetos particulares frente a la pobreza, argumenta e ilustra Kant con el ejemplo de aquella persona a quien le van bien las cosas y se pregunta si debería ayudarle a quienes ve en grandes dificultades, decidiéndose finalmente —en un acto libre— por no contribuir a su bienestar. Kant alude que esta posición, bien sea la de contribuir, como la de no contribuir al bienestar ajeno, no se podría sostener como ley universal. Lo hace, a partir del ejemplo, vía criterios de utilidad personal del tipo inversión de la situación originaria: quien debe ofrecer ayuda podría necesitarla.

Así, para Kant, la benevolencia no puede ser universalizable y por tanto no tiene el estatuto de ley moral objetiva. Se ubica en el plano de la ley subjetiva aun cuando tenga un valor interior y no un precio comercial o de afecto:

La habilidad y la diligencia al trabajar tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor, un precio afectivo; en cambio la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. (Kant, 1999, p. 201, § 9-11)

15 Se reproduce el texto original: "*Hilflose Arme müssen ernährt und, wenn sie Kinder sind, gepflegt werden. Warum? Weil wir Menschen und nicht Bestien sind. Dieses fließt nicht aus dem Rechte der Armen als Bürger, sondern aus ihren Bedürfnissen als Menschen*".

Así se sitúa, al igual que la mayoría de iluministas liberales, frente a la pobreza y la benevolencia en la sociedad. Para los iluministas escoceses como David Hume (1711-1776) o Adam Smith (1723-1790), quienes compartían un paradigma ético sentimentalista heredado de Francis Hutcheson (1694-1746), también la benevolencia era un ornato de la vida social. Ella estaba movida por el interés generoso en el bienestar general, pero nunca constituía un fundamento, ni de la moral, ni mucho menos de la sociedad, como sí lo era la justicia, entendida como igualdad ante la ley y como justicia punitiva.

Aun cuando *grosso modo* el paradigma kantiano no resulta solipsista, no afirma al individuo aislado, sino que apunta a la vida social interdependiente, en cuanto sostiene que la dignidad humana es verse y tratarse a sí mismo, pero también a los otros y a la propia relación intersubjetiva como fin y no como medio; en general el discurso sobre la dignidad continuó enfatizando los valores universales de un individuo abstracto y los principios de la moral y el derecho. Si en algún momento se asoció esta dignidad absoluta con el ser humano concreto, fue en la afirmación del respeto de la dignidad del pobre o del débil. Sin embargo, no se tematizó, en un sentido positivo-propositivo, que afirmar la dignidad del ser humano significa que ese ser humano se sensibiliza frente a otro ser humano necesitado o en condiciones de vulnerabilidad social. Que en el apoyarlo, en el acto de solidaridad mismo, se jugaba no solo la dignidad del otro, sino también la suya propia. En ese sentido, no abundan las aportaciones teóricas que, en esta línea, afirmen que quien se solidariza con sus semejantes en situación de desventaja está afirmando su propia dignidad.

Se hace necesario reconocer, entonces, que una conceptualización más plena de la dignidad humana habrá de tomar en cuenta, categorialmente hablando, el problema de la vulnerabilidad humana y de la vulnerabilización de los seres y grupos humanos producto de lógicas excluyentes. Esta necesidad de ampliar la definición kantiana de dignidad humana se hace más evidente tras experiencias como las vividas en el siglo xx —la “solución final” nazi, el pogromo, el *apartheid*— y tras la tematización teológica de la pobreza y la exclusión. De tal modo, afirmar la dignidad humana es no solo respetar —lo que en sentido liberal resulta un límite negativo a la libertad propia— sino además proteger, atender y promover la dignidad de los seres y grupos humanos que por sus condiciones empíricas de existencia no tienen las posibilidades, ni materiales ni subjetivas, de hacerlo de manera autónoma. Este enfoque resulta un terreno propio de la tradición cristiana.

Dignidad como praxis y lucha por el reconocimiento

Ya se ha destacado con anterioridad que la idea de la dignidad humana en la Antigüedad clásica estaba relacionada con los valores, la virtud y los logros propios. Ahora bien, estas virtudes no se adquieren por naturaleza, ni se presuponen, sino que se alcanzan mediante un esfuerzo humano por orientar la vida en un determinado sentido y alrededor de determinados ideales de vida buena. Este esfuerzo humano es una praxis y la dignidad resulta, entonces, un logro de esa praxis. Esto implica un carácter dinámico y práctico del concepto que, si bien se hace presente en la mayoría de concepciones acerca de la dignidad humana, es necesario distinguirlo de los componentes relativamente abstractos y estáticos ontológicos o de atribución —ya sean de discriminación o de valoración— del ser humano.

Ello se ve claramente en el pensamiento renacentista, el cual se aparta en buena medida de la idea de dignidad derivada del ser del hombre en cuanto criatura, y abre camino a la idea de dignidad como autonomía —en la concepción de un Pico della Mirandola, por ejemplo, la que será explorada con posterioridad—. Estas cualidades de la autonomía y la razón ocupan su lugar pleno en la vida virtuosa, en la cual la dignidad es además un mérito¹⁶. Como antecedente apenas de un concepto dinámico de dignidad humana, si bien los aportes renacentistas son los que ponen de manifiesto esta dimensión práctica de la dignidad humana, no son capaces de superar una reflexión de la dignidad entendida como virtud elitista.

En esta misma línea de dignidad como praxis —más no como construcción de virtudes— es que se pueden entender las aportaciones posteriores en el campo de las ideas, alrededor de la categoría “lucha por el reconocimiento”. De acuerdo con Axel Honneth, ya Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) había desarrollado algunas ideas acerca del tema del *reconocimiento*, siguiendo consecuentemente la formulación de Kant sobre el principio dignidad (Honneth, 1997, p. 26). Pero para el autor de la teoría crítica frankfurtiana, será Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831) quien intenta articular el reconocimiento como la categoría de *lucha por el reconocimiento*.

16 Esta visión permite hablar no solo de dignidad de la persona, sino también de dignidad de las relaciones entre personas. Es decir, abre la puerta para la evaluación de prácticas acordes o no con la dignidad humana y, finalmente, de prácticas dignas o indignas. Esta línea de análisis no fue muy desarrollada por Kant.

Esta categoría que, al decir de Honneth quedó en estado de inmadurez y fue relegada del sistema hegeliano, intentaba superar el formalismo y el atomismo kantiano y situar la génesis de la ley moral, no como un resultado de la razón, sino como conclusión de un proceso histórico de aprendizaje y progreso moral de la sociedad.

