

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 Verspiieren, 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.

CAPÍTULO 2

ACERCA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA

75

“Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no solo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: [...] y vimos, hermanos, que era dignidad todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez a la dignidad”.

EZLN, Chiapas, la palabra de los armados
de verdad y de fuego (1994)

En las páginas que siguen se pretende abordar la fundamentación filosófico-teológica de la dignidad humana, no sin el riesgo de enfrentar las dificultades que afrontan los conceptos éticos normativos en el plano de su fundamentación. Esta dificultad está en parte relacionada con el hecho de que cuando utilizamos conceptos ético-jurídico-normativos, como la dignidad humana y los derechos humanos, resulta casi imposible separar la delimitación conceptual del problema de la justificación. Por otro lado, aun cuando se pueda considerar la dignidad humana demasiado evidente o intuitiva, como no necesitada de fundamentación, esto se ve desmentido por su no reconocimiento automático.

Con respecto a la fundamentación de este tipo de conceptos normativos, como son la dignidad y los derechos humanos, existen múltiples teorías entre las que se distinguen, desde el punto de vista metaético, dos grandes grupos: 1) las que pretenden fundamentar y proteger los derechos humanos por el hecho de que son estados o situaciones buenas, morales o justas en sí mismas, con existencia objetiva independiente. En este grupo se incluyen las fundamentaciones de tipo iusnaturalista, historicista e intuitionista, y 2) las que propugnan una fundamentación consensual de los derechos humanos, partiendo del presupuesto de la concepción normativa de la persona como sujeto moral autónomo capaz de evaluar críticamente y ordenar sus deseos, y donde se incluyen los abordajes contractualistas, procedimentales y constructivistas de raíz liberal-neokantiana.

Con base en esta última se intentará explorar aquí la fundamentación de los derechos humanos a partir de la dignidad humana, lo que en nuestro contexto adquiere un alto sentido y potencialidad. Se trata, sin embargo, más que de profundizar en la propia argumentación de la dignidad humana como fundamento de los derechos humanos —tema que será tratado en esta obra más adelante—, avanzar en la temática de la fundamentación filosófico-teológica misma de la dignidad humana. Esto es, la pregunta por el argumento último que sostiene la dignidad humana, y con ello, los derechos humanos.

Obviamente, en este campo nos enfrentamos con el problema de la fundamentación en general de una determinada afirmación filosófica o teológica. Se parte de la premisa de que la fundamentación de un argumento —en este caso, la dignidad humana— tiene sentido si y solo si los hablantes han decidido dirimir una disputa en el campo de la argumentación racional discursiva. Tal pareciera ser el caso de la fundamentación de la dignidad humana, con pretensión de universalidad y racionalidad. Me propongo, por tanto, aquí sostener dos tesis histórico-sistemáticas. Primero, que sí es posible y aún necesario afirmar racional y discursivamente una argumentación y fundamentación filosófica de la dignidad humana y los derechos humanos. Esta primera tesis se argumentará frente a teóricos que, o bien plantean el fracaso de las empresas de fundamentación, o rechazan de plano toda fundamentación, o sostienen que basta con la positivación de los derechos humanos para la plena asunción de una dignidad humana inalienable. Segundo, que en la tradición teológica y filosófica cristiana encontramos los enunciados y pistas fundamentales para la formulación de la noción moderna de la dignidad inalienable del ser humano. Estas no resultan, por supuesto, tesis novedosas, pero tampoco resultan triviales, en la medida en que pudiesen resultar discutibles. Se ofrecerá, pues, la argumentación de estas tesis y el seguimiento de algunos aspectos de la historia de la fundamentación de los derechos humanos para apoyar tales proposiciones.

Problematizaciones generales que presenta la fundamentación de la dignidad humana

En el campo de la fundamentación de la dignidad humana existen no menos dificultades que en el terreno movedizo e inseguro de su conceptualización.

Estas dificultades tienen que ver con la existencia de diferentes posiciones teóricas que por diferentes razones desvalorizan o minusvaloran esta tarea. Una de ellas, ampliamente conocida, es la sostenida por Norberto Bobbio (1909-2004), referida al ámbito de los derechos humanos y, por tanto, al concepto de dignidad humana como tal. El politólogo italiano se pregunta si, incluso aceptando que es posible un fundamento absoluto, eso hará reconocer y realizar más pronto y mejor los ideales de una vida digna y de los derechos inalienables del ser humano. Su respuesta es negativa, pues la historia ha desmentido esta pretensión de racionalismo ético. La búsqueda de un fundamento irrefutable como apoyo a algún derecho no ha sido condición necesaria y suficiente de su realización:

El problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés. Si la mayor parte de los gobiernos existentes se han puesto de acuerdo en una declaración común, es indicio de que han encontrado buenas razones para hacerlo. Por eso, ahora no se trata tanto de buscar otras razones, o, como querrían los iusnaturalistas redivivos, la razón de las razones, sino de poner las condiciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos proclamados. (Bobbio, 1964, p. 127)

En otro de sus trabajos posteriores Bobbio llega a admitir que resulta válido el problema del fundamento de los derechos humanos, pero argumenta que es más urgente el de protegerlos, dado que su positivación ya es un hecho:

La exigencia del “respeto” de los derechos humanos y las libertades esenciales nace de la convicción generalmente compartida de que tienen un fundamento; el problema de este es, pues, ineludible. Pero, cuando digo que el problema cada vez más urgente ante el que nos encontramos no es el problema del fundamento sino el de las garantías, quiero decir que consideramos el primero no como inexistente sino como, en un cierto sentido, resuelto; es decir, de tal naturaleza que no debemos preocuparnos más por su solución. En efecto, se puede decir que hoy el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 10 de diciembre de 1948. (Bobbio, 1964, p. 130)

Bobbio le quita relevancia e interés a la fundamentación por dos razones: primero, la considera un problema imposible de solucionar y, segundo, la estima inútil. Según este autor resultaría insoluble teóricamente porque cualquier fundamentación de los derechos humanos en la dignidad humana —y, por ende, toda fundamentación última de esta—, conduciría a un proceso de búsqueda de razones que tendría que suspenderse en algún punto. En este sentido, Bobbio comparte las posiciones del racionalismo crítico de autores como Karl Popper y Hans Albert, para quienes una fundamentación filosófica última del tipo que sea es racionalmente imposible y conduce al llamado por Albert “trilema de Münchhausen” (Apel, 1999). Para estos autores un intento de fundamentación última desemboca inevitablemente en: 1) una regresión al infinito de la lógica argumentativa; 2) una *petitio principii* o círculo lógico, consistente en presuponer las tesis que hay que fundamentar, o 3) interrumpir el proceso de fundamentación adoptando determinadas premisas como dogmas, lo que significa un decisionismo, en cuyo caso se toma una decisión última que no es fundable. La postura de Bobbio anteriormente expuesta estaría articulando los elementos uno y tres del trilema de Albert-Popper.

En cuanto a la segunda objeción, sobre la inutilidad de la fundamentación, Bobbio (1964) afirma que si existe ya un reconocimiento universal de los derechos humanos y de la dignidad subyacente en ellos por parte de todas o la mayoría de las naciones, entonces, no habría necesidad de fundamentación alguna y más bien se impondría como tarea relevante su protección. A juicio del autor, fundamentar una idea como dignidad o derechos humanos, que ya está suficientemente reconocida a nivel formal por un acuerdo de la comunidad internacional, resultaría una tarea estéril. De este modo, y por un criterio pragmático, el interés se desplaza de la reflexión filosófica al horizonte jurídico-político y de la acción social. A su vez, se afirma que la protección de esta dignidad y de los derechos humanos consiguientes, no se limita a un nivel de proclamación y justificación: “lo que importa no es fundar los derechos del hombre, sino protegerlos” (Bobbio, 1964, p. 130).

Como ya hemos ido exponiendo en el capítulo anterior, estamos completamente de acuerdo con Bobbio en que la protección de la dignidad humana no puede reducirse a su proclamación y justificación jurídico-moral, sino que además debe ser protegida en el campo político y social. Pero no por ello estamos de acuerdo con el autor italiano en que la tarea de la fundamentación sea inútil. Un argumento como el de Bobbio del tipo “aquello

en lo que todos estamos de acuerdo no requiere de una fundamentación”, resulta un argumento débil de tipo consensualista. El autor parte de un criterio pragmático de acuerdo con el cual el consenso social dispensa de fundamento a aquello en lo que se está de acuerdo, en este caso, el respeto a la dignidad de la persona. Esta razón es aceptable en una sociedad moderna, pero solo en el caso de que se considere que dicho consenso sea absoluto, sólido y duradero y que no se verá afectado por los vaivenes de los intereses particulares de individuos o grupos sociales.

Empero, para evaluar la solidez de tales acuerdos hay que examinar sobre qué bases es que han sido adoptados de manera consensual, lo cual nos remite de nuevo a la cuestión de revisar los fundamentos de dicho consenso. Por otra parte, si lo que nos garantiza que este consenso no se rompa es el consenso mismo, habría que entrar a considerar aquello que garantizaría que el mencionado consenso no se rompa, lo cual nos conduciría al punto anterior. Pues, ¿qué pasaría si dicho acuerdo se rompe, bien sea porque una parte de la sociedad abandona tal principio, y decide que su misión se reduce a proteger la dignidad de sus ciudadanos a costa de las de otras sociedades, o aceptara con resignación la inevitabilidad de la lógica autodestructiva frente a la naturaleza en los últimos años, llevándonos al *extremis* del “sálvese quien pueda” y el irrespeto al otro?

A nuestro entender la tesis de Bobbio, no obstante su radical renuncia a una fundamentación plausible, pone de relieve al menos dos puntos a tomar en cuenta. Primero, resalta el consenso en materia de reconocimiento de la dignidad y los derechos de cada ser humano logrado por nuestras sociedades contemporáneas; y segundo, nos avisa de uno de los peligros que se corren en un divorcio teoría-praxis: el fundamento de la dignidad humana no puede limitarse a una declaratoria de buenas intenciones o a un deber ético. Tendrá que ir efectivamente equilibrado en su argumentación por la necesaria efectividad jurídica social e individual, lo que implicaría avanzar un paso más allá en la concretización y verificación del reconocimiento de la dignidad y la positivación e implementación de los derechos consensuados (Gallardo, 2000).

Una posición intermedia en el campo de las fundamentaciones es la sostenida en la teología evangélica alemana por Friedrich Wilhelm Graf en una especie de atribución de sentido común: “Lo que debe ser válido para todos, lo puede justificar cada uno a su manera, y de este modo encontrar consenso en el propio grupo”

(citado en Dierken y von Scheliha, 2005, p. 271; traducción de la autora). Tras un aparente relativismo se manifiesta una posición pragmática similar a la de Bobbio. La diferencia estriba en que mientras el politólogo italiano renuncia a la posibilidad de la fundamentación aludiendo al consenso social tácito, el teólogo alemán, siguiendo la misma premisa de la validez de un presupuesto que ha sido consensuado, afirma justamente lo contrario, esto es, la posibilidad de una fundamentación plural —o fundamentaciones plurales— desde puntos de vistas diversos. Conduciría obviamente a la pregunta por la plausibilidad y las condiciones materiales de realización de esta justificación plural y por el modo concreto en que el ya vigente carácter multicultural de las sociedades contemporáneas desafía a la discusión acerca de la fundamentación de las normas éticas y jurídico-políticas. Esta consideración plantea también nuevas coordenadas para la discusión que intentaremos abordar en otros apartados de esta obra.

En la misma línea intenta avanzar Wolfgang Vögele con su propuesta de una “fundamentación abierta” de la dignidad humana en el plano teológico en su texto *Begründungsoffenheit von Menschenwürde* (*Justificación de la dignidad humana*). Según el autor, una fundamentación abierta se encuentra entre: 1) la opción por la fundamentación y 2) la decisión de asumir una determinada fundamentación con pretensión de universalidad. Vögele aclara que en ningún caso la fundamentación abierta significa una renuncia a la fundamentación ni el desarrollo de una única fundamentación con pretensión de representación. Pero, así mismo, tampoco pretende la renuncia a un fundamento último a causa del pluralismo (citado en Dierken y von Scheliha, 2005).

Ya hemos abordado la dignidad humana como una categoría abierta y compleja que no define unos contenidos positivos específicos, pero que orienta la búsqueda y juzga sobre los contenidos de las acciones morales; que tiene un carácter universal y no es exclusivo de una cultura. Del mismo modo toda fundamentación de este concepto base de una ética común para sociedades pluralistas como las nuestras, deberá, siguiendo el análisis de Vögele, mantenerse así mismo lo suficientemente amplia para efectuar el diálogo con otras interpretaciones y para asumir la coexistencia y la confrontación con otros fundamentos. Tal es la “apertura” a la que aspira el autor, quien aplica su análisis a la fundamentación de tradición cristiana de la dignidad humana en su pretensión universalista. Las respuestas ante este desafío, del mismo modo que su propia propuesta de fundamentación, permanecen

“abiertas”: 1) cómo conjugar pluralidad de fundamentaciones con la búsqueda de un fundamento último; 2) cómo asumir una fundamentación abierta sin caer en un cierto relativismo, sin renunciar a las válidas pretensiones de universalidad de un determinado discurso, y 3) qué mediaciones nos ayudarían en la relación universalismo-particularismo (culturalismo); entre otras. Por supuesto, la renuncia de este autor a la ya clásica “arrogancia” universalista tiene especial vigencia en la actualidad y ha sido una de las críticas fundamentales de la teología y la filosofía del tercer mundo a las teologías y filosofías norcéntricas. La propuesta de fundamentación abierta se dirige más a la afirmación de la necesidad de una fundamentación que a su desvalorización, aun cuando condiciona toda discusión sobre los fundamentos al criterio de pluralidad de culturas, tradiciones o cosmovisiones, en lo que tematiza un nuevo desafío, apuntando de igual modo a un determinado nivel de problematización.

Finalmente, otro tipo de dificultad en el campo de la fundamentación es evidenciado por Otfried Höffe al señalar que “el plantearse la cuestión de la legitimación, es decir, de la justificación de un orden fundamental, es para la filosofía una tarea evidente pero, sin embargo, a menudo más bien académica” (Höffe, 1992, p. 11). El tema de la fundamentación racional discursiva tiene relevancia muchas veces únicamente en el ámbito académico, sin que los integrantes de este ámbito se interesen por ampliar el círculo de los hablantes, dirimiendo la disputa solo en el interior del mismo. Obviamente, para Höffe, esto desemboca en una fundamentación con escasa o nula incidencia en el ámbito político.