Para Hegel la ley moral no podía tampoco ser producto del temor o de un interés utilitario o de sobrevivencia —como en el contractualismo de un Hobbes, por ejemplo—, lo cual negaría su carácter de moralidad. La lucha por el reconocimiento es, según Honneth, la categoría que permitirá a Hegel responder a sus objeciones al esquema kantiano y al hobbesiano, recuperando las contribuciones de uno y otro. La dinámica de esta lucha por el reconocimiento se expresaría así en el proceso de socialización: en un mundo siempre compartido en sociedad se dan luchas por el reconocimiento que generan conflictos de la comunidad que se resuelven a favor de las posturas en conflicto; pero en la medida en que esas luchas por el reconocimiento logran su cometido, la sociedad o la comunidad va enriqueciendo sus propios vínculos comunitarios y sus principios y normas morales compartidas, que se asumen, no por obediencia ciega, sino por convicción de su validez. Esa armonía lograda será rota por nuevas demandas sociales y de nuevo el proceso llevará a tensiones, conflictos y soluciones (Honneth, 1997). El proceso de conjunto puede verse como un progreso en la historia. De este modo, las propias ideas morales modernas, por ejemplo, ya no aparecerían como un presupuesto de la razón, sino que ellas son afirmadas a partir de un proceso histórico que lleva a las sociedades a reconocer y afirmar los valores de dignidad, libertad y autonomía de un sistema como el de Kant.

En realidad, aunque esa categoría quedara relegada a un segundo plano en el sistema hegeliano, su sentido y significado se hizo presente en la vida social y política del siglo XIX europeo. Ya desde fines del siglo XVIII, pero especialmente en la primera mitad del siglo XIX, sobrevinieron las críticas al formalismo de la ética kantiana, al tipo de universalismo del pensamiento ilustrado y a las propias revoluciones burguesas hechas en nombre del ideario de los derechos humanos. El fin de los rangos, de las jerarquizaciones sociales y de las discriminaciones había sido parcial y nuevas diferencias sociales y formas de dominio y discriminación se extendían mostrando los límites del universalismo idealista liberal.

La situación de los campesinos y obreros, así como la discriminación de las mujeres, contribuyeron a abordar el tema de la dignidad humana desde

una nueva óptica. Se trataba ahora de la dignidad, no solo como principio moral y jurídico de carácter universal, sino de la dignidad de grupos humanos y sociales concretos, cuyas condiciones de una existencia vulnerable se experimentaban como indignas e indignantes. La lucha de estos movimientos, que es entendida como una lucha por la dignidad humana, se formula entonces en dos sentidos: 1) como crítica a la ideologización del universalismo liberal, y 2) como defensa y lucha por la dignidad propia no reconocida empíricamente en la sociedad, esto es, como dignificación de la existencia o el logro de condiciones materiales para una existencia digna.

Aparece, entonces, otra acepción del concepto dignidad humana. Ya no como “condición ontológica” del ser humano en general, ni como principio moral y jurídico, sino ahora como reivindicación desde la corporalidad de sujetos concretos que exigen legítimamente justicia, entendida como derecho a una vida digna y a condiciones de vida digna. La dignidad es ahora comprendida no como principio social ni como un atributo del sujeto, sino como una cualidad de la vida concreta que se vive y a la cual se considera un derecho legítimo. Un análisis de las relaciones entre estas distintas acepciones o aristas del concepto está aún pendiente; probablemente debido a que históricamente ellas han marcado posiciones a menudo irreconciliables en el mundo social, no se ha madurado una interpretación que establezca articulaciones productivas entre estas perspectivas.

Hegel, quien intentó reflexionar sobre una dignidad humana que se encuentra siempre en proceso de autosuperación, o Karl Marx (1818-1883), quien hiciera de la lucha por el reconocimiento una categoría central de la interpretación de la teoría social y de la historia, pero sobre todo los propios movimientos sociales del siglo XIX y XX, plantearon la dignidad humana como *algo por conquistar*. En la literatura filosófica y política se ha tematizado esto de muchas maneras, siendo una de ellas la “lucha por el reconocimiento”, las “luchas por la emancipación” o las “luchas de liberación”. Lo que interesa resaltar aquí es que tal irrupción social y de pensamientos críticos frente al universalismo y al formalismo liberal nos sugiere una nueva arista del propio concepto de dignidad humana. La dignidad humana sería desde esta perspectiva no solo un principio moral o una condición de posibilidad de una ley moral, sino que sería además una necesidad negada y un principio utópico dinamizador de las luchas por el reconocimiento y de las energías utópicas en una sociedad dada. Ya no se trata aquí de la perspectiva de la ley moral, ni tampoco de la dimensión de solidaridad con quien está

en situación de marginalización o exclusión social, sino de la perspectiva de la dignidad como principio de la acción política reformadora o transformadora de la sociedad y de la humanidad.

Al intentar recuperarse este aporte para una conceptualización más completa y compleja del principio dignidad humana, se puede sostener que afirmar la dignidad humana significa reconocer que su ausencia se experimenta de manera dramática en grupos humanos vulnerables y víctimas de discriminaciones a quienes se les niega su dignidad; por tanto, la tensión entre su legítima afirmación incondicional —contrafáctica— y la realidad de su ausencia obligan a declarar como legítima la lucha social y política de quienes exigen el reconocimiento de su dignidad y de sus condiciones de vida dignas de manera real, y no solo de manera formal en la sociedad. Con ello se apunta a una comprensión de la democracia moderna en la cual la lucha social y política, en los términos antes anotados, se considere legítima.

Un corolario importante de la comprensión del “reconocimiento” de la dignidad y de la legitimación de las “luchas por el reconocimiento” es su arista política de la corresponsabilidad de las instituciones del Estado en la salvaguarda de la dignidad de los seres humanos. Lo que aparece vinculado a una comprensión de la teoría institucional y del Estado a partir del siglo xx. Desde una perspectiva institucional promotora de la persona humana, se reconoce la protección, pero también la promoción de la dignidad humana como una tarea y responsabilidad de las instituciones del Estado.

Aquello a lo que se apunta no es ya el control y la limitación efectiva del Estado en su derecho soberano por parte de los individuos políticos en su papel de reguladores sociales. Se trata, al contrario, de promover o crear condiciones jurídicas, políticas, sociales, económicas y culturales, con la participación del Estado, que permitan el desarrollo de la persona humana. El llamado Estado de bienestar, pero también la experiencia socialista y la de los Estados democráticos, intentan hacer de este argumento una idea rectora de la política estatal.

Es obvio que este tema no es enteramente nuevo, siendo también en Hegel donde ya aparece el Estado como el lugar activo absoluto de la realización de los derechos y la dignificación plena del ser humano, por medio del ciudadano. Este enfoque permite una articulación más orgánica entre derechos y poder, y entre la dimensión ético-jurídica de la dignidad humana y la esfera política. Pero un enfoque que al mismo tiempo requiere de especificaciones, en relación con los propios límites y peligros que esta concepción

hegeliana entraña, a saber, que el énfasis en la actuación social del ser humano en el marco del Estado podría desembocar en una disminución del valor y la dignidad del individuo, justificando la subordinación de sus derechos a los derechos superiores y más sagrados de la institucionalidad y el Estado (Papacchini, 1993).

Sin embargo, es en el siglo xx cuando por primera vez se asume de manera explícita y, si se quiere sistemática con el apoyo internacional, la formación de una cultura de la dignidad humana y de los derechos humanos en la cual se exigía al Estado ser garante de su protección-realización. Independientemente del fracaso o agotamiento del modelo de capitalismo de bienestar, lo cierto es que estas experiencias aportan un nuevo concepto de la dignidad humana al introducir a las instituciones como corresponsables de ella.

La responsabilidad por la naturaleza como dimensión de la dignidad humana

Desde el punto de vista de las relaciones que las personas establecen, ya no con sus semejantes en sentido estricto, sino con la naturaleza, el término dignidad humana remite tradicionalmente a la idea de que el ser humano ocupa un *lugar especial* con respecto a los demás seres vivos y entes del cosmos. De manera general puede sostenerse que en las concepciones antropológicas de todas las religiones y culturas se comparte la idea de que el ser humano ocupa un lugar especial en la creación o en el orden natural o cósmico. Idea que se hace manifiesta en muchas cosmogonías antiguas presentes en los relatos fundacionales de las diversas religiones, pero que también tiene su sustentación moderna en las propias ciencias humanas y sociales (antropología biológica, antropología cultural, sociología, antropología del derecho, antropología filosófica, ontología existencial). Así, por ejemplo, la antropología biológica estudia al ser humano: 1) en su ser individual, tomado aisladamente en su forma biocorporal y sus comportamientos, 2) en su relación con la naturaleza, y 3) en su distinción diferenciada del mundo animal. Asume al ser humano a partir de su “apertura al mundo”: “Esta expresión quiere designar, de un solo trazo, el rasgo fundamental que hace al hombre ser hombre, que lo distingue del bruto y lo eleva por encima de todo lo que sea naturaleza extrahumana” (Pannenberg, 1976, p. 12). La antropología sociocultural y la sociología, por su parte, centralizan este lugar especial

del ser humano en su ser social relacional, en su ser creador y recreador de cultura, y en su ser histórico.

Esta “situación especial” del ser humano, o su “lugar cimero” dentro del cosmos, puede visualizarse de manera particular en los propios relatos y textos fundantes de la cultura occidental de raíz judeogrecocristiana. Aunque los pilares de esta cultura occidental no se agotan en los textos religiosos y canónicos, algunos de ellos constituyen la génesis de muchas concepciones de la tradición occidental y la clave de interpretación de sus mitos secularizados. Al respecto, afirma Christian Duquoc que: “el Evangelio forma parte de la cultura occidental” (Duquoc, 1992, p. 213), dado que los propios textos primordiales del cristianismo instauran igualmente la civilización y cultura occidentales, consignando categorías y conceptos que resultan centrales para el pensamiento, también antropológico, de esta sociedad.

Uno de estos textos y relatos cosmogónicos que ubican al ser humano en un lugar especial dentro de la creación es la cosmogonía judeocristiana o acto creacional contenido en la veterotestamentaria Historia de los Orígenes (Gn 1-11). Allí, el así llamado *lugar especial* de los seres humanos respecto de la naturaleza se ha afirmado en dos direcciones muy distintas y, en cierto sentido, contradictorias. Una de ellas gira en torno a la idea de señorío, privilegio, jerarquía y dominio; la otra, alrededor de la idea de responsabilidad, mayordomía, cuidado y protección de la naturaleza.

Interesante es anotar que tradicionalmente los dos relatos de la creación del libro del Génesis, fundamento de la antropología judeocristiana, han sido interpretados representando cada uno de ellos una de estas dos posiciones: a) el relato creacional sacerdotal, datado en el siglo IV a. C., con una intención de ordenamiento cosmológico que apunta a la idea de un ser humano que ha de dominar y someter la tierra y la creación (Gn 1,28), y b) el relato creacional yavista, el más antiguo de estos relatos —datado alrededor del 1000 a. C.— el cual hace énfasis en una relación del ser humano con la tierra, por medio del trabajo, de su cultivo y cuidado: “y le dejó (al hombre) en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase” (Gn 2,15). Una tercera postura que podría integrarse a estas dos anteriores es la compartida por culturas orientales, y en el caso de América Latina, por culturas y pueblos amerindios originarios, los cuales se sitúan en una perspectiva no antropocéntrica y de afirmación de un orden cósmico natural armónico y hermanado y en el cual no caben ni las posturas de lugar privilegiado ni de responsabilidad como mayordomía.

La primera de estas ideas o interpretaciones cristianas aquí expuestas, que en realidad es la que ha predominado a lo largo de la historia, ha asociado ese lugar especial que ocupa el ser humano con la idea de superioridad de este ser en la naturaleza. De este modo se identifican jerarquía y privilegio con *dominio* legítimo y explotación indiscriminada de la naturaleza por parte de los seres humanos. El desarrollo científico-técnico moderno, asociado a una lógica de crecimiento de la producción y el consumo sin límites dirigidos por la búsqueda creciente de utilidades y ganancias económicas, ha conducido todo este paradigma cultural a una crisis de legitimidad¹⁷. Por tanto, esta perspectiva de una dignidad *superior* del ser humano con respecto a las otras criaturas y a la naturaleza en su conjunto, se encuentra hoy en día en franca crisis y descrédito debido a la toma de consciencia de la crisis ecológica producida por el despliegue de la civilización de la industrialización, el hiperconsumo, el espíritu de lucro y el cálculo fragmentario medio-fin. Pero también producto de los cambios en la sensibilidad social acerca de las crueldades y manipulaciones de que son objeto las especies animales en función de la investigación científica y de la producción de alimentos¹⁸, aspectos estos que han sido ampliamente abordados en la encíclica *Laudato si* (Francisco, 2015).