Necesidad, pertinencia y posibilidad de una fundamentación de la dignidad humana

Resulta notorio que aquellas posturas afirmativas de la pertinencia y relevancia de una fundamentación de la dignidad humana no están tampoco exentas de la dificultad que entraña la existencia de una gran diversidad de interpretaciones. Algunas de estas interpretaciones resultan incompatibles entre sí o, simplemente, imposibles de ser universalizables o consensuadas socialmente, con lo cual a menudo se refuerzan aquellas posiciones antes vistas de no plausibilidad o de inutilidad de este esfuerzo argumentativo. Un ejemplo de lo anterior aparece en los casos en que posiciones

jurídico-políticas e ideológicas totalmente opuestas han afirmado la dignidad humana, arribando a consensos político-pragmáticos y no obstante parecen imposibilitadas para sostener una discusión sobre las causas últimas de su afirmación. Resultan un punto de referencia obligado de este hecho los acuerdos consensuados alrededor de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas de 1948. En este sentido, el filósofo tomista Jacques Maritain (1882-1973), quien participó en las mesas de trabajo preparatorias del texto de la declaración susodicha, afirmó, ante el asombro que suscitó el acuerdo de principios entre representantes de los países socialistas y capitalistas occidentales, que todos estaban de acuerdo, con tal de que no se discutieran las razones que fundamentaban ese acuerdo. La fundamentación de una dignidad y unos derechos universales —entendida a menudo como ideologizada o cargada de presupuestos no neutrales— queda allí relegada a un segundo plano y supeditada al interés pragmático-político. No “preguntar” por los fundamentos se convierte aquí en un criterio de eficacia política. Esta pluralidad contradictoria de fundamentaciones de un mismo y único principio, nos remite de alguna manera a la tesis según la cual:

Un principio o un fin o una acción pueden ser justificadas de diferentes maneras, sin que por ello ese principio, fin o acción se vean afectados. Diferentes fundamentaciones pueden conducir a la misma o similar finalidad o meta de la acción. (Dierken y von Scheliha, 2005, p. 271)

Y aquí de nuevo nos encontraríamos frente a un argumento de tipo pragmático. Principios, acciones o finalidades no son atribuciones vacías de sentido e intención, aunque puedan vaciarse de determinados sentidos para asumir otros. En qué medida estén o no afectados los principios, acciones o finalidades por el contenido conceptual fundamental que prescriben, en nuestro caso específico, cómo se defina y en qué consista el respeto a la dignidad humana y cuál sea el sentido de un ideal de vida digno, serán cuestiones que determinan diferencias sustanciales respecto a su fundamentación. El optar por un tipo u otro de justificación hace que varíe significativamente la importancia que se le asigna al valor, principio, acción o finalidad con respecto a otros valores y principios —un típico caso es la universalidad de la idea de dignidad humana frente a la pluralidad cultural—, el lugar que ocupa

el principio en cuestión dentro del sistema más complejo de valores y su jerarquización interna, etc.

Con esto se quiere afirmar que la propia vigencia e inviolabilidad de la dignidad humana y la protección de unos derechos sostenidos en esta dignidad, están relacionados directamente con los criterios a partir de los cuales se fundamenta. La perspectiva que se asuma, sea teológica, ética, histórica, etc., para sustentar el valor de la dignidad inviolable de los seres humanos, incidirá sustancialmente en su validación por parte de una comunidad con cosmovisiones y perspectivas también religiosas, morales, racionalistas o historicistas, entre otras. Por ello, en el fondo, el problema no es solo teórico, sino que la cuestión de la fundamentación tiene que ver también con la elección del sistema más apropiado para validar, realizar o concretizar el valor o principio; es decir, la manera específica de concebir o fundamentar la dignidad humana incidirá significativamente en la viabilización y protección de una existencia digna. En el caso concreto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ha quedado ya suficientemente demostrado que este documento ideológicamente neutral no ofrece pautas seguras para fijar prioridades y resolver los enfrentamientos entre tipos de derechos a menudo antitéticos o incompatibles. Fundamentación, reconocimiento y protección de la dignidad de las personas no solo estarían incidiéndose mutuamente, sino que, además, deberían formar un cuerpo sistémico sólido (Papacchini, 1993). Esta comprensión integradora permitiría atravesar las reivindicaciones y luchas por la dignidad con criterios de eficacia analítica y política.

Como hemos visto anteriormente, la dignidad humana es un concepto que se sitúa en el nivel de los fundamentos últimos de una sociedad humana que ha transitado por su fase moderna. En este tipo de circunstancias cabe perfectamente la objeción que Karl-Otto Apel le hiciera a las posturas del racionalismo crítico del tipo Albert-Popper, compartidas parcialmente por Bobbio, cuando trae a colación a Aristóteles en su libro IV de la *Metafísica*, en el capítulo cuatro. Al hacer referencia al principio de no contradicción presupuesto en la lógica, Aristóteles afirma sobre los axiomas o principios últimos:

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así

demostración). [...] Pero también acerca de este principio cabe una demostración refutativa de que es imposible, con solo que el que lo cuestiona diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir. (Aristóteles, 1994, pp. 174-175 [1006^a, 6-18])²¹

Según esto, Aristóteles estaría de acuerdo con estos autores en la afirmación de que no es posible una fundamentación última racional de los principios filosóficos. Pero ello solo en apariencia, pues Aristóteles afirma, contrario a estos tres autores, que sí existen principios últimos justificables racionalmente mediante la refutación del contrario —lo que sería un argumento análogo al de retorsión o al contrafáctico kantiano—. Entonces, la postura sería aquí la contraria: no se trata de renunciar a un fundamento último, aunque este precise una justificación racional diferente a la tradicional forma lógica de la fundamentación.

En relación con nuestro tema esto significaría que al situarse el respeto absoluto de la dignidad humana a nivel de fundamento, de fin supremo de un orden jurídico y político moderno, de criterio de juicio del edificio normativo de la sociedad, esta norma ética, social, política y jurídica básica no es susceptible de fundamentación positiva, pero puede muy bien ser defendida frente a todo real o potencial oponente de dicha norma, demostrando, eso sí, que todo aquel argumento que niegue el respeto a la dignidad humana es contradictorio, irracional y se coloca no solo fuera, sino también en contra del conjunto del orden social y del orden racional.

Ernst Bloch (1885-1977), en su libro *Derecho natural y dignidad humana*, coincide con la postura aristotélica al sostener que la dignidad humana resulta uno de aquellos principios que no requieren de una fundamentación, dado que ella se fundamenta a sí misma. Bloch acepta que el derecho natural debe ser el camino de la liberación de los seres humanos y la vía para construir una sociedad más justa y humana, porque en él se establecen las bases para que no exista explotación. Una de estas bases de tal sociedad perfecta es la justicia y la libertad, y los derechos humanos constituyen la garantía de ambos. Tras depurar la tradición iusnaturalista de sus “residuos ideológicos” (entiéndanse como derechos innatos, construcciones *a priori*, constante histórica del derecho

21 En una línea similar de reflexión, véanse Apel (1999, p. 149) y Höffe (2002, p. 51).

de gentes e ideales suprahistóricos, entre otros) no restaría del derecho natural más que el postulado de la dignidad humana.

La dignidad humana, según Bloch, implica la libertad capaz de superar toda alienación política y toda miseria humana. Su negación conlleva la destrucción de la posibilidad de una sociedad humana justa. El derecho natural sería la garantía de la dignidad humana, que coincide con la libertad y que no necesita de un ulterior fundamento que la trascienda. La dignidad es el fundamento de sí misma (Bloch, 1980; Lobato, 1997; Ureña, 1986).

En resumen, de negarse el respeto a la dignidad humana se caería en la contradicción absoluta, no solo lógica y argumentativa, sino también respecto al propio mundo social, pues se estaría en contra de la cohesión social misma. En ese caso, una postura así conduciría a la anomia social y por tanto a la autodestrucción de la convivencia social. Una postura así no es universalizable. Este tipo de argumentaciones fue muy a menudo utilizado en los siglos XVIII y XIX para justificar racionalmente las normas sociales fundamentales y sigue teniendo vigencia, como bien lo muestra Höffe (2002, pp. 51-52), quien retoma también la argumentación de Aristóteles para referirse al carácter y la fundamentación de lo que él denomina “principio dignidad humana”.

Ahora bien, Apel va aún más allá que Aristóteles y plantea que si bien este tiene razón, cuando en la fundamentación se toma en cuenta la dimensión no solo semántica sino también pragmática del lenguaje, los principios filosóficos —por ejemplo, la norma ética básica— sí son susceptibles de una fundamentación racional última de tipo pragmático trascendental. Desde esta perspectiva se analiza no solo el nivel semántico del discurso en cuanto a su coherencia, no contradicción y razón suficiente, sino también se toma en consideración el nivel pragmático del *discurso*, es decir, la relación pragmática que establecen los hablantes entre sí en el discurso, y la relación de esta dimensión con los contenidos semánticos del *discurso*. De este modo, dice Apel, que en una institución como la del *discurso*, que para él es la institución en la cual se argumenta racionalmente y se fundamentan normas e instituciones de la vida social, todo participante acepta ya de hecho, por el solo hecho de participar, un conjunto de presupuestos éticos y discursivos que no pueden ser negados en el propio discurso so pena de caer en contradicción performativa.

Uno de los presupuestos de dicho discurso es el respeto a la dignidad de todos los participantes en la comunicación/argumentación. Apel plantea

que no se cae en una *petitio principii* cuando lo que hay que demostrar — el respeto a la dignidad humana, por ejemplo— se halla presente ya en las premisas (presupuestos pragmático-trascendentales) del discurso, pues este supuesto no ha sido introducido desde afuera de manera fraudulenta, sino que es la condición misma de posibilidad del discurso como conjunto o de la práctica discursiva, lo cual quiere decir que aquello que había que demostrar (la dignidad humana) mediante determinados argumentos, está ya inevitablemente supuesto en la institución o discurso en el que es posible formular argumentos con sentido (Apel, 1999).

Hasta aquí se han mostrado algunas objeciones y argumentos a favor de la posibilidad y pertinencia de una fundamentación de la dignidad humana. Para efectos del presente texto, partimos de la convicción de que ningún esfuerzo dedicado a acrecentar la sana estima de sí de los seres humanos, a acrecentar su sensibilidad frente al dolor de sus congéneres y su disposición a la solidaridad, al mismo tiempo que a la apertura a la participación activa en la vida social e institucional de la cual dicha convivencia depende, puede considerarse vano o poco útil. Diferente fuerza tiene un sentimiento, una convicción o una certeza en sí mismo cuando ese sentimiento, convicción o certeza se ha reforzado y acompañado de un sólido argumento. Como se ha dicho al principio de este acápite, no es suficiente con la formulación y fundamentación de un principio moral y jurídico en la sociedad para garantizar el compromiso mismo que dicho principio exige con la realización práctica de ese “deber ser”. Por tanto, es necesario tomar en cuenta las mediaciones sociopolíticas y culturales. Ello, sin embargo, no quita peso y sentido a la posibilidad, la utilidad y la pertinencia de una fundamentación de tales principios. Esta utilidad está más que validada por la experiencia misma y forma parte del corazón mismo de esa mayoría de edad de la que hablaba Kant en su famoso texto *¿Qué es la Ilustración?* (1784).

Una vez que se ha intentado establecer la importancia de una fundamentación y exponer algunas posturas a este respecto, se buscará en lo que sigue avanzar en su elaboración. Para tal efecto detallaremos algunas de las contribuciones más importantes en el campo de la fundamentación de la dignidad humana, proponiéndonos primero realizar un análisis general del planteamiento central clásico de la fundamentación cristiana sobre la dignidad y los derechos humanos contenido en la teología del *imago Dei*. Nos detendremos en la exposición y análisis de esta teología —a partir del trabajo de dos autores— por constituir una referencia obligada y el lugar común de muchas

de las tradiciones filosóficas y teológicas. Secundariamente intentaremos, a partir de los postulados de algunos teólogos y filósofos de tradición cristiana, seguir una reconstrucción de aquellos momentos cruciales de la fundamentación en la historia de las ideas —tradiciones escolástica, renacentista, humanista, idealista y filosofía del siglo XIX—, que ayuden a enriquecer una propuesta para el momento actual.

La fundamentación de origen semita-cristiano: el *imago Dei*

En lo que sigue se propone un acercamiento somero a la noción de *imago Dei* desde la teología bíblica veterotestamentaria y las ciencias de la religión, fundamentalmente la historia de la religión semita, a partir de los trabajos de Jürgen Moltmann y Ulrich Barth, respectivamente. A modo introductorio podríamos decir que la teología de la *imago Dei*, como designación creacional, se encuentra contenida en su expresión escrituraria en los dos relatos cosmogónicos del Gn 1-2,4^a (relato creacional sacerdotal, siglo IV a. C.) y 2,4^b-25 (relato creacional yavista, alrededor del año 1000 a. C.), tal como ha sido explicitado antes. En el más antiguo de ellos, el relato yavista, Yavé toma la tierra y con ella forma al ser humano (*'âdam*, el “terroso”, el que viene de la tierra, del suelo o *'adâmah*), a quien insufla y llena del propio aliento divino que es aliento de vida, resultando solo entonces un ser viviente (*nefeš*), un ser animado por el soplo vital de Dios (2,7). De ahí, que el ser humano deba entenderse a sí mismo como aquel que lleva dentro de sí y carga el aliento divino.

En el relato sacerdotal, narrado mucho más en la línea de un ordenamiento cosmológico, aparece como cumbre del acto creador el ser humano plural y colectivo, esto es, la humanidad. Se indica explícitamente una hechura a imagen (*eikón*) y semejanza (*homoiosis*) de Dios, entendida como participación en la naturaleza divina (1,26). En la interpretación bíblica tradicional esta constituye la imagen depositaria de sentido de una dignidad especial, al ser imagen divina. La idea de que el ser humano es la imagen y semejanza de Dios basará todo el lenguaje antropomórfico que luego todo el Antiguo Testamento aplica a Dios y que tanto recelo provoca en el deuteronomista.

En su texto *La dignidad humana* (1983), Moltmann asume la fundamentación de los derechos humanos —en plural— a partir de una única dignidad

humana —en singular—, como raíz de todos los derechos. Para el autor, responder a la pregunta por el apoyo o fundamentación de esa dignidad humana es lo mismo que responder a la pregunta: ¿qué es lo que convierte al ser humano en ser humano? La respuesta la encuentran cristianos y judíos en “aquel ‘destino del ser humano’ a ser ‘la imagen de Dios’ sobre la tierra” (Moltmann, 1983, p. 17).

El teólogo hamburgués escoge una imagen que ayuda a clarificar en qué sentido el símbolo de la creación a imagen y semejanza de Dios es *destino* del ser humano. Se trata de la idea del “ser humano que busca a Dios” y “el ser humano que corresponde a Dios”. Para la fe cristiana la dignidad del ser humano radica en que este está llamado a buscar a Dios, quien es su creador y fundamento de su existencia, y a corresponderle. A diferencia de las ontologías esencialistas clásicas del *imago Dei*, donde la imagen y semejanza se muestran en cuanto estáticas y ya otorgadas, se enfatiza aquí la idea de proyecto, devenir. Corresponder a esa imagen de Dios, esbozada originariamente, es misión y destino humano, pues “el ser humano que busca a Dios es el comienzo, y el ser humano que corresponde a Dios es la meta de la historia de Dios con el mundo [...]. Esta correspondencia es la verdad del ser humano” (Moltmann, 1983, p. 18). Rescatamos aquí tres dimensiones en las que los seres humanos deben “corresponder a Dios”, a partir del trabajo del autor.

En primer lugar, la imagen de Dios la constituye el hombre completo con todas sus relaciones vitales, como un ser humano integral, que es absolutamente, y sobre todo, persona. Aquello que constituye al ser humano como persona no es otra cosa que la presencia de Dios en la realidad del ser humano y la interacción con él cara a cara:

[...] en el tú de Dios, se convierte él en un yo de ilimitada profundidad. En el yo de Dios, en un tú de ilimitada amplitud. Por eso el ser humano es un misterio [...]. La fe en Dios exige respetar a cada uno y a todos los hombres como un sacramento que no puede ser tocado. (Moltmann, 1983, p. 19)

El autor aclara aquí la primera consecuencia crítica de esta fe yavista. En los mitos de dominio de muchos pueblos contemporáneos a Israel, solo el rey es considerado como la imagen de Dios y es honrado como tal. Pero en la cosmogonía israelita, el rey no es la figura cimera, sino el ser humano, todos y cada uno de quienes constituyen la imagen de Dios y son reconocidos

como tal. Se trata de una especie de democratización del poder desde abajo: o bien todos los hombres son imagen de Dios o ninguno lo es; o todos son reyes o ninguno lo es:

En los mitos de dominación de muchos pueblos, solo el dominador es venerado como “imagen de Dios en la tierra”, como ‘hijo del cielo’ e ‘hijo de Dios’. ‘La sombra de Dios es el dominador y la sombra del dominador son los hombres’, se dice en el Espejo de Príncipes babilónico. Pero, según la fe judeo-cristiano-islámica en la creación, no es un dominador, sino ‘el hombre’, es decir, *todos los hombres y cada hombre los que han sido hechos imagen de Dios en la Tierra*. De ello se sigue que todos los hombres son reyes/reinas y ningún hombre debe dominar sobre otros hombres. (Moltmann, 1990, p. 316)

Como segunda dimensión, la imagen de Dios es el ser humano únicamente junto con los demás seres humanos. Que Dios haya creado varón y hembra significa que es una creación social, un sujeto colectivo: la humanidad viviente en la que están integrados todos los seres humanos. Lo que trae consecuencias respecto a esa “correspondencia a Dios” que solo podrá realizarse a plenitud juntos, es decir, “*en y a través de su comunión mutua*” (Moltmann, 1983, p. 22). Esto significa que la solidaridad no es un momento segundo del ser creados a imagen del Creador, sino que esta constituye al mismo acto creacional y es exigencia interna de la propia concepción del *imago Dei* como proyecto divino para el género humano.