La segunda idea de concreción de ese lugar especial de lo humano en el concierto natural conduce cada vez más a una visión de *responsabilidad*, una idea que en las sociedades occidentales se afianza en la segunda mitad del siglo xx a partir de las crisis y desafíos ecológicos producidos por la expansión planetaria de la civilización industrial, y que tiene su expresión filosófica más explícita en el conocido “principio de responsabilidad” desarrollado por Hans Jonas (1903-1993) en la década de los setenta del pasado siglo, antecedido por una vasta literatura filosófica de crítica a la civilización técnico-industrial, como en los casos de Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969) y Gabriel H. Marcel (1889-1973).

17 Como puede verse ya desde el año 1972 con el Informe del Club de Roma sobre los *Límites del Crecimiento*, o más recientemente, en el 2014 (desde el 2001) los informes del *Intergovernmental Panel on Climate Change* de las Naciones Unidas (ipcc).

18 Al respecto pueden consultarse documentos de normatividad internacional de protección a los animales: Council of Europe. *Explanatory report on the European Convention for the Protection of Pet Animals*. Strasbourg: CE, desde 1987 y sucesivos (hasta 2014) y la *European Companion Animal Welfare and Protection Conference* (2016).

Vale señalar que la vinculación entre crisis medioambiental, idea de responsabilidad y dignidad humana no se presenta de manera tan clara como la relación entre dignidad y jerarquía-dominio que ha predominado. Este es un campo en el que hoy habría que trabajar mucho más. La preeminencia de un paradigma cultural instrumentalista frente a la naturaleza, asociado a un paradigma individualista, de competencia y de crecimiento económico ilimitado, son los principales obstáculos para que se articule socialmente la relación entre dignidad humana y responsabilidad por el otro, incluida la naturaleza. Más fácil se entiende la vinculación entre dignidad y responsabilidad para consigo mismo y de responsabilidad frente a la ley.

Ello nos obliga a situar, a un nivel más profundo y desafiante, el tema del peso del antropocentrismo en la cultura y la dificultad que ello impone a una responsabilidad más decidida respecto a las demás especies y a la naturaleza como conjunto. El peso del antropocentrismo puede verse aún en discursos que intentan sensibilizar a la sociedad en pro de transformaciones profundas de los patrones de producción-consumo y que afirman desde la lógica imperativa del *sensus communis* que debemos cambiar el rumbo actual, pues nuestro camino compromete nuestra propia sobrevivencia como especie y, más específicamente, la sobrevivencia de las generaciones futuras. Dada la cultura antropocéntrica predominante, este argumento tiene fuerza y no se debe desestimar su uso. Pero habría que preguntarse si no coadyuva a reforzar la tendencia cultural que ha producido la crisis misma. No es suficiente afirmar que un auténtico antropocentrismo sí será responsable por el cuidado de la naturaleza y que el ser humano no puede exceder su perspectiva “humano-céntrica” por razones de tipo ontológico. Sin duda, una ética prudencial ayuda a dinamizar las energías sociales de cuidado de la naturaleza, aunque no resulte suficiente para enfrentar una crisis medioambiental que exige un nuevo paradigma antropológico.

Si esta crisis desafía las interpretaciones jerarquizantes antropocéntricas, necesariamente desafía también determinadas concepciones teológicas de dignidad humana. En este sentido, se requiere desarrollar aún más una antropología teológica que ponga en su centro la categoría de la dignidad humana depurada de las concepciones de instrumentalización del orden natural (considerado como infrapersonal), recuperándose la idea de un orden creacional que clama responsabilidad, cuidado, prudencia y respeto por todos los seres.

Una teología tal ha de tomar en cuenta no solo estos problemas de carácter global, sino también aquellos temas que, comprendidos en una

visión compleja de la relación ser humano-naturaleza, guardan una relación directa con las ideas predominantes acerca de la dignidad humana. Nos referimos a temas del campo de la bioética, sobre las investigaciones y manipulaciones de las estructuras profundas de la vida misma (manejo de embriones, ingeniería genética, etc.), en los cuales las teologías europeas y estadounidenses, principalmente, han venido incursionando.

Un tema de gran relevancia que vienen estudiando las teologías de los países periféricos respecto a las relaciones entre dignidad humana y naturaleza es el del agua. La privatización de las fuentes de agua en muchos de los países del sur y su control por parte de empresas transnacionales que han creado un mercado internacional de agua, es promovida por los propios organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Dado que el agua es el recurso natural imprescindible para la sobrevivencia humana, el que más expresa la vinculación dependiente del ser humano respecto de la naturaleza —y no ya su superioridad—, y que no puede ser sustituido, ha sido considerado tan sagrado como la vida humana misma. Alrededor de este tema, cada vez más central en las comunidades de vida y de fe en América Latina, se elabora una *ecoteología* en la cual se articulan dignidad humana, naturaleza y dignidad de la creación. Esta elaboración se opone a la lógica de uso indiscriminado de los recursos y apunta a declarar el agua como un bien que no sea objeto de lucro y que sea protegido de una explotación irracional.

Desde la perspectiva de un mundo que no reduce la fuente de su dignidad y sus derechos a aquellas relaciones que configura el hombre entre la sociedad y el Estado, sino que también incorpora a la naturaleza, se puede señalar que la dignidad de la vida no es un principio exclusivo de la persona humana, sino que también puede alcanzar a los otros seres vivientes —lo que ha sido expresado por algunas corrientes ecologistas como *trato digno*—. La dignidad humana, entonces, es planteada aquí en relación con la naturaleza, poniendo de relieve la dependencia humana respecto de su entorno natural y siempre en vínculo con la política social.

La dignidad humana y el Dios presente-ausente

La antropología teológica preocupada por fortalecer las bases de la dignidad y los derechos humanos se ha afirmado en las corrientes doctrinales de

la creación, la encarnación y la redención. No es interés aquí ahondar en ello, puesto que en el campo de la fundamentación de la dignidad humana, se pretende un análisis más detallado. Sin embargo, *grosso modo*, podemos resumir algunos de sus presupuestos teológicos

- a. el ser humano universal, como creación e imagen de Dios, es depositario del rasgo inequívoco de la presencia y dignidad de Dios en sí mismo;
- b. en cuanto tal, resulta mayordomo y representante de Dios en el conjunto del universo;
- c. la unidad de la raza humana, hermanada en su ascendencia común, resulta un pilar fundamental para la defensa de los derechos de todos los seres humanos;
- d. el amor y compromiso de Dios para con la humanidad, imagen suya, se manifiesta a plenitud y alcanza su perfección en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo;
- e. la dignidad de la humanidad de Jesucristo, exaltada en Cristo a la diestra del Padre, indica un fundamental y definitivo compromiso de Dios con la humanidad;
- f. esta entrega y compromiso de Dios mismo con la existencia humana sustenta el valor infinito de cada existencia humana, y
- g. en consecuencia, todo acto que subordine al ser humano a un poder institucional cualquiera —Estado, sistema jurídico, mercado— y le reduzca y deshumanice, resulta un acto que atenta contra la propia *dignitas Dei*.

Desde este punto de vista, la lucha a favor de la afirmación de la humanidad y dignidad absolutas de cada individuo no viene a resultar una mera “opción” para la Iglesia, sino la señal visible e inequívoca de su lugar y misión en el mundo¹⁹. El criterio de dignificación de la vida humana sería, así mismo,

19 La idea de la universalidad de la dignidad humana y de los derechos fundamentales encuentra referentes importantes en la doctrina social de la Iglesia católica, en las encíclicas *Rerum novarum* y *Laborem exercens* (1891) de León XIII; *Pacen in terris* (1963) de Juan XXIII; *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI o la Constitución del *Gaudium et spes* (1965) del Concilio Vaticano II y cuyo primer capítulo se titula “La dignidad de la persona humana”. Durante el pontificado de Juan Pablo II el tema se tornó posición central de la doctrina social, mientras que en el de Benedicto XVI, se insistió en superar los conflictos que amenazan a la vida humana y en afirmar el valor

entendido como un criterio de juicio y discernimiento sobre una teología de carácter misional y sobre una eclesiología encarnada en valores evangélicos. En la realización de la humanización, del logro de la dignidad y plenitud del ser personal, imagen de Dios, se juega la teología (y la Iglesia) su propio destino y realización:

La aventura humana está en lograr la dignidad. Su desventura en perderse como hombre. Porque en estos itinerarios, humanizantes o inhumanos, se juega la suerte del hombre. El dilema resulta trágico: o se realiza a través de la actividad humanizante, o se deshumaniza y se pierde. Nadie puede pasar indiferente ante este dilema. (Lobato, 1997, p. 128)

Teológicamente se ha subrayado otra dimensión de la dignidad de la persona, a partir de la literatura deuteronomista, profética y sapiencial. En ella se habla con frecuencia del derecho otorgado a la viuda, al huérfano y al extranjero (Dt 10) y de la opción de Yahvé por la causa del afligido y del menesteroso (Jer 22,16). Esta línea de argumentación plantea no solo el cuidado especial que necesitan estas personas, en el que Dios mismo se compromete y se involucra, sino que, además, esa protección de sus derechos y contra la injusticia está garantizada mediante la ley (Míguez Bonino, 1978).

De tal manera, un Estado de derecho, un buen gobierno, una legislación —no legalmente legitimada, sino humana y justamente legítima—, unas relaciones de mercado justas y, por tanto, un Estado, gobierno, sistema de derecho, mercado, etc., que respete la exigencia y *missio Dei*, es aquel que asume como responsabilidad primaria los derechos de aquellos que no tienen medios para defender sus derechos. En la práctica política internacional sucede que un buen gobierno se mide por la situación en que viven los más débiles. Así, los derechos de los pobres y de los indefensos

intrínseco de la dignidad humana. De especial manera se resalta este tema en el pontificado de Francisco, en su insistencia en la misión eclesial de acoger a los más vulnerables, incluida la naturaleza. Temas como el deterioro de la calidad de vida, la pobreza e inequidad, la contaminación y cambio climático, y la cuestión del agua, entre otros, encontraron eco en la encíclica *Laudato si* (Francisco, 2015). En la tradición de las Iglesias protestantes históricas, se encuentra una amplia producción de textos del Consejo Mundial de Iglesias sobre el compromiso con el respeto a la dignidad humana (véase al respecto, Consejo Mundial de Iglesias, 2010).

resultan una medida y criterio para juzgar y discernir el estado moral de un país, y, por tanto, la medida o grado en el cual la *iustitia Dei* se hace presente en un país.

Con las afirmaciones anteriores no se pretende vaciar de sentido ni limitar el alcance universal y el significado absoluto de los contenidos de la revelación divina, desde el acto creacional, pasando por el ministerio, la muerte y resurrección de Jesucristo, hasta la vida de la Iglesia. Pero la teología tiene por “tarea suya presentar en una reflexión sistemática la totalidad de los hechos, ideas, expresiones, promesas y esperanzas fundamentales que el cristianismo ofrece a la vida humana” (Müller, 2009, p. vii). Y, en ese sentido, en la comprensión del misterio divino y de lo humano, la teología tiene que “repensar [...], verificar el lenguaje y cerciorarse de que su palabra está en sintonía con la consciencia histórica. La historicidad de la existencia repercute y determina también la historia de la fe, de la Iglesia y de la teología” (Müller, 2009, p. viii).

Evangélicamente, el amor, la compasión y la misericordia inconmensurable de Dios hacia la criatura se definen, concretizan e historizan en una dimensión específica, que es el amor y la compasión hacia los más desfavorecidos en la sociedad. Así se señala aquel lugar social donde se hace evidente y efectivo el amor a Dios a través del amor al prójimo (Mt 22,37-39), pero así mismo el no-lugar donde se manifiesta abiertamente la deshumanización e indignidad humana, y por tanto, la propia *indignitas Dei* (cf. inciso anterior); en el sentido de que la condición digna del ser humano es la prueba de la manifestación efectiva y actuación de Dios en el mundo. Pero también en el sentido de que la condición de vulnerabilidad y marginalidad (de la viuda, del extranjero, del huérfano) es la prueba material y real de la universalidad de realización o no realización de la justicia.