En tercer lugar, la semejanza con Dios fundamenta la mayordomía de la tierra y la comunión con la creación no humana. El texto del Gen 1,28s. culmina con el destino humano para fructificar, “cultivar y guardar” la creación y disfrutar de ella. Por esto, la destrucción de la naturaleza se opone al derecho del ser humano y a su dignidad. Dos correlatos señala el autor de una correspondiente simbiosis vital con el entorno y del derecho del ser humano a la tierra: 1) todo ser humano, todos los hombres y mujeres, tienen derechos económicos fundamentales a una participación justa en la alimentación, en el trabajo, en la defensa y en la propiedad personal/colectiva. La concentración de los medios vitales y de producción en manos de unos pocos debe ser considerada como una distorsión y perversión de la imagen de Dios en el ser humano, y 2) el derecho del hombre a la tierra implica un derecho de la tierra sobre el hombre: los derechos económicos tienen que asociarse con los

derechos ecológicos, en términos del límite ecológico del crecimiento económico, hoy más necesario que nunca antes. Este correlato de la semejanza con Dios fundamenta igualmente el derecho del ser humano a su futuro y su responsabilidad respecto a su descendencia.

En adición a lo anterior, la correspondencia —entiéndase aquí como entrega, alteridad, respuesta, interacción— entre el ser humano imagen de Dios y su Creador, es reseñada desde una óptica complementaria por Ulrich Barth en su texto *Origen y significado del concepto de dignidad humana* (2003). El autor indica allí la relevancia antropológica del relato creacional sacerdotal del Génesis intentando comprender su *skopos*. Señala dos momentos del acto creacional que están interrelacionados y ocupan un lugar especial en la teología del *imago Dei*: 1) el concepto de seres humanos creados a imagen de Dios y, como resultado del anterior y 2) la obligación o compromiso adquirido por los seres humanos. Por un lado, solo el ser humano es arquetipo de Dios. De ahí le vienen su similitud y sus características especiales de la esencia de *Elohim*, por el hecho de ser depositario de su espíritu y su sabiduría. Por otro lado, este origen especial instituye la responsabilidad particular que tiene el ser humano —arquetipo divino— en su función de representación de la deidad frente al resto de las criaturas, una responsabilidad que tiene como objeto la mejora del mundo, en su función de partícipe cocreador con Dios (Barth, 2003, pp. 349-350).

Aquí presupone el autor uno de los resultados de las investigaciones veterotestamentarias, que es la evidencia de la influencia de la teología de los reinos orientales antiguos (Sal 8) como un trasfondo distante. En un sentido similar a Moltmann, destaca la influencia de una teología egipcia antigua, llegada a Israel a través de Persia, según la cual los reyes tienen ya el título de imágenes de Dios y su consiguiente democratización en la tradición sacerdotal. Lo que ocupa realmente a Barth es el horizonte de universalidad que reviste una tradición así democratizada. Israel aparece como intermediario entre Dios y los pueblos, pero a causa de la universalidad y unicidad de Yavé, su plan salvífico va más allá de Israel, de manera que el referente directo en el relato sacerdotal es la humanidad plena. “La imagen de Dios es concebida así universalmente, como horizonte común a todo ser humano, pudiendo ser entendida como un ‘intento temprano de una teología de la dignidad humana’” (Barth, 2003, p. 351; traducción de la autora).

Esta teología, según muestra el autor, pasa a desarrollarse posteriormente en algunas tradiciones patrísticas que aseguran la hechura a imagen

de Dios como propiedad inalienable de los seres humanos. Así, por ejemplo, señala que los apologetas de la Iglesia primitiva exploraron la doctrina de Platón de la *Homoiosis theō* en el diálogo *Teeteto* o de la ciencia²², que plantea la posibilidad de llegar a ser semejantes a Dios como meta de la existencia filosófica a través del conocimiento y en identificación y plena realización del bien y las virtudes. Considerando la idea del bien como la más alta de todas las ideas, se llega al siguiente argumento: quien por sí mismo produce el bien y, por lo mismo está identificado con el concepto de bien, llega a ser semejante a Dios. La búsqueda apologética culminó, entonces, con una vinculación directa de esta idea platónica con el concepto del *imago Dei* cristiano²³.

En este sentido, intuye Ulrich Barth la contribución del platonismo al cristianismo. Por un lado, gracias a este último fue que alcanzó la doctrina platónica el estatuto de universalidad: tal búsqueda de la semejanza a Dios no se pudo reducir al exclusivo lugar de los filósofos, como ocurría en el platonismo, sino que gracias a la doctrina de la creación, pudo ser vinculado con la vida de todos los seres humanos. Por otro lado, y en sentido contrario, gracias a Platón fueron ampliados los horizontes bíblicos, en cuanto no fue necesario entender más la tarea humana adulta como dominio —predominante en su lugar especial en la creación—, sino que pudo ser leída como destino ético, espiritual universal. La definición de *telos* dada y comprendida por Platón constituye en el platonismo cristiano medio el correlato de la imagen y semejanza de Dios (*Gottebenbildlichkeit*). Con ello, es reasignada la designación creacional del Génesis del *imago Dei*, en su dimensión más amplia, como una espiritualidad ética profunda. De este modo ubica

22 Compuesto alrededor de los años 368 y 367, se trata de un diálogo sobre el saber que plantea la concepción de la vida virtuosa como la manera de llegar a ser como Dios. Sócrates, por intermedio de Platón dice: “Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza moral y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad” (Platón, 1988, Tomo v, p. 244).

23 Tal simbiosis es lograda por el hecho de entender el platonismo como una de las fuentes filosóficas espirituales afines con el cristianismo, tanto en lo referente a su teología como en su concepción del mundo. El anhelo de salvación presente en las filosofías helénicas, lo mismo que en las cristianas, puede ser el lugar común en que cristalizará la simbiosis (Platón, 1988, Tomo v, p. 352).

el autor la identificación formal y correlación entre imagen de Dios con la idea de dignidad humana, por parte de los cristianos platónicos de las generaciones subsiguientes.

Moltmann y Barth aportan aquellos elementos que argumentan una teología del *imago Dei* de carácter universalista y, sin embargo, no aclaran suficientemente una de las dificultades que encara este análisis y que tiene que ver con su afirmación y dimensión externa, heterónoma. Por un lado, se afirma una dimensión interna de la dignidad humana que se vincula con la inteligencia que busca la virtud, el bien, la justicia y la piedad. Pero, por otro lado, y desde el punto de vista conceptual fuerte, la dignidad humana sustentada en la teología del *imago Dei* en su formulación clásica consiste en una semejanza con la divinidad como dimensión y afirmación exógena, como apelación heterónoma que termina situando a la dignidad necesariamente dependiente de su referente trascendente exterior. Una posible superación del carácter heterónomo de esta teología pudiera encontrarse en aquel componente antropológicamente fuerte del *imago Dei* como: 1) proceso de autocomprensión de sujetos situados en *el mundo*; 2) sujetos que en ese proceso se autoconstituyen en su dignidad, y 3) en cuyo resultado procesual histórico, el “hacerse semejantes a Dios” es entendido finalmente como “humanización radical”.

Sin embargo, y más allá de estas consideraciones, vale la pena preguntarnos por el sentido y alcance de una fundamentación teológica de la dignidad humana en el *imago Dei* en la actualidad. En otras palabras, preguntarnos por su pertinencia en el contexto de sociedades modernas contemporáneas, secularizadas y pluralistas como las nuestras, donde las estructuras religiosas en las que se fundamenta tradicionalmente el concepto de dignidad humana, esto es, la comprensión y aceptación de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, ya no son forzosamente obligatorias, o han dejado de ser evidentes o reconocidas. Al menos, dejan de serlo para una gran parte de la población mundial para la cual la religión cristiana y, por ende, la fe en el Dios judeocristiano y en unos supuestos dogmáticos incuestionables no son más el referente epistemológico y vivencial inequívoco de la comprensión de la vida humana. Para un grupo importante de personas la justificación de la dignidad humana en una estructura religioso-metafísica que ellos no practican y en la que ellos no participan, podría parecer no solo vacía y carente de sentido, sino incluso agresiva en cuanto no se sienten partícipes de tal estructura de sentido “confesional” (Gallardo, 2000, p. 87).

Sin duda, tal estado de cosas es resultado de los procesos de secularización en las sociedades modernas y de la decadencia de la metafísica dentro del campo de las ciencias especulativas, entre otros factores, como la toma de consciencia y el respeto creciente por la amplia pluralidad y diversidad religiosa a nivel planetario. De ahí que cada vez hay mayor interés en el propio terreno teológico, por los argumentos enfocados en la dignidad humana que parten de un criterio meramente antropológico (centrados en la criatura), prescindiendo de una fundamentación última a la manera del *imago Dei*, así como por los anclajes filosóficos, jurídicos y políticos del concepto y el creciente cuestionamiento de unos supuestos únicamente válidos para creyentes. En este sentido, surge la pregunta por si la dignidad humana ha dejado de ser un tema teológico e, incluso, antropológico, para reducirse exclusivamente a una consideración de carácter ético (Ammicht-Quinn y Junker-Kenny, 2003, pp. 222-223).

Esta constatación ha de ser tenida en cuenta, mas no invalidando el legítimo esfuerzo por re-plantear una necesaria fundamentación de la dignidad humana que tenga sus raíces en la fe cristiana y en sus textos considerados sagrados. Sin embargo, ello obliga en gran medida a re-interpretar los propios relatos fundacionales y a re-construir las bases o puntos de apoyo para una justificación de la dignidad humana y los derechos humanos desde la teología. Tres de estas “bases” podrían ser:

- a. *Una actitud no vergonzante.* Se hace necesario re-tomar la pertinencia de que los creyentes pronuncien una palabra teológica, esbocen su enfoque teológico de la dignidad humana en la sociedad, no solo por lo que eso significa para ellos mismos, sino sobre todo por lo que esa contribución y aporte específico puede significar para la propia sociedad secular. Nuestras sociedades plurales no esperan de los cristianos una actitud pasiva o una autonegación o autocensura de su fe cristiana. Probablemente tampoco un sometimiento a un mínimo común²⁴. Y, por supuesto, nin-

24 Sostenemos aquí una postura alejada de la afirmada por Adela Cortina (1998) y en sintonía con el teólogo Jon Sobrino: “El peligro es que el diálogo interreligioso se conciba desde lo que puede ser común a todos, aunque para ello haya que contentarse con *mínimos*, terminar con religiones diluidas, *sin vigor*. Entonces, todos podremos estar de acuerdo, pero lo acordado será poco y muy débil para revertir este mundo. La solución,

gún tipo de absolutismo cristiano. Esperan que los creyentes digan sin miedo ni vergüenza sus afirmaciones de fe; que participen en los debates y que dialoguen, aportando con voz propia una reflexión auténticamente cristiana y profundamente teológica. Solo así se podrá enriquecer verdaderamente un diálogo plural.

- b. *La recuperación crítica.* Se trata de re-evaluar y re-situar en su justa medida el aporte efectivo de la teología cristiana al concepto occidental moderno —también el secular— de la dignidad humana y a la concretización del reclamo por la dignidad, sentando su presencia en textos seculares fundacionales (declaraciones, constituciones, etc.) con pretensión universal (Barth, 2003, pp. 345-346.) Recuperar críticamente estos aportes significará comprender, así mismo, tanto los propios aportes como las limitaciones de esta contribución por situarse dentro del marco —delimitado— de una tradición cristiano-humanista-racionalista y occidental.
- c. *La reinterpretación.* El reto resultante será cómo incorporar otras expresiones y tradiciones culturales no occidentales y no racionalistas a esta rica y fecunda veta teológica cristiana del *imago Dei*. En otras palabras, la afirmación de la semejanza divina y su relación con la dignificación de la persona, deberá asumir o impregnarse también de las ideas o imágenes de la “sabiduría humana” de nuestras culturas y tradiciones seculares, en el lenguaje —también simbólico y de la tradición oral de nuestros pueblos— de nuestro tiempo.

En nuestro criterio no debemos ni podemos prescindir, así no más, de la fundamentación teológica de la dignidad humana. Al contrario, se trata de ubicar en sus raíces y contenidos más profundos esta fundamentación desde una posición crítica. Es decir, ubicar el tipo de dignidad humana de que se trata antes de que superficialmente se elimine por cristiana su fundamentación, cuando evidentemente el cristianismo es así mismo un hecho social y fundacional de la sociedad occidental. No se trata de si en una sociedad secular es legítima una interpretación o justificación teísta o atea de la dignidad

pienso, va por otro lado: que cada religión profundice en lo suyo propio, en lo mejor que tiene y en lo que piensa que más va a transformar a este mundo enfermo [...]. Estará basado en la hondura de lo religioso. [...] A la larga es más fructífero profundizar en lo positivo de cada religión (Sobrino, 2007, p. 4).

humana, es decir, sobre si dejar por fuera a Dios o no en las fundamentaciones y contenidos mismos de la dignidad que se postula. Se trata, antes bien y con criterio teoantropológico, del discernimiento del dios del cual hablamos —o en nombre del cual proyectamos nuestro discurso— y de la dignidad desde la que nos ubicamos.

Consideramos que los aportes bíblico-teológicos en la línea argumentativa de una teología del *imago Dei* que sea de carácter universalista, nos ayuda a configurar las bases de una teología de la dignidad humana. El núcleo central de esta teología sería la interpretación de la imagen de Dios concebida universalmente y, por tanto, otorgada a todo ser humano. Núcleo que estaría en la igual condición de todos los seres humanos con independencia de sus creencias últimas, puesto que la clave de la dignidad la proporcionan los rasgos humanos comunes a creyentes y no creyentes. En todo caso, se destaca su carácter emancipador para todos y, en consecuencia, su universalidad. Otro rasgo de esta teología de la dignidad humana sería su vínculo con el libre arbitrio, con aquella capacidad de autodeterminación y de elección de una ética privada; de modo que se realice tanto en correspondencia con una creencia religiosa como si la concepción moral es temporal, racional y laica. *Grosso modo*, estas serían algunas de las líneas investigativas de la teología moderna del *imago Dei* que aportarían para un proyecto de teología de la dignidad humana.

En lo que sigue exploraremos la fundamentación filosófico-teológico cristiana de la dignidad humana desde el punto de vista histórico en cinco autores y tradiciones, a saber, en la escolástica, concretamente tomista, en el humanismo renacentista y su influencia en algunos teóricos de la conquista y colonización de América, para terminar con el idealismo alemán y la filosofía del siglo xix en su relectura moderna.