Señalar y poner en evidencia el grado de deshumanización e indignidad en el que se encuentran sectores importantes y cada vez más amplios de la humanidad universal, no es mostrar un caso particular y arbitrario de negación de un principio universal, sino que ello deviene prueba del funcionamiento de toda la sociedad y de una dignidad y derechos llamados *universales*. Esta sería una base para una comprensión más profunda de la dignidad humana, en cuanto articula una relación intrínseca entre la definición universal y su concreción en la defensa de la vida humana de “los pequeñitos del Reino”, como significado y contenido de la preocupación de las instituciones eclesiales, políticas, jurídica y económicas. En el decir

de esta teología latinoamericana, si no se toman ambos sentidos juntos, la preocupación resulta hipócrita (Míguez Bonino, 1978, p. 338).

Todo lo anterior pone de presente una dimensión de la relación trascendente-inmanente que los seres humanos establecen con Dios y del tipo de vínculo que aquellos establecen entre sí. Se trata de la perspectiva de la presencia-ausencia de Dios en el interior de la vida misma, a través de la afirmación-negación de la dignidad humana, tal como aparece en los trabajos de Franz Hinkelammert. Este autor analiza el conflicto existente entre la teología de la *ortodoxia* o “conservadurismo cristiano” y las teologías históricas, críticas y contextuales, y lo señala como de tipo histórico-práctico, aduciendo que estas dos corrientes teológicas no entran en una disputa de carácter dogmático sobre contenidos mismos del dogma cristiano —a diferencia de los conflictos religiosos en la Edad Media europea o en la Reforma—. Según el autor, ambas teologías afirman el conjunto dogmático y en ese sentido no hay conflicto religioso²⁰. La diferencia y conflictividad entre estas dos corrientes teológicas se mueve y dirime a otro nivel. Por un lado, la teología de la “ortodoxia” no busca un lugar concreto e histórico a sus afirmaciones dogmáticas y metafísicas, siendo susceptible de ser cooptada por los poderes dominantes, siempre abstractos y siempre reclamando una validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Por su parte, las teologías críticas se manifiestan como *ortopraxis*, es decir, se insertan en un contexto histórico específico; es producción teológica teórico-práctica concreta, contextual e histórica como intento de superación de la dualidad teoría-praxis. Esta teología,

puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la “ortopraxis” correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción

20 Habría que señalar que si bien en términos generales esto es así, la propia radicalidad “ortopráctica” del discurso teológico de liberación ha llevado a grandes rupturas hermenéuticas sobre los propios contenidos del dogma cristiano respecto a las corrientes teológicas tradicionales, incluso respecto a la propia teología liberal. Un ejemplo fehaciente resulta la censura y condena de los escritos cristológicos del teólogo Jon Sobrino. Al respecto, véase la *Notificatio* de la Congregación de la Fe.

histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología [...] no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es “¿existe Dios?”, sino “¿dónde está presente?” y “¿cómo actúa?”. (Hinkelammert, 1995, p. 356)

La pregunta por la presencia de Dios resulta el núcleo central de aquello que se desea aquí enfatizar. El punto de partida de una teología histórica y contextual es la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. En el caso de las teologías latinoamericanas, la respuesta que da a esta pregunta resulta el lugar teológico o principio hermenéutico de su propia producción: la opción preferencial de Dios por los pobres. Qué signifique esta opción por el pobre —en su vínculo con la dignidad humana— lo va a entender el autor desde el enfoque del reconocimiento mutuo entre sujetos. En este sentido, la pobreza es la negación real de este reconocimiento, puesto que los seres humanos no pueden reconocerse mutuamente sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. Si ese reconocimiento se hace o no efectivo se puede evidenciar en el pobre, en cuanto partícipe de una relación. Según Hinkelammert, para la teología crítica,

Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata de modo visible de un caso de teología negativa, en la cual la presencia de Dios —una presencia efectiva— está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede ser que esté únicamente implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar. [...] La presencia de Dios no puede ser solo una emoción interior. Es praxis —ortopraxis—. Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la

abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesarios. (Hinkelammert, 1995, p. 357)

Desde el punto de vista de este enfoque, Dios se hace presente o está ausente en las relaciones entre los seres humanos. De manera que cuando se produce el reconocimiento material y concreto de la dignidad humana que fue antes negada, en el marco de una relación que es siempre intersubjetiva, Dios muestra su rostro. Afirmar la dignidad humana es afirmar la presencia de Dios en el interior de la vida humana. A la teología le corresponde visibilizar esta dimensión del reconocimiento necesario de la dignidad humana, denunciar proféticamente el abandono y ausencia de Dios en los actos que no dignifican la existencia, asumir su responsabilidad en esa ausencia de Dios y comprometerse en transformar la ausencia en presencia.

A partir de lo anterior, y a manera de síntesis conclusiva de este capítulo e intentando integrar las dimensiones del individuo, de este en sus relaciones intersubjetivas, en sus relaciones y dinámicas sociales e institucionales, en su interacción con la naturaleza y en su afirmación de la presencia de Dios, se puede afirmar tentativamente que el principio dignidad humana tendría al menos que articular otros dos principios, que son la igualdad y la solidaridad-responsabilidad. Ello nos permite comprender y definir el principio dignidad humana a partir de las siguientes ocho aseveraciones:

- a. el ser humano vale en y por sí mismo,
- b. debe ser respetado y no instrumentalizado,
- c. esa cualidad abarca a todos los seres humanos sin distinción, y sus relaciones mutuas,
- d. debe ser apoyado, protegido y promovido su desarrollo cuando se encuentre en condiciones de vulnerabilidad,
- e. es legítima toda lucha social por el reconocimiento de la dignidad y por la dignificación de las condiciones de vida;
- f. las instituciones públicas son corresponsables de la protección de la dignidad humana, pero también de su promoción;
- g. el cuidado y protección de las fuentes naturales de la vida y la existencia es parte constituyente del respeto a la dignidad humana, y
- h. afirmar la dignidad humana es afirmar la presencia de Dios en el interior de la vida y la historia humanas.

Estas consideraciones, que remiten en última instancia al ámbito de las relaciones entre los seres humanos y su dignidad, establecidas a partir de la tensión entre la autodeterminación, la autonomía, la igualdad, la solidaridad, la responsabilidad y la espiritualidad, tendrían que ser tomadas en cuenta para un futuro desarrollo de una antropología teológica asumida desde la dignidad humana.