La dignidad humana en la tradición dominicano-tomista

La referencia directa a la noción de dignidad humana en la filosofía del más grande exponente de la escolástica tardía, el filósofo dominico Tomás de Aquino (1225-1274), la encontramos en el campo semántico de su aproximación al derecho natural. En esta área desarrolla santo Tomás el supuesto y fundamento central de los derechos naturales humanos, que es la dignidad y que va a resultar o a derivarse de la propia naturaleza humana.

En su *Summa theologiae* el Doctor Angélico asume la dignidad del ser humano como un atributo absoluto: “Puesto que la dignidad es cosa absoluta y pertenece a la esencia” [*Nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet*] (Aquino, 1948, pp. 586-587 [I, q. 42 a. 4 ad. 2])²⁵. Esta idea de dignidad humana la vincula y fundamenta con la noción de persona²⁶. “Persona” implica de hecho una propiedad de carácter sustancial (hipostático) que es la dignidad:

Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional. [...] Debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de *persona* para designar a los que tenían alguna dignidad. De ahí viene que en las iglesias se acostumbre llamar personas a los constituidos con dignidad. Por esto también definen algunos la persona diciendo que es la *hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad*. (Aquino, 1948, p. 153 [I q. 29 a. 3 ad. 2])²⁷

En esta *pars Prima* de la *Summa* santo Tomás se ocupa de reflexionar sobre la definición de persona que aporta Boecio (480-524): “Persona es substancia individual de naturaleza racional [*Persona est rationalis naturae individua*

25 Una versión virtual latina de la *Summa theologiae* puede encontrarse en la página de la biblioteca dominicana *Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino*, la cual puede ser consultada en <http://www.corpusthomisticum.org/>.

26 Entre los griegos, *prosopon* y entre los romanos *personae*, significó primeramente una máscara de teatro, un rol o carácter escenificado por el actor como indicación del rol del individuo en la sociedad; posteriormente pasó a significar el personaje mismo y finalmente la persona, el individuo. En la tradición cristiana, representó el cargo elevado que se tenía en el servicio eclesial y más tardíamente lo más sagrado: aquellos que en la Iglesia tenían alguna dignidad [*Consueverunt dici personae qui in ecclesiis habent aliquam dignitatem*] (ver término *persona* en Wulff, 2005).

27 En el texto latino: “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. (...) Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*” (Aquino, 1948, p. 150 [15-16] y p. 152 [1-7]).

substantia]” (citado en Aquino, 1948, p. 139 [I q. 29 a. 1])²⁸, que reúne las características de los dones racionales con la individualidad. Para el Aquinate *persona* tiene entonces esta connotación y significado de perfección ontológica, en cuanto aquello que es “lo más perfecto que hay en toda la naturaleza” y que por lo mismo representaba “la más digna de todas las naturalezas [*omnium naturarum dignissima*]”, como lo constituye la propia naturaleza racional y volitiva. Dado que para el Aquinate el concepto de persona es lo más digno y dado que lo más digno es la naturaleza racional, los individuos o personas poseen el más elevado rango de dignidad entre todas las criaturas. En este sentido aporta santo Tomás:

Puesto que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona [*Et quia magne dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona*]. (Aquino, 1948, p. 153 [I q. 29 a. 3 ad. 2]; texto latino en p. 152 [7-9])

Ello dota al ser humano de una preeminencia o excelencia en virtud de la cual sobresale entre otros seres; su ser dotado de dignidad es un valor esencial, exclusivo y propio dentro de la creación. Así, para el autor escolástico la dignidad de la persona resulta de su mismo ser esencial y también de su mismo acto sustancial. La dignidad humana está indicada y presupuesta en su esencia o naturaleza racional, que constituye la base o sustento de la afirmación tomista del ser humano como la más digna de las criaturas. Es en su comentario al libro de la *Expositio Peryermeneias* que plantea su proposición “*quod homo est dignissima creatura*”, y añade: “Cualquier hombre individual es más digno que todas las criaturas irracionales” [*Nam quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus*] (Aquino, 1948, pp. 132-156 [I l. 10, n. 9]).

De tal modo, la dignidad implica que el ser humano está dotado de una cierta bondad, cierta virtud, perfección e, incluso, jerarquía, respecto a las demás criaturas; una bondad, virtud y perfección ontológicas que subyacen

28 La cita referida por santo Tomás aparece en el libro de Boecio *De Duabus Naturis* (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae Romanae*).

al ser humano mismo y condensan su “dignidad”. En santo Tomás, “dignidad significa la bondad que resulta del ser mismo de la cosa, la virtud de alguna cosa por causa de sí misma” (Beuchot, 2004, pp. 51-52). Lo que, siguiendo al filósofo dominico mexicano Mauricio Beuchot (2004), marca una diferencia y peculiaridad del pensamiento tomista respecto a las tradiciones filosóficas clásicas, pero también con respecto a las modernas:

La dignidad fue considerada, en la Antigüedad, como un modo accidental derivado de la sustancialidad o esencia del hombre. En la modernidad, al revés, la dignidad concedida da origen al ser de hombre. De ser accidente pasa a ser la sustancia. (p. 51)

Santo Tomás se situaría, según este autor, en un punto intermedio con respecto a estas dos posiciones. Por un lado, en él se supera la consideración de los antiguos de que la dignidad del ser humano aparece solo como accidente, resultado de ciertos actos del individuo o atribuciones sociales y, por tanto, de la voluntad y acción del ser humano. Para el Aquinatense, la dignidad no puede depender únicamente de la actuación o conducta humana, sino que está más allá de la conducta, en aquello que es su propio fundamento ontológico, como esencialidad en el ser mismo del ser humano. La dignidad surge del ser humano que es persona; aquella perspectiva y afirmación tomista que hemos afirmado con anterioridad. Pero, por otro lado, la dignidad humana, sobre todo en el ámbito de la ética y la política, planos en los cuales se ejercen las virtudes, hace que el ser humano accidentalmente manifieste su dignidad. Cabe señalar, además, que en santo Tomás se cae en indignidad —se rebaja o disminuye esta— por el vicio y el pecado, sin que con ello se pierda la dignidad sustancial o esencial.

En todas estas consideraciones hay un evidente peso ontológico-metafísico que atraviesa la postura tomista, que no deja de estar mediada además por cierto dualismo antropológico de tradición griega. Para santo Tomás la dignidad proviene finalmente de Dios y de su Espíritu, pues el ser espiritual es el de mayor dignidad: “Lo propio de la dignidad hay que atribuirlo a Dios” [*Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum*] (Aquino, 1948 [I, q. 22 a. 3 a. 1]). Es el Creador quien en un acto de bondad y gratuidad transmite al ser humano, por Él creado, su dignidad: “Esto es así [...] por efecto de su bondad, que trasmite a las criaturas la dignidad de la causalidad” [*Sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis*

communicet] (Aquino, 1948 [I, q. 22, a. 3 co]). Mientras más apegado esté el ser a la materia —evento de corporalidad, de potencia—, resultará menos digno; y, contrariamente, el ascender en espiritualidad —acto— redundará en un mayor nivel de dignidad del ser humano. En ese sentido, Dios viene a ser acto puro, en nada dependiente de la materia, y por lo mismo el ser más digno. En la medida en que la persona participa del ser de Dios (teología *imago Dei*), de su ser espiritual y de su ser personal, va impregnado de la dignidad altísima que Dios le confiere y llega a resultar lo más digno en toda la naturaleza. En este sentido, recogemos los aportes del dominico español Abelardo Lobato (1997):

Esa es la dignidad del hombre en la perspectiva metafísica: su participación en el ser espiritual. Este modo de ser del hombre, por un lado realidad consistente en sí misma, por otro en lo más alto de la realidad cósmica, participando del espíritu y por ello trascendiendo toda materia, hace de él un ser *personal*. La persona es el nombre de la dignidad del hombre. El nombre de persona es nombre de dignidad. La persona incluye dos notas: modo de ser pleno y naturaleza perfecta. El modo de ser pleno es el de la sustancia, la naturaleza perfecta es la espiritual. Y todo ello realizado en singular, en un sujeto que se conoce y se posee en sí mismo, que es único e irrepetible. La dimensión del hombre brota de esta dimensión personal, por la cual está en plena analogía con los ángeles y con Dios, a pesar de la distancia. Esta concepción de la dignidad personal del hombre se confirma por la revelación que describe al hombre como “imagen de Dios”. (p. 149)

Lo más relevante de la posición tomista hasta aquí expuesta resulta el hecho de resaltar una dignidad “sustancial” en el ser humano que brota de su mismo ser espiritual. Pero, a su vez, una dignidad tal tiene un lado “accidental” —en el sentido antes expuesto de la filosofía clásica— en la medida en que requiere de virtudes, cualidades y acciones de la sustancia humana para realizarse plenamente. El ser humano, que tiene una dignidad insuperable, la acrecienta con la virtud y la rebaja —aunque sin perderla— con el pecado, el vicio o el delito, entendidos como ausencia de Dios o alejamiento de su “participación” en la lógica del Espíritu.

Se habla de una dignidad que se encuentra subordinada a la de Dios, porque para santo Tomás, en definitiva, el ser personal es conferido por el Creador, siendo Dios el fundamento último de la dignidad humana. Pero una dignidad coordinada a la de los demás seres humanos y superordinada a otros seres carentes de espíritu. De ahí el gran alcance y fuerza de la concepción de persona y dignidad en la tradición aristotélico-tomista, en la que confluyen tanto la dignidad esencial, sustancial, ontológica del *esse* que es persona, como aquella dimensión de la dignidad que es potencialidad del individuo: apertura del ser que, asumiendo la moralidad y las virtudes, *se hace* digno.

Esta perspectiva tomista del *ser digno* y *hacerse digno*, a la par de la concepción unitaria integral del ser humano —no monista ni dualista—, comprendido como totalidad, unidad e integralidad de cuerpo y alma, significará una transformación antropológica radical respecto a la antropología predominante en la Edad Media. También, obviamente, sus límites epocales y vacíos respecto a la comprensión de autonomía, los cuales no serán superados sino hasta el Renacimiento, momento en que será potenciada en su perfectibilidad intrínseca la naturaleza humana racional y libre, en la que reside la dignidad inalienable del ser humano.

El humanismo renacentista de Pico della Mirandola

Como se ha visto, desde su mismo origen la fundamentación cristiana que se sustentó en el *imago Dei*, a pesar de los grandes aportes de Tomás de Aquino en cuanto a la “sustancialidad” y no mera “accidentalidad” de la dignidad humana, no supuso necesariamente un salto al reconocimiento de la autonomía de la dignidad de la persona, sino que fue planteada desde su apoyo exógeno. Desde este punto de vista, es completamente comprensible que fuesen los autores renacentistas quienes intentasen avanzar un paso adelante y buscar reconciliar la doctrina veterotestamentaria de la creación, el concepto de persona y de la dignidad esencial y sustancial, con la autonomía del ser humano, entendida como valor en sí mismo.

Entre los autores renacentistas italianos que sistemáticamente asumen rasgos de identificación y fundamentación de la dignidad humana desde la perfección biológica del cuerpo humano, desde la racionalidad y desde la afirmación de las capacidades y habilidades humanas —talentos, conocimientos, descubrimientos y arte, como creación humana—, se encuentran

Giannozzo Manetti (1396-1459), Lorenzo Valla (1405-1457), Angelo Poliziano (1454-1494), Pietro Pomponazzi (1462-1525), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y, ya en el Renacimiento tardío del siglo XVII, Giordano Bruno (1548-1600).

Es concretamente en uno de los últimos renacentistas italianos (Giovanni Pico della Mirandola) que se produce un cambio radical en la concepción antropológica y filosófica y toma fuerza, en propiedad, el concepto de dignidad humana. La gran diferencia entre las aportaciones del resto de los autores renacentistas con respecto a la obra de Pico della Mirandola es que, mientras todos los anteriores fundamentan la dignidad humana en el pensar, este último la funda en la libertad y autonomía del ser humano. Esta conceptualización y cambio paradigmático estará relacionado, a su vez, con el cambio profundo que experimenta el cristianismo respecto al dogmatismo medieval y, especialmente, respecto de su antropología negativa²⁹.

En una de sus obras más importantes, el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico della Mirandola nos narra cómo fue creado el ser humano, a partir de un dios, supremo artesano, “óptimo artífice y arquitecto” que teniendo ante su vista el universo de los arquetipos o modelos eternos, va poniendo orden al caos y creando todos los seres vivos³⁰. Este dios artesano había dispuesto de todos los modelos posibles para llevar adelante la creación, y cuando notó que no había creado aún a un viviente que fuera capaz de comprender la belleza y la inmensidad del cosmos, así como de dar razón de él, se encontró con que el arsenal de paradigmas o modelos se había agotado. Aún más, tampoco quedaban disponibles aquellas habilidades con que se les había dotado a cada uno de los seres vivientes para procurar por la vida. De este modo particular se inicia el acto creador del ser humano:

Tomó entonces al hombre así concebido, obra de la naturaleza indefinida y, poniéndolo en el centro del mundo, le habló de esta manera:

29 En este sentido resultan paradigmáticos los tratados y literatura medieval sobre la *misericordia hominis* y el desprecio al mundo, como puede verse en *De contemptu mundi* de Anselmo de Canterbury (1033-1109), *Sobre la miseria de la existencia humana* del papa Inocencio III (1161-1216), y las cartas y sermones de Bernardo de Clairvaux (1090-1153).

30 Se trata, sin duda, del uso de una fórmula platónica en la figura del artesano-demiurgo, aun cuando Della Mirandola se aparta del *Timeo* platónico y lo reformula, introduciendo variantes más cercanas a la tradición judeo-cristiana que a la helénica.

“No te he dado, oh Adán, un lugar definido, un particular aspecto ni, desde ya, una prerrogativa peculiar. Esto persigue el objetivo de que tengas un lugar, un aspecto y las deferencias *que conscientemente elijas, y que, de acuerdo con tu intención, ganes y conserves*. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas normas que he prescrito. Sin embargo tú, *no limitado por carencia alguna, la determinarás según el arbitrio* a cuyo poder te he consignado. En el centro del mundo te he colocado para que observes, con comodidad, cuanto en él existe. Así, no te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de *que tú mismo, como juez y supremo artífice de ti mismo, te dices la forma y te plasmas en la obra que eligieras*. Tanto *podrás degenerar* en esas bestias inferiores *como regenerarte*, según tu ánimo, en las realidades superiores que, por cierto, son divinas”. ¡Oh, *magnífica libertad* de nuestro Dios padre! ¡Oh, admirable destino del hombre a quien le ha sido concedido el obtener lo que él desee, ser lo que él quiera! (Della Mirandola, 2003, pp. 32-33)³¹

Aparece así en Della Mirandola un relato creacional que tiene como su momento cimero a un ser humano creado desde la nada, sin condicionamientos modélicos, sin una naturaleza *a priori*, verdadera materialización de la *creatio ex nihilo*. Un ser humano que ni siquiera es hecho “a imagen y semejanza” del dios-creador-artesano-arquitecto, según la tradición de la exégesis bíblica explorada durante toda la escolástica, sino que posee “un aspecto propio” y es destinado a ser “artífice de sí mismo”, es decir, a quien se delegó y responsabilizó del momento teleológico del acto creativo, haciéndosele partícipe cocreador. Este ser humano, no sujeto a una forma previa surgió como un prototipo, como creador-artesano-arquitecto de sí mismo, que habría de inventar los modelos sobre los cuales llevaría a cabo su propia autoconstrucción (Roig, 1999, pp. 2-3).

31 El texto latino *Oratio de hominis dignitate*, reza: “Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: ‘Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra præscriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam præfinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceret inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque

Sin duda, la riqueza de este relato antropogónico, tan profundamente recreado, reside en su carácter universalista: la dignidad del ser humano surge en el relato al margen de todo “lugar”, “sitio” o “valor”, es decir, más allá o antes de toda estratificación social. Frente a una dignidad como cualidad derivada de una posición social, queda aquí supuesta la dignidad como prerrogativa o privilegio, no de unas personas por sobre otras, sino de todo ser humano. Pero, sobre todo, se trata de una universalidad que supera el alcance del acto creador mismo. La dignidad surge aquí al margen de todo “lugar” asignado por el ser superior: para Della Mirandola somos dignos no porque hayamos sido hechos a imagen y semejanza de un Creador, sino que lo somos de por sí, en cuanto criaturas.

Obviamente, tanto desde el punto de vista teológico como en el pensamiento renacentista —y en el propio *Discurso sobre la dignidad humana*— es Dios o el ser superior quien afirma que ha decidido libremente crear a un ser humano autónomo. Pero, a partir de allí, ni el mismo Dios ni la naturaleza determinan el actuar humano, sino que el ser humano es libre de elegir su propio destino, siendo a la vez su propio creador (bien sea en el sentido de su regeneración o su degeneración), de donde resulta dueño de sí mismo y de su propio destino. En razón de su libertad de decisión, él se autodefine y autodetermina. De esta manera se concilia la teología del *imago Dei* con una pre-concepción de la autonomía del sujeto, lo que será posteriormente secularizado y formulado en la Ilustración.

A partir de este texto fundacional queda establecida la cuestión de la dignidad humana con sentido radical y profundo. Frente a la moral medieval, la dignidad no resulta ya únicamente el fruto de una participación derivada de haber sido hechos *imago Dei*, sino que se es digno en sí y por sí mismo. Se trata de una nueva lectura del acto creativo que abrirá las puertas para el ingreso del ser humano como individuo, como ser emergente en la historia humana.

immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari’. O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis foelicitatem! Cui datum id habere quod optat, id esse quod velit” (Della Mirandola, 2003, pp. 18-25, [§ 5-6]).

La Escuela de Salamanca: dignidad y defensa de los indios

El derecho natural moderno va a sufrir en el siglo XVI, a través de la llamada Segunda Escolástica Española, la influencia directa de las Escrituras. En las obras de los teóricos de la Escuela de Salamanca, los frailes dominicos Francisco de Vitoria (1492-1546), creador del derecho internacional moderno³² y lector y admirador de Erasmo, Domingo de Soto (1494-1560), Bartolomé de las Casas (1470-1566), y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) va a insistirse y recordarse, con una fuerza de sustentación más directa en las Sagradas Escrituras que en los propios preceptos del derecho romano, que la ley humana debe respetar a la ley divina, dado que esta última constituye su base y soporte (Barret-Kriegel, 1989). Aquello que, sin embargo, otorga realce y vigencia a esta corriente viene a ser: a) la manera de confluir las dos vertientes filosóficas anteriores, esto es, la filosofía escolástica y la humanista, para desarrollar el sustento a la dignidad y a los derechos humanos, y b) la exposición de estas bases filosóficas para sostener la defensa concreta de los derechos de los pueblos originarios amerindios, violados en su dignidad durante la conquista y colonización de América.

Para fray Francisco de Vitoria, los derechos naturales del ser humano son tales precisamente por estar fundados en la naturaleza humana. Siguiendo la línea tomista, considera que es la excelsa dignidad de la naturaleza humana, racional y libre, la que aporta bases sólidas a los derechos humanos. Para el jurista de Salamanca, la dignidad de la naturaleza humana ha de constituir

32 Vitoria es considerado el fundador del derecho internacional por darle al *derecho de gentes* un carácter de ley, es decir, por adjudicarle una dimensión del derecho natural, que es su obligatoriedad. Y esto, aun cuando este derecho de gentes de carácter obligatorio no sea reconocido por todos, es decir, independientemente de su positivación (Beuchot, 2004, p. 64). En una de sus *Relecciones teológicas*, Sobre la potestad civil (*De potestate civili*), Vitoria afirma la ultimidad de este derecho de gentes respecto a la autoridad y jurisdicción de los gobernantes nacionales: "El derecho de gentes no solo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene el poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea tocantes a la guerra, en los asuntos graves como la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe" (De Vitoria, 1960, pp. 191-192 [q. 21]).

la raíz y sustrato de los derechos del hombre, pues de lo contrario —sin esta base lo suficientemente firme— estarían amenazados y sujetos al interés utilitario de los poderosos (Hernández, 1984, p. 43).

Los derechos del ser humano proceden de la esencia misma del ser humano; es la naturaleza la que dota al hombre de razón. Esta razón le coopera para su propia defensa y perfeccionamiento humano; esta inteligencia y voluntad, que forman parte de su naturaleza, le dan derecho a vivir en libertad. El hombre tiene derecho a desarrollar sus virtudes positivas y su bondad en el marco de la sociedad en su conjunto, y este derecho a vivir en sociedad y a tener un gobierno surge incluso de la propia naturaleza humana (De Vitoria, 1960, pp. 149-195).

En su libro *De los indios (De indis)*, Vitoria expone que estos tienen derecho, con el mismo título que todos los otros seres humanos, a la libertad y a la propiedad, y que un cierto número de derechos se deducen lógicamente de la naturaleza humana, de la que participan, por demás, los indios. En este texto analiza y argumenta que la guerra a los indios —y, en consecuencia, la conquista, la colonización, e incluso, la mera presencia de los españoles en América— es injusta, condenable y llega a ser invalidada por la forma violenta en que se hizo la comunicación de las ideas y el mensaje cristiano y, por tanto, la evangelización misma. Por ello, los indios siguen siendo los dueños de sus propias tierras, con sus potestades —porque el dominio no depende del derecho divino ni del derecho de la Iglesia, sino del derecho natural—, pero también con sus gobiernos legítimos (Castilla Urbano, 2000, p. 14). En la proposición 19 de la primera relección a su obra *De los indios recientemente descubiertos (De indis recenter inventis relectio prior)*, Vitoria afirma la ilegitimidad de la ocupación de los bienes de los indios en los siguientes términos: “Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impidan que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título, como amplia y elegantemente enseña Cayetano” (De Vitoria, 1960, p. 660 [n. 19])³³.

33 El mismo texto latino reza, “*Quod barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim. Nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona et terrae illorum, ut late et eleganter deducit Caietanus*”.

Más adelante, al detallar los siete “títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del nuevo mundo pudieron venir a poder de los españoles”, menciona que

los bárbaros eran verdaderos dueños pública y privadamente. Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de ninguno [...]. Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden caer bajo ese título [...], [el cual] por sí solo no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros. (De Vitoria, 1960, n. 3)

El decimosexto título se concentra en fundamentar la elección voluntaria del pueblo y sus gobernantes, concluyendo del mismo modo la ilegitimidad de la Conquista y dominio sobre las Indias:

Teniendo ellos, según se dijo antes, sus propios señores y príncipes, no puede el pueblo sin causa razonable llamar a nuevos señores, porque sería con perjuicio de los primeros. Por su parte, tampoco pueden sus señores elegir nuevo príncipe sin consentimiento del pueblo. Como, pues, no concurren a esas elecciones y aceptaciones todos los requisitos necesarios para una elección legítima, en absoluto este título no es legítimo ni idóneo para ocupar y obtener aquellas provincias. (De Vitoria, 1960, p. 702, n. 16)

Un nivel y base de sustentación del derecho de gentes en los indios constituye para Vitoria no solo el reconocimiento de los indios como dueños de su propia tierra y bienes, sino asimismo sus capacidades cognitivas y racionales que los hace ser dueños de sí mismos, es decir, *personas* en el sentido tomista, con dignidad humana, libres e inviolables en sus derechos fundamentales:

[Ellos] ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de la razón. Además tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. (De Vitoria, 1960, p. 664, n. 23)

Francisco de Vitoria, a pesar de su empatía y defensa evidente de la causa de los pueblos americanos originarios, alegando la dignidad del indio en defensa de sus intereses, no logra superar los límites y condicionamientos de algunas de sus ideas epocales —por ejemplo, la licitud de la esclavitud con base en una guerra justa—, siendo que la defensa de los derechos de los españoles a propagar sus ideas, su cultura y su credo termina ocupando un lugar especial en su obra.

En la misma medida en que Vitoria resulta siendo el teórico del derecho de los pueblos, el fraile dominico Bartolomé de las Casas, por su parte, viene a ser el defensor práctico más connotado de los indios. En relación con la fundamentación filosófica que Las Casas hace de la dignidad y los derechos del ser humano, confluyen en él tanto la línea del humanismo del Renacimiento en su reconocimiento de la dignidad del ser humano por sí mismo, como la escolástica tomista. Así nos lo recrea Mauricio Beuchot (2004a):

La única diferencia con el humanismo renacentista es que el medieval reconocía la dignidad del hombre en relación con Dios, creador y padre de todos; mientras que el humanismo la reconocía en el hombre por sí mismo. Ya en la confluencia de lo medieval y lo renacentista, para Las Casas, el hombre tenía dignidad por ser creatura de Dios, también, por sí mismo, ya que a las naturalezas las creaba Dios con autonomía propia. Así, Las Casas reconoce esa dignidad en los indios, tanto por el motivo escolástico como por el renacentista. (p. 73)

Las Casas fundamenta los derechos de los seres humanos —al igual que toda la ley natural— en la naturaleza humana. El ser humano por su naturaleza racional superior tiene una dignidad que le hace acreedor de ciertos derechos que le son connaturales. Tal dignidad responde tanto a la naturaleza racional del ser humano —nivel ontológico—, como a la creación por parte de Dios, el padre de todos —nivel teológico—. De esta paternidad de Dios, la cual abarca a todos los seres humanos de igual manera, resulta la igualdad de todos los miembros de la especie humana, dado que todos los hombres cumplen de la misma forma, sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición de “naturaleza racional” que compete al ser humano: “Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición” (Casas, 1951, p. 396).

Siendo la racionalidad el primer atributo del ser humano, resulta que todos los seres humanos son racionales sin excepción. Y no existen diferencias sustanciales entre los seres humanos, sino solamente accidentales. Por eso Las Casas argumenta que no se puede negar que los indios lo fueran o que fueran ineptos para gobernarse. En esta temática se centra su polémica con Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) quien con base aristotélica sostiene que los indios, por tener disminuida la razón, resultan bárbaros (*barbari*) y son esclavos por naturaleza (*servi a natura*).

Las Casas defiende la racionalidad absoluta del indio y los derechos que de ella se derivan y para ello se apoya en el concepto de persona humana y naturaleza humana (Beuchot, 1994). Para el fraile dominico, la naturaleza humana compete un nivel de animalidad y otro de racionalidad, partiendo de la idea aristotélico-tomista-cristiana del ser humano compuesto de cuerpo y alma espiritual o *psyché*, como principio de la vida vegetativa y sensitiva. El primero tiene que ver con la necesidad de la vida material, concreta y corporal. De modo que allí se ubican derechos importantes de protección, conservación y promoción de la vida (alimento, vestido, casa, economía). No solo es indebido privar al ser humano de su vida, sino que, además, es necesario proporcionarle todo cuanto dignifique su existencia. Por el lado de la racionalidad resalta el derecho a la libertad y a los bienes espirituales como la creación de cultura y el ejercicio de la religión.

Con su *Historia de las Indias*, pero especialmente con su labor de defensa concreta de la vida de cientos de personas indefensas y su revalorización de las culturas de los pueblos originarios, fray Bartolomé de las Casas se convierte en el más importante defensor de la libertad de las personas y la autodeterminación de los pueblos. Dos dimensiones de la dignidad —la dignidad de la persona humana y la dignidad de los pueblos—; dos nociones de derechos —los derechos individuales y los derechos de los pueblos—, que Las Casas logra sostener en el contexto de la conquista de América.

No obstante, y a pesar de los avances que las obras de pensadores como Vitoria y Las Casas suponen para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, sus aportaciones no son equiparables a la de los derechos liberales, que se imponen tras la Revolución francesa. Ignorar esta diferencia implicaría un anacronismo y una desvaloración de estos pensadores comprometidos con causas específicas de su tiempo. En lo que sigue, y continuando en la línea de las argumentaciones y fundamentaciones principales sobre la dignidad humana en la historia de las ideas, haremos un salto epocal de dos

siglos y un salto conceptual desde el Renacimiento hasta el gran movimiento ilustrado, para incursionar en la fundamentación de la dignidad humana a partir del postulado del ser humano moralmente autónomo.

La adecuación entre el principio autonomía y el principio dignidad en Kant

Con anterioridad, en el primer capítulo de este libro, ya hemos abordado el sistema ético-político kantiano como la expresión más coherente y elaborada del humanismo racionalista, que se encuentra en la base de la teoría moderna del derecho. Ya hemos planteado y abordado la argumentación kantiana de la dignidad humana a partir del principio del valor intrínseco de la persona como fin en sí misma. En este sentido, recordemos que para Kant la dignidad humana es el fundamento y principio supremo de la ley moral. Justo después de su primera formulación del imperativo categórico, esto es, la ley moral, se pregunta Kant (1999) en la *Grundlegung*, acerca de la demostración *a priori* de que tal imperativo exista. Se pregunta, entonces, por el fundamento de la ley moral. Después de mostrar las condiciones que debe cumplir tal fundamento, concluye Kant que solo y únicamente aquello que posea valor absoluto y que sea fin en sí mismo, puede ser fundamento de la ley moral:

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y solo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. (p. 185 [§ 2-6])

Y de inmediato postula:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente un fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto, pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio

(principio práctico supremo e imperativo categórico para una voluntad humana) (paréntesis de la autora) es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. (p. 187 [§ 34-41])

Justamente a partir de este fundamento es que Kant hace su segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio (p. 189 [§ 10-14])³⁴. Como puede apreciarse, para Kant la dignidad humana es el fundamento mismo de la ley moral. Sin embargo, todavía hasta aquí queda abierta la pregunta por la propia fundamentación de la dignidad humana, o en otras palabras, sobre si ese fundamento de la ley moral, que es la dignidad humana, tiene fundamentación o es, como dice Aristóteles, del tipo de los principios que no se pueden fundamentar. En efecto, este parece ser el camino de Kant:

[...] los seres racionales se denominan personas, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio [...]; son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de valor absoluto, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón. (p. 187 [§ 22-33])

De este modo en Kant, la demostración del fundamento último no ocurre por vía positiva, sino negativa: es que si no se acepta este como fundamento último, todo estaría permitido, o en palabras de Kant, “no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo”. En otros términos, no habría ley moral. La consideración de un valor absoluto, y no de cualquier valor absoluto, sino de la persona como tal valor, es la condición de

34 El original en alemán: “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst” (Kant, 1999, p. 188 [§ 10-12]).

posibilidad de una ley moral y, por ende, de la moral, en cuanto la categoría central de la moral en Kant es la ley.