***Excursus brevis:* temáticas derivadas del yo, el tú y las instituciones**

Desde la dialéctica existente entre el principio de igualdad-autonomía y el principio solidaridad-responsabilidad como principios relacionales del mundo social, se pueden visualizar algunos temas y problemáticas derivadas. Ello se sugiere a partir de un análisis en tres planos —el plano del yo, el plano del tú o el de la intersubjetividad, y el del tercero o el de la institucionalidad—, tomando en cuenta la perspectiva de los tres elementos de la relación, tal como lo sugiere Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Primero, en el modo como cada uno de los participantes de la relación se considera a sí mismo en cuanto digno; segundo, en el modo en que cada uno de los participantes considera al otro igualmente digno; y tercero, en el modo en el que la relación misma entre las partes cumple con las exigencias anteriores.

En Kant estas perspectivas —autonomía, igualdad y solidaridad— terminan siendo coincidentes y unificadas de manera consistente y contundente; lo que exige un fuerte ejercicio de abstracción y reducción de las diferencias —contingencias—. Pero eso no significa que los problemas que se dejan de lado en tal reducción desaparezcan. Algunos de estos problemas y perspectivas que se han hecho presentes en momentos sociohistóricos diversos, se irán señalando en cada uno de los tres planos. No es el interés profundizarlas, sino únicamente señalar algunos temas para dar una idea más precisa de la complejidad semántica de la dignidad humana y de la necesidad de su redefinición en dirección a una mayor complejidad.

Desde la perspectiva de cada uno de los participantes de las relaciones sociales acerca de sí mismos, la perspectiva del “yo” y del individuo, aparece la pregunta sobre si el ser humano pudiera considerarse digno o afirmarse como digno solo a partir de su propia libertad y autodeterminación. Es decir,

solo a partir del “sí mismo” y de su interioridad como individuo. Este enfoque resulta necesario e incluye el esfuerzo del individuo en la búsqueda de su autoafirmación, que es la afirmación de su propia identidad, debiendo cultivar el amor de sí, la autoestima, el valor propio y, en cierta medida, la potenciación del interés propio. Sin embargo, este enfoque resulta a todas luces insuficiente. El individuo requiere del reconocimiento por parte de sus congéneres —desde los próximos, hasta un nivel de socialización amplio—, como parte de su propia autoafirmación de sí. Ello está indisolublemente ligado a la “lucha por el reconocimiento” en todos los espacios y esferas vitales, incluida la psicosomática. La dignidad de sí mismo por parte de un yo, no es posible que sea realizada únicamente en el sí mismo, sino que debe verse efectuada en la intersubjetividad y en el mundo social, aún el de las relaciones sociales más anónimas. Por esta razón, la afirmación de sí trasciende la dimensión del yo y se proyecta al mundo intersubjetivo y social.

Desde la perspectiva del tú, cuando el yo apela al tú en cuanto exterioridad y lo percibe como digno, lo ve como un igual, más allá de las diferencias sociales existentes, del tipo que sean. Pero también, y esto es lo hermenéuticamente evidente, el yo está interpretando al tú siempre a partir de sus propios esquemas, preconceptos, prejuicios y paradigmas. Puede perfectamente poseer una buena voluntad que pretende abrirse plenamente al tú y reconocerlo en su dignidad o incluso puede imputarle al tú una dignidad de manera solipsista. Aquí resuena la interpelación de Emmanuel Levinas (1906-1995) sobre el tema de la “producción” y construcción del otro a partir del mundo del yo, lo cual significa un nivel de violencia contra el otro. Levinas apela a la “epifanía del rostro del otro” y a la *escucha* de la palabra del otro como el modo por excelencia en el cual realmente el yo se abre a esa infinitud que es el otro, una infinitud que jamás el yo podrá objetivar y sobreinterpretar desde el sí mismo, una comprensión que el “punto de vista” apriorístico que el yo tiene sobre el tú no podrá abolir. Ya no se trata de la igualdad sino de la alteridad. Porque la respuesta —producción de interacción— que el tú da al yo no resulta un accidente en el mundo intersubjetivo del yo, sino que produce y constituye la propia verdad del yo (Levinas, 1977, p. 295 y ss.). Entonces, la pregunta que se nos presenta es cómo respetar la dignidad de otro que es realmente un otro en sentido pleno, que es exterioridad, siendo alguien que no se llega a comprender a plenitud.

Tres macrotemas se sugieren aquí: 1) la manera en la cual el yo reconoce al tú como sujeto o como objeto —como igual o desigual—, en cuanto

miembro de un mundo de la vida (*Lebenswelt*) compartido o en cuanto alteridad que irrumpe en mi “mundo”, me interpela, clama justicia y responsabilidad, y 2) el tema de la solidaridad y sus diversas formas y presupuestos, pero, así mismo, la reflexión sobre qué es lo que exige verdaderamente este llamado del otro, cuál es, en sentido estricto, la exigencia profunda de esa interacción e interpelación. Y todo ello tomando en cuenta el trasfondo levinasiano de la *escucha* frente al riesgo de imponerse al otro “constituyéndolo/definiéndolo” desde los propios horizontes epistémicos, culturales y de sentido. Se trata de una problematización alrededor del diálogo y el encuentro “cara a cara”, de la dimensión del yo y el tú en la intersubjetividad cotidiana familiar, barrial, laboral, eclesial, asociativo, grupal, etc, y 3) no solo se trata del modo cómo ve el yo al tú y lo apoya, sino de cómo se ve el tú a sí mismo y al “yo”, y cómo el yo se sitúa en actitud de apertura y receptividad frente a la palabra del tú.

Desde la perspectiva de la relación en sí misma, se trata de la relación vista desde las mediaciones lingüísticas, históricas, culturales e institucionales; por tanto, un tema central que surge aquí es el de las instituciones. La pregunta obligada es si la lógica institucional puede evitar “funcionalizar” a los sujetos o si, por el contrario, no es dable escapar a esta instrumentalización y funcionalización. En un sentido similar, se nos plantea la pregunta por la posibilidad de aplicar la lógica de las pequeñas instituciones o comunidades de “rostro humano” —la misma lógica en la cual surge el cristianismo y desarrolla su propuesta ética y su proyecto-cosmovisión del Reino de Dios, por ejemplo—, a las macroinstituciones sociales. Esta macroinstitucionalidad es la que se evidencia y está presente en las actuales sociedades complejas donde prima la anomia social y donde los grados de complejidad aumentan a un ritmo mayor que la propia comprensión de ella. Un tema anexo sería el análisis de la mistificación y mesianización de las instituciones —el Estado durante prácticamente todo el siglo xx, y el mercado en el discurso neoliberal a partir los años ochenta y hasta el presente—. Y, por supuesto, es necesario establecer cuál es la relación que guardan las instituciones y las relaciones, dinámicas y lógicas institucionales con la dignidad humana.