En la línea neokantiana Otfried Höffe, siguiendo la lógica de los principios de razonamiento propuesta por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* (capítulos 3 y 4), y especialmente su principio o axioma de la nocontradicción, logra formular esta afirmación kantiana por vía negativa, de la siguiente manera:

Un principio en sentido estricto también se llama axioma [...]. Un axioma en el sentido filosófico, sin embargo, es una “condición para la posibilidad de...”, el axioma de la contradicción, por ejemplo, es la condición negativa de la posibilidad de todo pensamiento y reconocimiento, de toda praxis y toda comunicación. Para identificar el rango, se puede, como Aristóteles demuestra brillantemente, escenificar un ejemplo dialógico en forma de una refutación: al opositor de la hipótesis de la contradicción se le pide el esfuerzo cognitivo mínimo de describir algo, que debe valer para ambos interlocutores de la discusión, por ejemplo, que ‘no’ significa una negativa. Después será instruido, que él con ello ya ha presupuesto la contradicción. (2002, pp. 51-52; traducción de la autora)

Pero es necesario establecer ahora que ese axioma sea la dignidad humana. Y una vez establecido, definir de qué tipo de axioma se trata: si, como dice Höffe (2002), “la dignidad humana es [...] aquel principio [...] que impide que los seres humanos caigan en un abismo de barbarie” (p. 52). Lo anterior se muestra como un tipo de argumento último de carácter material que afirma que si no se establece la dignidad humana como norma fundamental, la sociedad humana caería en la debacle social:

Aun cuando para tal principio no existe un único proceso de justificación establecido, sí hay una estrategia argumentativa, que en parte refutando las objeciones y también, por medio de la diferenciación de diversos conceptos, precisa que el contenido de la dignidad humana es inviolable. Y ya se han introducido dos argumentos para aclarar el concepto: por un lado, la dignidad humana no es un principio moral ordinario, sino un principio máximo absoluto, un axioma en el sentido de un principio regulador de la moral y el derecho.

Por otro lado, no es ninguna propiedad biológica, sino algo que es válido descubrir, atribuir y reconocer. (Höffe, 2002, p. 52; traducción de la autora)

Para Kant la “moralidad” es la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines. Pero la relación de toda acción con respecto a la legislación supone un reino de fines y una legislación que no solo debe ser universalizable, sino también una legislación en la que el actor sea también legislador, de manera que la ley no le sea externa. De aquí se deriva el principio de la autonomía, de acuerdo con el cual el sujeto es también legislador. Kant (1999) afirma que la paradoja y sublimidad de la ley moral reside precisamente, por un lado, en la “independencia de la máxima” respecto de la voluntad del legislador, y por otro, en “la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de las necesidades” (p. 209 [§ 8-12]).

De esta aseveración del sujeto en cuanto legislador, deriva Kant la tercera formulación del imperativo categórico relacionada con una voluntad universalmente legisladora de cada ser humano, que es la única garantía de la adecuada relación entre la ley moral y la consideración del ser humano como fin en sí mismo. Para Kant, sin embargo, esta tercera formulación del imperativo, que él denomina “principio de autonomía”, es el que integra los dos primeros. De esta manera puede comprenderse la afirmación de Kant (1999) en el sentido de que la “autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (p. 203 [§ 7-9])³⁵. De acuerdo con esto, la autonomía —y no la ley, ni la razón³⁶— sería el fundamento de la dignidad.

35 La versión alemana dice “Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur” (Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 1999, p. 202 [§ 7-9]).

36 Interesante resulta traer a colación otro texto de Kant de su curso impartido en el semestre de invierno de 1784 y que hace parte de sus trabajos sobre derecho natural, donde están imbricadas la autonomía y la dignidad en referencia a la razón: “Un ser no puede constituirse en un fin en sí mismo sin la razón, pues sin ella no puede ser consciente de su existencia ni tampoco puede reflexionar sobre ella. Pero la razón no es la causa de que el hombre sea un fin en sí mismo, tenga dignidad y no pueda sustituirse

Pero en realidad hay una coimplicación de las tres determinaciones del imperativo categórico. El principio de autonomía es condición de posibilidad de la moralidad, que es la condición en la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo y, viceversa, el principio de la dignidad —valor en sí mismo del ser humano, el cual debe ser respetado en el marco de unas relaciones de respeto intersubjetivas— es condición para la autonomía (Kant, 1999).

Pero así como expresamos en el acápite anterior que la concepción kantiana de la dignidad humana no da cuenta suficientemente de las asimetrías y vulnerabilidades de que son objeto importantes sectores de la sociedad, lo cual implica ampliar el propio concepto de dignidad, así mismo debemos decir que la fundamentación kantiana de la dignidad humana requiere ser ampliada, o complementada con formas de fundamentación emparentadas con esas otras maneras de comprender la dignidad humana y su afirmación.

El reclamo del reconocimiento de la dignidad humana

Nos proponemos en lo que sigue señalar una última línea de análisis que nos ayuda en nuestro intento de articular una visión de conjunto de la fundamentación de la dignidad humana. Es sin duda una postura que se mueve en coordenadas un poco diferentes a las anteriormente vistas, aunque se sitúa en la línea de la afirmación de la posibilidad e importancia de una fundamentación de la dignidad humana. Se trata de la concepción que, retomando motivos hegelianos y también marxianos, plantea *grosso modo* que lo que sostiene el respeto mismo de la dignidad humana en la vida social y en la historia es la *lucha por el reconocimiento* de los seres y grupos humanos:

La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida

por otro ser equivalente. La razón no es la que nos da la dignidad” (traducción de la autora). En el texto original: “*Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst sein; denn es kann sich seines Daseins nicht bewusst sein, nicht darüber reflektieren. Aber Vernunft macht noch nicht die Ursache aus: Da der Mensch Zweck an sich selbst ist, hat er Würde, die durch kein Äquivalent ersetzt werden kann. Die Vernunft aber gibt uns nicht die Würde*” (Kant, *Kants gesammelte Schriften*, 1983, p. 1322).

institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. (Honneth, 1997, p. 13)

Esta lucha pasa por diversos momentos no solo discursivos sino también prácticos, y los grupos subalternos logran por parte de la sociedad y sus instituciones el reconocimiento que reclaman. De acuerdo con esto sacan la problemática de la fundamentación ya no solo de la esfera semántica, sino también de la esfera pragmático-lingüística y la sitúan en la esfera de lo social y lo político. Veámoslo en detalle.

De acuerdo con Axel Honneth, Hegel intentó que la autonomía del individuo que en Kant era derivada de la necesidad de la moral y de la idea del deber y aparecía como “puesta” ya en el mundo social real, fuera realmente fundamentada de una manera no formal. Según esta óptica, Hegel buscó por medio de su concepción de la lucha por el reconocimiento —concepción que quedó a medio camino según Honneth— abordar esta tarea. La idea de la autonomía y la libertad era mucho más que un presupuesto de la ley moral, pero por otra parte no podía ser simplemente un resultado utilitario de la lucha por la sobrevivencia o “lucha por la autoconservación”, en un contexto de concurrencia de los intereses particulares con el estado de guerra siempre latente, como en el referente hobbesiano (Honneth, 1997, pp. 15-16).

Siguiendo entonces al autor frankfurtiano, Hegel criticará el atomismo, consistente en postular como origen de todo principio de derecho natural la existencia de sujetos “singulares” aislados unos de los otros. La existencia de los individuos es presupuesta, en esta interpretación criticada por Hegel, como lo primero y más alto, de modo que seguidamente surge la pregunta sobre cómo es posible explicar la existencia de las instituciones sociales y las relaciones de una comunidad política, social y moral. Al contrario, dice Honneth, para Hegel se impone partir de la existencia de la comunidad humana social y de la existencia, ya siempre, de lazos éticos en medio de los cuales interactúan los sujetos individuales (Honneth, 1997).

Entonces, el problema es explicarse cómo las sociedades humanas van desarrollándose en un proceso de civilización y progreso de la libertad y desembocan en la afirmación de la libertad y autonomía del individuo. Hegel parte de la idea de reconocimiento fichteana —que en cierto modo es un desarrollo lógico de la idea kantiana de dignidad—, pero la piensa no

como presupuesto de un orden jurídico y moral, sino como *fuerza social dinamizadora de los progresos del mundo social*:

Hegel incluye el modelo social de la lucha por el reconocimiento en el primer escalón de tal manera que puede convertirse en fuerza impulsora, no de la producción del Espíritu absoluto, pero sí del desarrollo de una comunidad ética. (Honneth, 1997, p. 48)

Ese reconocimiento no es una idea moral o un presupuesto jurídico-político, sino una lucha real, histórica. Esta lucha es siempre nueva y cambiante, pero su estructura es abstracta: un sujeto se hace sujeto en el curso de un proceso de reconocimiento que de él hacen otros, en determinadas facultades y cualidades, y una vez ese reconocimiento es logrado, viene una situación de reconciliación que pronto es de nuevo cuestionada por otro nuevo momento de lucha por el reconocimiento y en ese proceso incesante se van abriendo nuevas dimensiones del reconocimiento y se da un progreso moral y social (Honneth, 1997).

Este proceso de lucha por el reconocimiento es de progreso moral y en el interior de ese proceso los sujetos logran mayor autonomía, a la vez que toman consciencia de sus mayores relaciones de interdependencia mutua. En ese proceso se van estableciendo normas jurídicas, pero al mismo tiempo esas normas se van interiorizando y dando curso a un progreso moral. Este progreso moral se explica por el hecho de que las nuevas normas son asumidas y cumplidas no por temor o utilidad, sino por convicción de su validez y su mayor disposición al reconocimiento mutuo de los seres humanos en cuanto sujetos, lo que fortalece los sentimientos de solidaridad y de pertenencia a una comunidad común.

Como puede verse, la óptica es aquí diferente a la kantiana. Esta visión, consideramos, tiende mucho más a la constitución de valores desde el interior mismo de la dinámica social, y por lo mismo, hace parte de la crítica de aquella comprensión de los valores introducidos en el mundo social desde fuera, a manera *a priori* o de forma dogmática. Sin embargo, consideramos que no se trata de visiones excluyentes, sino que en la interpretación actual de la génesis histórica de los principios morales, jurídicos y culturales se hace necesario recuperar, incorporar e integrar la visión histórico-material hegeliana y el análisis formal de los principios morales y jurídicos. La primera no quita validez, de manera alguna, a la reflexión acerca de principios,

condiciones de posibilidad, presupuestos, fines, utopías e ideas regulativas que en la vida social no se fundamentan solo porque existen o han sido conquistados, sino porque se dan razones de peso para ello, tanto de tipo formal como de tipo material.

Tal y como vimos en acápites anteriores, la dignidad humana en Hegel, pero sobre todo en los movimientos sociales, es vista como un problema de la acción de los sujetos sociales en la vida social y política, susceptible de una reconstrucción histórica. Podría aquí hablarse de un *proceso cultural* en sentido amplio. La pregunta obligada es, entonces, ¿cómo argumentar este tipo de concepciones?

El argumento podría ser que la dignidad humana del mismo modo como la comprendemos actualmente, es fruto de una historia cultural susceptible de ser reconstruida, y que se reafirma y modifica en el curso de los cambios culturales mismos. La dignidad humana tal como la entendemos hoy significa la afirmación de que la vida humana es un fin en sí, que es inalienable y que exige solidaridad. Y tales convicciones pueden ser afirmadas hoy porque ha habido luchas anteriores por el reconocimiento y experiencias históricas que han logrado impactos profundos en la cultura. En ese sentido podría decirse que lo que da contenido material, posibilidad y, por tanto, es fundamento —pero ahora fundamento material y no formal— de la dignidad es esa lucha por el reconocimiento. Esa lucha por el reconocimiento se da por un acto de la voluntad de una comunidad determinada que considera legítimas y necesarias sus exigencias, y decide actuar.

De manera que, ante la pregunta sobre por qué se produce y existe la lucha por el reconocimiento, que sería el modo como se presenta la pretensión de afirmación de la dignidad humana, se nos ocurren al menos dos respuestas-tipo:

- a. De acuerdo con la idea del *conatus esse conservandi*³⁷ y de potencia de Baruch de Spinoza (1632-1677). El ser humano por naturaleza quiere vivir y lucha por mantenerse en la existencia, lo cual significa un esfuerzo y una lucha por aumentar su potencia. Según Spinoza, esta es la condi-

37 El latín *conatus* significa 'esfuerzo de' o 'esfuerzo para'. En la filosofía del siglo XVII es usado el *conatus* en la física en relación con el principio de inercia, que hace posible la idea de que todos los seres del universo poseen la tendencia natural y espontánea a la autoconservación y se esfuerzan para permanecer en la existencia.

ción material —antropológica— de todo el actuar en sociedad. Bien sea que se comparta un esquema hobessiano —de guerra latente entre los individuos— o bien se considere (con Spinoza) que el contexto originario no es de enfrentamiento de los intereses y competencia en actitud de desconfianza, sino que el aumento de la potencia de uno coadyuva al aumento de la potencia de otros, y por ello la unidad social se convierte en interés general; bien sea que se comparta un atomismo o un estado originario ya comunitario, el *conatus* sería el fundamento de toda lucha o acción tendiente a dignificar la existencia humana y ello implica y coadyuva al desarrollo de una moral de la libertad y la autonomía.

En términos spinozianos la dignidad humana sería el impulso vital (desarrollado como categoría en la parte II de la *Ética* y del *Tractatus* de Spinoza). Los valores liberales de libertad, igualdad y solidaridad, que en las luchas por la dignidad se han ido formulando, han sido producto del *conatus* spinoziano. En otras palabras, han sido producto de esa creación inmanente de potencia política de los pueblos para perseverar en la existencia y ampliar el poder del conocimiento y de la acción humana. Este *conatus* spinoziano —o potencia humana de transformación y cambio en aras de la dignidad humana—, constituye el fundamento vital inmanente de los derechos humanos (Herrera Flores, 2005, p. 244).

- b. Hay dignidad humana porque ha habido una lucha por el reconocimiento histórico cultural que ha desembocado en conquistas culturales como reconocer la dignidad absoluta e inviolable del ser humano, conquistas que abren nuevos ámbitos de construcción y progreso moral. Empero, por el hecho de que hay amenazas a esta dignidad, dado que siempre es posible para unos sectores de la sociedad ser excluidos socialmente y verse irrespetada su dignidad, se hace necesario que la dignidad como conquista sociohistórica y cultural esté siendo validada en cada momento y época mediante la acción social. En ese sentido el fundamento sería el fortalecimiento de una sociedad civil activa y dinámica, siempre vigilante a las amenazas a la dignidad provenientes de los grandes poderes tanto públicos como privados; al mismo tiempo que la construcción de instituciones que consagren, bajo la forma de derechos positivos, los avances morales alcanzados.

En conclusión, y a riesgo de caer en un eclecticismo, nos atrevemos a afirmar que las distintas fundamentaciones ofrecidas al principio dignidad humana

tienen su validez y pertinencia en el marco en que han sido formuladas y en el ámbito en que son operables. Como antes expresamos, la afirmación del *imago Dei* encuentra su plena validez en el interior de los grupos cristianos y resulta legítima socialmente como expresión auténtica de la fe cristiana que enriquece este diálogo. Obviamente, siempre y cuando ella sea apreciada en su justa medida y evitándose todo reclamo de este principio de dignidad humana como un fruto exclusivo del cristianismo (Dierken y von Scheliha, 2005).

De manera especial, consideramos indispensable la línea de argumentación procedente de Kant y la pertinencia de una discusión sobre los principios del orden jurídico, moral y jurídico y del análisis de los presupuestos de ese discurso. En ese sentido, resultan esclarecedoras las lecturas y líneas de argumentación de Apel, Habermas e incluso Höffe, que retomando los motivos kantianos, intentan participar en los debates contemporáneos de la dignidad humana. Evidentemente hay que depurar la posición kantiana de una serie de presupuestos compartidos por el iluminismo racionalista, como el atomismo metodológico o el individuo aislado como punto de partida, identificado por Hegel, según Honneth. Pero para efectos de los debates contemporáneos y dado que las sociedades occidentales actuales ya han establecidos ciertos valores fundantes y fundamentales como el de libertad, autonomía y democracia, un debate sobre la fundamentación de estos valores no ocupa el centro del interés público-práctico.

Al mismo tiempo, resultan evidentes a todas luces la pertinencia, posibilidad y necesidad de comprender todas las categorías humanas como productos de procesos histórico-culturales, procesos estos susceptibles de ser reconstruidos mediante los métodos de la investigación histórica. Así como el concepto de dignidad es tan amplio y plural que permite articular distintos enfoques, énfasis y motivos, que se corresponden con procesos histórico-culturales diversos, la fundamentación de la dignidad humana tiene necesariamente que ser amplia y plural. El eclecticismo se evita en la medida en que se puede ver con el tiempo cómo cada uno de los aspectos que definen la identidad de las distintas posturas se van transformando de igual manera en el debate y la interacción con otros puntos de vista.