De acuerdo, por ejemplo, con los discursos y las teorías decoloniales, la dependencia y la subordinación política, cultural y económica contribuyen al desconocimiento y vulneración de la dignidad humana, mientras que las luchas anticolonialistas e independentistas tuvieron un fuerte componente

de recuperación de la dignidad de grupos sociales subalternos. Y, en ese sentido, se comprende que históricamente se haya intentado

[...] implosionar [...] en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. (Walsh, 2009, p. 79)

Desde estas posiciones resulta válido preguntarse si puede un ser humano ser considerado digno cuando el conjunto de las instituciones y estructuras de la sociedad en que vive niegan de diversos modos la dignidad humana. Pero también, si en sentido estricto puede ser respetada la dignidad de una persona o grupo, mientras que la de otros no lo sea; y si, en tal caso, puede decirse que es *humana* y universal la dignidad que así se afirma, tema que será ampliado más adelante.

En el plano del yo y de la intersubjetividad —el “cara a cara” a nivel de la familia, grupo o colectivo— puede funcionar y, de hecho funciona, una lógica de solidaridad y búsqueda del bien común, sea de carácter cristiano o de raíz humanista. Sin embargo, en opinión de Hugo Assmann, a nivel social y macrosocial en nuestras sociedades complejas, cuyos medios relacionales son impersonales, no es posible lograr ese nivel social de solidaridad y habría que formular otros modos de desarrollarla. Estos modos son en su forma inevitablemente institucionales y funcionales y parecieran negar que forman parte de aquello que comúnmente se entiende por solidaridad:

Para llegar a la elaboración de proyectos históricos viables, en sociedades complejas, no basta el horizonte utópico. Se requiere la adopción efectiva de mediaciones institucionales, que inevitablemente coartan y limitan los ideales perfectos. [...] Nos falta un concepto de utopía como horizonte jamás realizable plenamente, más siempre instigador y una visión de las institucionalidades, que no admita su utopización. (Assmann, 1991, p. 10)

Algunos de estos temas tratados por Assmann —horizonte utópico, sociedad perfecta, mediaciones institucionales— tendrán que seguir siendo dilucidados a nivel de la filosofía y la teoría social, en relación con la ya clásica

distinción entre comunidad y sociedad (Theunisse), tomando en cuenta las lógicas y mediaciones que funcionan en cada una de ellas. Se trata, en última instancia, del análisis social sobre la posibilidad de impregnar el nivel institucional de la vida social con el sentido de convivencia y solidaridad propio de una dimensión de comunidad.

Desde la perspectiva de una necesaria reflexión teológica final, hay que considerar que en el mundo actual hay bloqueos serios, prácticamente en los tres planos —del individuo, de sus relaciones intersubjetivas e institucionales—, a los principios de solidaridad, igualdad y autonomía, que se deben a concepciones antropológicas, pero también culturales, sociales, económicas y políticas fuertemente arraigadas. Así, tras el conflicto por la dignidad, se encuentra un conflicto entre concepciones antropológicas e ideas diversas sobre el rol del individuo, el lugar real de la solidaridad en el mundo moderno y la función y efectos de las instituciones. Estas concepciones condicionan las proposiciones y verdades del saber humano, de las ciencias sociales y, por qué no, de la propia teología.

Frente a esta complejidad temática, la teología precisa hoy de apoyos adicionales de las ciencias sociales para discernir sus posicionamientos, puesto que no resulta suficiente ni un ensimismamiento especulativo ni la educación moral, sino que es preciso entrar en el análisis y discernimiento de las lógicas de interacción social desde la perspectiva salvífica del Dios que se revela al ser humano, y esto, tanto a nivel intersubjetivo como institucional. Pero quizás la propia autocomprensión de la teología tendría, a ese respecto, que ser transformada desde dentro. En la perspectiva del *sí mismo*, de cómo se autoconcibe respecto a sus contenidos específicos y en su dimensión práctica, y cómo se ubica en su permanente *lucha por el reconocimiento* del estatuto discursivo de la Verdad revelada; en la perspectiva de su interacción con otros saberes y *mundos otros* a los que se abre, escucha, interpreta y por los que se siente interpelada; y en la perspectiva de sus mediaciones, lógicas y relaciones de tipo institucional (eclesial, magisterial, teológico académico).

Se tratará de una teología ya no solo obligada al diálogo con la filosofía, como señalara Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* (1998), con el ánimo de dilucidar cuestiones relativas al discursar acerca de Dios desde la *inteligencia de la fe* (fe y razón, conocimiento de la verdad, trascendencia-inmanencia, etc.); sino una teología también obligada, por razones de nuestra evidente complejidad social, al diálogo con las ciencias sociales y empíricas —la antropología, la sociología, la economía, la política— para tratar de clarificar

su discurso y práctica acerca de la *realidad* y el mundo de vida de la criatura en su relación con otras criaturas y en su relación con Dios. Se trata de la autocomprensión y autoafirmación de la teología como teología histórica y concreta, en el aquí y ahora de sus formulaciones dogmáticas, en la realidad y la historia donde necesariamente se inserta el *kerigma* y la fe proclamados.

Al insertarse en este presente de sociedades complejas, plurales, secularizadas, posmetafísicas y posconvencionales (Habermas), la teología tiene necesariamente que reflexionar la realidad concreta para, desde allí, desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis tendrán que estar vinculados de manera estrecha con las ciencias sociales, haciendo uso de las mediaciones socioanalíticas (Mo Sung, 1994). Franz Hinkelammert lo expone en relación con la teología en América Latina: “[la teología] no puede deducir su análisis social concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos” (Hinkelammert, 1995, p. 355).

Con ello no se pretende desconfigurar la particularidad de la teología. La teología no es una ciencia social: ella es teología. Y aun cuando su especificidad es ser teología, ella es una reflexión sobre Dios, la revelación y la fe, *ad intra* la historia de la salvación, *ad intra* la realidad concreta —social, religiosa, económica, política— del ser humano. La teología se remite a y habla teológicamente de la realidad humana y cósmica. Y, como tal, está llamada a desarrollar una dimensión teológica propia a partir de sus análisis concretos de una realidad donde la dialéctica de reconocimiento y lucha por la dignidad se hace presente. Está llamada a fortalecer su vocación de ser teología viva.