CAPÍTULO 3

LA REFLEXIÓN SOBRE DERECHOS HUMANOS Y DIGNIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

121

*“Aun cuando fuera pobre o miserable,
aun cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres [...]
no se veía su linaje, solo se atendía a su género de vida,
a la pureza de su corazón, a su corazón bueno y humano, firme.
Se decía que tenía a lo divino en su corazón,
que era sabio en las cosas divinas”.*

(Ética azteca Tlacahuapahualiztli o Arte de criar y
educar seres humanos, Códice Florentino, Libro III)

En el presente capítulo analizaremos los derechos humanos y la dignidad humana desde el prisma de la teología latinoamericana de la liberación. Se utiliza el término teología latinoamericana de la liberación en referencia a la corriente teológica nacida en América Latina a finales de la década de los años sesenta del pasado siglo, delimitada a la producción teológico-pastoral de importantes teólogos latinoamericanos³⁸ y vinculada a la utopía o proyecto de cambio social por una sociedad justa. Esta teología constituye apenas una corriente dentro del cristianismo latinoamericano e, incluso, dentro de las teologías contextuales latinoamericanas actuales³⁹.

El diálogo reflexivo que se pretende realizar tendrá dos referentes centrales, a saber, la tradición de los derechos humanos y la tradición de la

38 Como reflexión teológica tiene su primera expresión en el libro *Historia, Política y Salvación de una Teología de la Liberación* (1973), del teólogo dominico peruano Gustavo Gutiérrez Merino.

39 En *stricto sensu* algunas teologías latinoamericanas contextuales tienen su génesis en la teología latinoamericana de la liberación, pero en una diversificación plural que a su vez la rebasa, expresada por los movimientos de teología feminista, teología negra o afroamericana, teología indígena (andina, cuna y otras), teología campesina, teología juvenil, ecoteología, etc. En la medida en que muchas de estas teologías rompieron con la teología de la liberación originaria en unos puntos, desarrollaron otros y reclaman su propia autonomía, han sido comprendidas como “teologías contextuales” o también “teologías del genitivo”, para dar cuenta de esa pluralidad de producciones teológicas que responden a situaciones, sujetos y contextos plurales.

teología de la liberación. Estos referentes serán mostrados en sus especificidades y particulares intereses, en su periodicidad histórica, en los diálogos y puentes que establecen entre sí, y en sus alianzas programático-políticas, entre otras cuestiones. Aquello que se presupone y se propone mostrar es que en la medida en que ambas tradiciones latinoamericanas se preguntan por y buscan definir las condiciones necesarias para mejorar y dignificar la vida concreta en el continente, encuentran su lugar ético común en la categoría de *dignidad humana*.

En otras palabras, se persigue argumentar que la dignidad humana es el fundamento común que permite justificar que la acción práctica de los movimientos y actores sociales por los derechos humanos, las propuestas y búsquedas investigativas de los teóricos latinoamericanos sobre los derechos humanos en América Latina, y los postulados y avances teológicos de la teología latinoamericana de la liberación, se complementan y necesitan. En ese sentido, se abordarán críticamente las categorías clave de “derechos de los pobres” y “opción por los pobres” en su relación directa con la categoría dignidad humana. Se trata de un diálogo con esta corriente con el propósito de identificar las razones que explican la opción por los pobres como una opción basada en la dignidad de la persona humana.

Ubicación epocal y hechos esenciales

La teología latinoamericana de la liberación constituye la primera gran corriente teológica nacida en América Latina⁴⁰ con identidad propia y de importantes repercusiones sociales. Floreció después del Conci-

40 Es posible fechar los antecedentes de esta corriente en Brasil en el movimiento de comunidades de base iniciado en 1957, que llegó a ser considerado el “Primer Plan Pastoral Nacional 1965-1970”, y en el “cristianismo de la liberación” de principios de los años sesenta del siglo pasado, cuando la Juventud Universitaria Católica (JUC) brasileña, alimentada de la cultura católica francesa progresista de los “sacerdotes obreros”, Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, el padre Louis-Joseph Lebreton y el movimiento “Economía y Humanismo”, formula por primera vez en nombre del cristianismo una propuesta radical de transformación social. Su referente directo es, sin embargo, el clima de renovación eclesial y teológica generado por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia del Celam de Medellín (1968). Este movimiento se extiende después a varios países del continente y encuentra, a partir de los años setenta, una expresión cultural, política y espiritual en la “teología de la liberación”.

lio Vaticano II (1962-1965) y de las conferencias episcopales de Medellín (Medellín, Colombia, 1968) y Puebla (Puebla, México, 1979), y llegó a convertirse en uno de los fenómenos sociales y religiosos más importantes de la región. Al ser contemporánea de las dictaduras militares en muchos países latinoamericanos, posicionó en cierto sentido a la Iglesia católica latinoamericana en la defensa de los derechos humanos, la opción preferencial por los pobres y la confrontación contra las injusticias sociales. En este contexto, el compromiso social de los cristianos, las parroquias y las organizaciones eclesiales como las comunidades eclesiales de base (CEB) alentaron a una gran cantidad de actores religiosos a adquirir peso, relevancia e incidencia social. Por las circunstancias históricas que están en la base de su génesis y su desarrollo más temprano es que tiene en el centro de su interés el mensaje profético de la Iglesia a favor de la dignidad humana y la justicia social, teniendo como referente teológico el Reino de Dios a favor de los más desfavorecidos y como referente secular la defensa de los derechos humanos, expresados como derechos civiles y políticos, sociales, económicos, culturales y derechos de los pueblos o de solidaridad.

Para las teologías contextuales, el conjunto de los acontecimientos históricos de un determinado entorno marca y condiciona de manera directa el desarrollo de toda reflexión teológica. De este modo se explica el hecho de que en el pasado siglo XX surgieran varias producciones teológicas como respuesta a los cambios profundos marcados por la Primera Guerra Mundial, la Revolución de Octubre, el surgimiento del fascismo, la descolonización del mundo, la Guerra Fría y la estrategia de la globalización (Duque y Gutiérrez, 2001, pp. 57-58). Respecto a las respuestas que siguen a estos eventos, se evidencian varios momentos de producción de *pensamiento teológico de carácter crítico*, que se señalan a continuación.

Así, por ejemplo, tras la Primera Guerra Mundial y el establecimiento del socialismo soviético, surgen teologías que toman posición frente a las transformaciones del mundo entero, entre ellas, la teología dialéctica protestante de Karl Barth y el *socialismo religioso* suizo, alemán y estadounidense.

Después de la Segunda Guerra Mundial adquiere relieve la discusión sobre el Holocausto y el desarrollo, en el marco de una *teología política europea*. En Norteamérica aflora una *teología de la liberación negra*, a partir de la lucha por los derechos civiles de los afrodescendientes en Estados Unidos liderada por Martin Luther King. En el contexto de la Guerra Fría, surgen en el tercer mundo teologías de la liberación: en América Latina la *teología*

latinoamericana de la liberación; en Sudáfrica se desarrolla una *teología de la liberación negra* en la lucha contra el *apartheid*; en Corea del Sur la *teología minjung* (en coreano, “del pueblo de Dios”); o la *teología de la lucha* en Filipinas, la mayoría de ellas vinculadas directa o indirectamente con proyectos de transformación social.

Con el fin de la Guerra Fría caen tanto la utopía de un “capitalismo de rostro humano” como las alternativas socialistas, desarrollándose *teologías de la resistencia* frente a un sistema capitalista mundial homogéneo, deshumanizante y antiutopista. Estas teologías buscan radicalizar la crítica a la injusticia, pero lo hacen desde las identidades y reivindicaciones propias, particulares y diversas, no tenidas en cuenta por los movimientos teológicos anteriores, conformándose teologías laicales con acentos *feministas e indígenas, o negra, campesina y juvenil*.

Más recientemente y como respuesta a la crisis económico-ecológica provocada por la globalización neoliberal, con el consecuente agravamiento de las condiciones de vida de una creciente mayoría de la población mundial, se han fortalecido a nivel latinoamericano las propuestas de *ecoteología* y *teología de la vida*, las cuales señalan el regalo gratuito de la vida, frente a la lógica fetichista del mercado y su teología de la opulencia-prosperidad, y *teología de la cruz*, como señal de la solidaridad de Dios con el sufrimiento humano, signo de resistencia y llamado al seguimiento de Jesús, entre otras propuestas como la *teología del pluralismo religioso*, en una perspectiva macroecuménica.

Con todo, si bien es cierto que la teología de la liberación en su génesis respondió a un momento histórico específico e hizo parte de un proceso de despertar teológico más abarcador a escala mundial, ella misma como corriente teológica y movimiento de producción teórico-práctica en América Latina en sus casi cincuenta años de existencia atravesó por diferentes momentos. De manera general, estos momentos responden a las coyunturas de cambios en la realidad latinoamericana, de conflictividad de esta teología con la tradición cristiana conservadora, así como de su propia maduración y de los movimientos eclesiales y sociales afines. En lo que sigue pretendemos mostrar cuáles fueron los cuatro momentos centrales de este movimiento latinoamericano, desde la perspectiva de su enfoque teórico de los derechos humanos, así como del estado de reconocimiento y validación fáctica de los derechos fundamentales en el continente, lo que nos permitirá comprender la articulación y validación de la dignidad humana por parte de esta teología.

Primer momento: el despertar de la teología latinoamericana de la liberación y los derechos humanos

En un primer momento de génesis y despegar de esta corriente, ubicado entre el decenio de los sesenta y la primera mitad de los años setenta del siglo pasado, aparece una sensibilidad por la situación de los pobres y excluidos del continente, con prevalencia de un enfoque liberador o liberacionista. Lo que se explica por ser una década atravesada por un ideario de transformaciones estructurales y de sensibilización de la Iglesia ante los cambios promovidos por los movimientos populares. Un texto del sociólogo francés y director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Michael Löwy, expone este criterio central de distinción de la teología latinoamericana que es la opción preferencial de Dios por el pobre:

Si hubiera que resumir la idea central de la teología de la liberación en una sola frase, sería ‘opción preferente por los pobres’. ¿Cuál es la novedad? ¿La Iglesia no estuvo siempre caritativamente atenta al sufrimiento de los pobres? La diferencia —capital— es que el cristianismo de la liberación ya no considera a los pobres como simples objetos de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación. El papel de los cristianos comprometidos socialmente es participar en la ‘larga marcha’ de los pobres hacia la ‘tierra prometida’ —la libertad— contribuyendo a su organización y emancipación sociales. (Löwy, 2007)

Pero más que en su dimensión política, la categoría “pobre” centra la realidad de marginalidad y exclusión social que caracteriza al continente, tal como fue recogido categorialmente por la Conferencia de los Obispos Latinoamericanos en Puebla:

[los pobres] carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riqueza en manos de una minoría, muchas veces a costas de la pobreza de muchos. Los pobres no solo carecen de bienes materiales, sino también, *en el plano de la dignidad humana*, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros

indígenas, campesinos, trabajadores, marginalizados de la ciudad, y especialmente la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginalizada. (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979, Nota 1134)

En este periodo se habla de “opción por los pobres” como criterio central y fuente de contraste de esta teología frente a las teologías tradicionales. Esta opción por los pobres aparece como opción por las mayorías marginadas del continente privadas de los derechos humanos fundamentales: aquello que la teología de la liberación denominó el “hecho mayor” continental que constituyen la pobreza y la marginalidad. El teólogo brasileño de la liberación, Leonardo Boff, así lo expresa:

Es mérito de la teología de la liberación haber articulado el discurso de Dios con el discurso del pobre y el oprimido, inspirado en el Dios de la vida que, por su naturaleza, opta por los que menos vida tienen y fundado en el misterio de la encarnación que unió indisolublemente, pero sin confusión, a Cristo con los pobres o al Juez supremo con los maltratados y sufrientes de nuestra historia. Esta teología confiere centralidad a la dignidad evangélica de los pobres, honra el Evangelio y es fiel a la herencia bienaventurada de Jesús y de los Apóstoles en el momento de la historia que nos toca vivir. (2008)

En esta época inicial se muestran ya las tensiones y confrontaciones políticas e ideológicas que atraviesan todo el transcurrir de la teología latinoamericana de la liberación, al menos en dos sentidos: la confrontación con la oficialidad cristiana antiliberacionista (lo que, siguiendo la nomenclatura de los teólogos de la liberación, fue denominada “ortodoxia cristiana”); y los ataques de los poderes socioeconómico y político contra la teología de la liberación. Como se señala en la siguiente cita de Boff:

Este tipo de teología fue vigilada y también perseguida por los poderosos de la sociedad y por el Vaticano, que sospechaba ella era una especie de caballo de Troya mediante el cual se introduciría el marxismo en América Latina. Sin embargo, es una de las pocas teologías que produjo cristianos que fueron encarcelados, secuestrados, torturados y asesinados en varios países latinoamericanos, en los que estaba y sigue estando activa. (2008)

Según el autor, ambos atacaron fundamentalmente el uso del análisis marxista dentro de esta teología y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. Sin embargo, el primero reprocha a los teólogos de la liberación tener una falsa utopía, pero no cuestionaba la utopía en sí. Atacan la interpretación del Reino en términos materiales y concretos, pero manteniendo su propia opinión de un Reino de los cielos trascendente, en el cual la dimensión inmanentista de la corporeidad y materialidad de la existencia resulta efímera. La segunda es evidentemente antiutópica: a la visión utópica de la esperanza liberadora opone un mundo sin esperanza, no estableciéndose aún en un primer periodo una relación entre la utopía del mercado y el Reino de Dios (Hinkelammert, 1995).

La teología de la liberación planteó que en América Latina aquello que atenta mayormente contra la dignidad de la persona humana y su realización plena y que tiene que ver con el irrespeto de los derechos fundamentales, debe ser identificado y señalado como la *pobreza*. Sin embargo, el tema de los derechos humanos aún no aparece de manera explícita, dado que de modo general en este periodo de génesis los teólogos latinoamericanos criticaban las nociones convencionales de los derechos humanos.

Uno de los principales servicios de la Iglesia y las comunidades de fe era simplemente proveer espacio para que los individuos se reunieran, se apoyaran unos a otros y renovar su esperanza y su fe cuando nada en el horizonte ofrecía esperanzas. Sin embargo, no necesariamente se establecía un vínculo evidente entre la fe y la práctica sociopolítica. Así lo recoge, por ejemplo, el historiador de la teología de la liberación, Phillip Berryman (1989):

Una comunidad de base podía discutir la narración del Evangelio en donde los discípulos, temerosos y desesperados ante un mar azotado por la tempestad, ven a Jesús caminando sobre las aguas en dirección a ellos. Su interpretación podría ser que Jesús continúa acompañando a sus seguidores aun en medio de los peligros y las tormentas de hoy. La gente puede no necesitar identificar explícitamente la represión gubernamental con la ‘tormenta’. (p. 134)

A nivel oficial y público, muchas autoridades religiosas —obispos y líderes eclesiales— no adoptaron una postura crítica firme hacia gobiernos represivos. De hecho, algunos de ellos contemporizaban con los poderes económicos y gubernamentales e incluso dieron su bendición y complacencia

a los militares golpistas, realizando declaraciones promilitares, perdiendo con ello gran fuerza y credibilidad ante la población creyente. Por ejemplo, en Brasil algunos obispos dieron la bienvenida al golpe militar de 1964 y en Argentina, durante la llamada “guerra sucia” de finales de la década de los setenta, los obispos estuvieron notablemente silenciosos, aun cuando al menos uno de ellos y unos diez sacerdotes fueron asesinados.

A pesar de ello, impactados en la mayoría de los casos por el arresto, la tortura o el asesinato de sacerdotes y personal eclesiástico, muchos obispos empezaron a tomar posturas más críticas. Los propios obispos brasileños en 1976 llamaron la atención sobre algunos actos arbitrarios y el terror reinante en el país: “No confundamos la verdadera paz con el silencio que se impone por el miedo a la represión arbitraria. No queremos una paz de cementerio, sino una paz que defienda la vida, en todos sus aspectos, tanto el físico como el moral” (citado en Berryman, 1989, p. 134). Aquí, el lenguaje utilizado es un tanto ambiguo y generalizado, si se tiene en cuenta la gravedad de los hechos ocurridos: la represión indiscriminada, las persecuciones, la delación de personas inocentes, los grupos armados, la parapolicia, el arresto, la prisión, la expulsión, las desapariciones, los secuestros, la tortura y los asesinatos de cada vez más ciudadanos. Tal lenguaje encuentra eco y tiene fuerza únicamente si el público entiende que las palabras están dirigidas a grupos identificables (los militares, el gobierno, grupos armados paramilitares, etc.).

A mayor violencia de los regímenes, más fuertes terminan resultando las reivindicaciones y respuesta de la Iglesia, que se ve directamente afectada por dicha violencia. En Argentina, por ejemplo, el general Saint-Jean afirmaba: “Primero mataremos a los subversivos, luego a sus colaboradores, después a los simpatizantes, a continuación los indiferentes, y finalmente a los tibios [...]. Ahora hemos acabado con los subversivos, y entonces vienen en la fila, aquellos que forman a los subversivos” (citado en Schöpfer, 1979, p. 52). Esto implicaba no solamente amenazas al clero progresista, sino también a toda la Iglesia:

Se inicia con el control y la persecución de los grupos de sacerdotes comprometidos socialmente; se persigue incluso las actividades de los obispos reconocidos internacionalmente, cuyas reuniones se está en capacidad de disolver bajo la cobertura internacional [...]. Cuando se toma en cuenta los cada vez más despiadados asesinatos de los sacerdotes y personas comprometidas socialmente, y se reúnen las

pequeñas represalias, [...] entonces no se puede evitar aceptar que la Iglesia entra en un nuevo tiempo de persecución, que se produce el martirio. (Schöpfer, 1979, p. 53)

Por esta razón, las declaraciones se van tornando cada vez más osadas y críticas, y se produce así mismo, por parte de la Iglesia institucional, el apoyo a grupos de derechos humanos, a quienes se les ofrece protección, como son los casos de Chile y El Salvador, países donde la Iglesia oficial estableció agencias para vigilar y probar con documentos las reiteradas violaciones a los derechos humanos (Boff y Aldunate, 1992). De tal manera que paulatinamente se va iniciando una especie de “descubrimiento” de la misión profética de la Iglesia como defensora de los derechos humanos y una praxis de defensa de las personas cuyos derechos han resultado violados, aun cuando el tema de los derechos humanos no sea abordado todavía teórica y teológicamente en ese periodo.

Segundo momento: florecimiento de la teología latinoamericana de la liberación

A partir de la segunda mitad de los años setenta y durante los años ochenta podemos hablar de un *segundo momento* de la teología latinoamericana de la liberación, en el que se produce una fuerte represión de los movimientos de liberación por parte de los regímenes de seguridad nacional y las dictaduras latinoamericanas. Empiezan a aparecer cada vez con más frecuencia textos eclesiales y teológicos que hacen una referencia a la situación de los derechos humanos y a la dignidad humana, con declaraciones cada vez más elocuentes del razonamiento teológico sobre el compromiso de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos. Desde el punto de vista teológico, afirmar el valor infinito de toda persona es una proclamación del Evangelio, de la “buena nueva para los pobres”. En este sentido, la defensa de la dignidad humana y de los derechos humanos no es una función optativa, sino esencial y central para la misión evangelizadora de la Iglesia.

El hombre —todo hombre— es:

- la criatura predilecta de Dios,
- hecho a su imagen y semejanza,
- dotado de inteligencia y voluntad

y, por eso, llamado a ser libre y a vivir en comunidad.

Y lo que es más, todo hombre está llamado en Cristo a crecer hasta llegar a ser partícipe de la naturaleza divina y así llegar a la posesión definitiva de su realización en Dios. De aquí *deriva la inmensa dignidad de la persona humana*. Por ello, todo hombre debe tener *idénticos derechos y oportunidades* para su desarrollo y, a su vez, responder a sus deberes y obligaciones.

Por lo tanto:

- el más humilde de los guatemaltecos,
 - el más explotado y marginado,
 - el más enfermo e ignorante,
- vale más que todas las riquezas de la patria y su *vida es sagrada e intocable*. (Berryman, 1989, p. 80; cursivas de la autora)

Lo anterior constituye un fragmento de la carta pastoral que los obispos guatemaltecos publicaron en 1976 denunciando los frecuentes intentos de asesinato y el hecho de que en Guatemala quienes cometían los crímenes pensaban que lo hacían sirviendo al país y en defensa de la civilización cristiana occidental. Los obispos declararon que no había justificación para los “grupos armados” que rondaban por el país “secuestrando y asesinando ciudadanos en un permanente clima de terror” (Berryman, 1989, p. 80). Por cerca de diez años los llamados “escuadrones de la muerte” —formados principalmente por el Ejército y la Policía— habían asesinado impunemente a cientos de ciudadanos año tras año, mientras muchos otros eran secuestrados y desaparecían, y aun así las protestas públicas se limitaban a vagas notas en los periódicos, sobre la “violencia”.

El eje de la reflexión ahora es el *clamor por la vida* contra la sacrificialidad del sistema político. En este momento prevalece el tema de la *resistencia* y se especifica el concepto de pobre como víctima, mientras que el *derecho a la vida*, y a la vida plena, pasan a ocupar el centro del discurso teológico. El movimiento iniciado en Brasil de las comunidades eclesiales de base (CEB) se extiende a otros países del continente, como espacios privilegiados de la resistencia frente a la violencia y el terrorismo gubernamental. La teología latinoamericana de la liberación experimenta su auge propio como *teología de la vida*, a la vez que crece la represión política y la exclusión económica a nivel continental, de donde surge la necesidad de explorar el contenido

conceptual de los derechos por la vida, entendidos como opción por los derechos económicos, sociales y culturales, fundamentalmente.

En este periodo, la mayoría de los teólogos latinoamericanos fueron conscientes de los esfuerzos y luchas de los movimientos sociales por los derechos humanos durante los años setenta y se preocuparon por la forma en que respondería y respaldaría la Iglesia estas luchas. Sin embargo, los teólogos de la liberación encontraban ciertamente problemático el enfoque liberal individualista de los derechos humanos y las repercusiones que para la crítica estructural del sistema de dominación pudiera tener el asumir un discurso acrítico de los derechos humanos.

La crítica a la ideología liberal de los derechos humanos

La dificultad y reticencia en aceptar los derechos liberales tiene su génesis en esta coyuntura en la discusión de larga tradición y alcance entre los derechos individuales y los derechos colectivos. Los primeros, referidos fundamentalmente a los derechos políticos y civiles, de tradición liberal y también conocidos como derechos de primera generación, con un trasfondo constitucional en la Declaración General de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, del 10 de diciembre de 1948. Los segundos, los derechos económicos, sociales y culturales, o derechos de segunda generación, plasmados en el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ICESCR) del 19 de diciembre de 1966. Ambos aparecen como resultado de un largo proceso polémico que continúa hasta el presente, en el cual se han enfrentado diversas y antagónicas concepciones del ser humano y de la sociedad. Concepciones de mundo e interacción social que, obviamente, no se agotan en los documentos antes mencionados ni en cualquier otro documento occidental, dado que en todas las culturas han existido modalidades de concebir y plasmar los derechos y responsabilidades del ser humano en sociedad⁴¹.

41 Así se entiende también en las ciencias sociales: "Sería incorrecto asumir que principios de derechos humanos aparecen solo en documentos como el Bill of Rights de los Estados Unidos y en doctrinas escritas similares que se encuentran en la historia de Europa Occidental. Después de un siglo de trabajo etnográfico, los antropólogos creen que todas las sociedades tienen proposiciones referidas a los derechos humanos. En la mayoría de las sociedades, estos derechos no están formalizados en documentos escritos. [...] Sin embargo esta ausencia de documentación formal escrita no hace estos

Concretamente la dificultad que encaraban los teólogos de la liberación era la aceptación de la idea liberal de unos derechos humanos como referidos por igual a todos los hombres y mujeres, apelando a una concepción del individuo abstracto portador de atributos y derechos naturales que le son propios e independientes de la sociedad o del Estado, es decir, derechos que no se derivan de sistemas políticos o culturales particulares.

Aun cuando estos llamados *derechos de primera generación* incluyen un espectro de derechos tan esenciales como el derecho a la vida, contra la esclavitud, contra la tortura, por el reconocimiento de la personalidad jurídica, a la protección igual de la ley, al recurso efectivo ante los tribunales competentes, contra la detención arbitraria, a un juicio justo, a la privacidad, a la libertad de circulación y de fijación de residencia, a salir y regresar a su país, a la nacionalidad, a casarse y fundar familia, a la propiedad privada, a la libertad de pensamiento y de creencia religiosa, a la libertad de reunión y asociación, a participar en el gobierno del país directamente o mediante representantes libremente elegidos, a la seguridad social, al trabajo, al descanso, a un nivel de vida adecuado, a la educación, a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten y a un orden internacional en el cual estos derechos se hagan plenamente efectivos (Bundeszentrale für politische Bildung, 2004), estos se refieren principalmente, aunque no exclusivamente, a limitaciones a las acciones del Estado que pudieran coartar el disfrute de las libertades del individuo. Son los derechos entendidos principalmente como *libertad negativa*, como ausencia de coerciones externas que impidan el uso de la libertad.

Así, por ejemplo, Isaiah Berlin ubica en el centro de su análisis sobre la libertad, la famosa distinción entre el concepto de *libertad negativa* y el de *libertad positiva*. Esta distinción puede ser formulada como la diferencia entre la “libertad de” y la “libertad para”. Concretamente Berlin entiende como *libertad negativa* aquel ámbito en que una persona puede actuar, sin ser obstaculizada por otras, es decir, aquella libertad que se tiene cuando ninguna persona o grupo interfiere en su actividad. Esta sería la concepción

derechos menos importantes [...] que los derechos formalmente documentados para individuos de otras culturas. Tales principios son verdaderos, significativos y son una parte intrínseca de la cultura. Ningún grupo social puede sobrevivir sin un conjunto de proposiciones normativas referidas a lo que es la interacción apropiada entre clases y grupos” (Downing y Kushner, 1988, p. 10).

básica de la libertad política en la tradición liberal que busca proteger al individuo de toda coacción externa, especialmente por parte del Estado.

Sin embargo, de acuerdo con Berlin, y en una posición compartida por los teólogos de la liberación, el ofrecer derechos políticos y salvaguardas contra la intervención del Estado a seres humanos en situación de pobreza —mal alimentados, enfermos, analfabetos o mal vestidos— es no tomar en cuenta su condición real: ellos necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. En ese sentido se pregunta: “¿qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de esta?” (Berlin, 1995, p. 133; traducción de la autora). Contrariamente a esto, *libertad positiva* serían aquellas condiciones que hacen posible el disfrute de la libertad y que no implican abstención, sino acción por parte del Estado y la sociedad.

Pero la crítica de los teólogos de la liberación también se ubica en la particularidad de que los derechos humanos así definidos se expresan en términos estrictamente individuales. Con ello se afirma una concepción particular del individuo y el individualismo posesivo de la sociedad capitalista (C. B. Macpherson), así como de una determinada concepción de la propiedad privada y del Estado, mientras que se pretenden como meta universal los rasgos culturales dominantes de Occidente en los últimos siglos. Los derechos que aparecen definidos en términos positivos —el derecho al trabajo, al descanso, a un nivel de vida adecuado, a la educación, a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten—, se formulan en términos estrictamente individuales y sin apuntar a las condiciones sociales o políticas que permitirían el disfrute de estos derechos.

Por su parte, los llamados *derechos de segunda generación* expresan las transformaciones geopolíticas e ideológicas producidas como consecuencia de la constitución del bloque socialista y el empuje del tercer mundo como fuerza política. El énfasis recae en la definición de derechos positivos, en la necesidad de garantizar las condiciones que hagan posible el disfrute de esos derechos al reconocerse que:

Con arreglo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar

de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales. (Organización de las Naciones Unidas, 1976, Preámbulo)

Varias resultan las diferencias significativas en este *Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales* respecto a un texto como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En primer lugar, hay una especificación mucho más detallada de los derechos positivos en el terreno económico, y social: seguro social, protección a las madres, a la infancia, la familia, la niñez y adolescencia, el derecho a un nivel de vida adecuado, a la alimentación —reconocimiento del derecho fundamental de todos a estar libres del hambre— al vestido y a la vivienda adecuados, a la educación, a la salud y a la vida cultural. En segundo lugar, estos resultan derechos positivos en el sentido de que implican acciones y responsabilidades en nombre de la sociedad y del Estado para garantizar su disfrute por parte de todos los integrantes de la sociedad⁴². En tercer lugar, ellos se definen como derechos colectivos o derechos de pueblos, traspasándose así los límites de la definición de los derechos puramente individuales: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (Organización de las Naciones Unidas, 1976, art. 1). Por último y, en cuarto lugar, van a ser definidos como derechos por vez primera los derechos culturales, el derecho a la lengua y a la preservación de las identidades culturales, en oposición al universalismo homogenizante que caracteriza la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Partiendo de este trasfondo y sustrato argumentativo, los teólogos de la liberación analizaron el enfoque tradicional o convencional de los derechos humanos en el continente y llegaron a la conclusión de que, deteniéndose simplemente en los fenómenos sociales más cruentos en este periodo, como lo fueron la tortura y los escuadrones de la muerte —contra el derecho a la integridad física, a no ser torturado, castigado violentamente o asesinado—, se podría apoyar la noción de que eran “abusos” de individuos o grupos perversos. Ello ocultaba el hecho de que se llevaban a cabo para proteger

42 Como reza el artículo 11 del Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales: “Los Estados Partes tomarán medidas apropiadas para asegurar la efectividad de este derecho” (Organización de las Naciones Unidas, 1976, art. 11).

los intereses de las élites privilegiadas locales y en última instancia la hegemonía de Estados Unidos en el continente. En el fondo se encubría una crítica sistémica más estructural y profunda, que favorecía una visión local y particularizada de la situación de violación de los derechos más elementales.

Era evidente que la Iglesia tendía a reaccionar mayormente cuando su propio personal se veía afectado —por ejemplo, al ser los sacerdotes violentados o expulsados de un país— o cuando la supresión de las libertades civiles o políticas alcanzaba a la clase media. Sin embargo, en general se ignoraba el abuso más sistemático de los más pobres. En otras palabras, el aceptar simplemente la definición occidental de los derechos humanos, con su dinamismo individualista, era considerado una trampa teórica.

Estas intuiciones y sospechas aumentaron cuando la administración de Jimmy Carter (1977-1981) hizo del tema de los derechos humanos el centro de su política exterior hacia el tercer mundo y de ataque a los gobiernos socialistas de Cuba y Nicaragua. Fue durante esta época cuando la Comisión Trilateral⁴³ empezó a atraer la atención, y aunque con un enfoque mucho más liberal y acomodaticio respecto al tercer mundo en relación con las épocas anteriores, los analistas y teóricos latinoamericanos lo consideraron principalmente un medio para hacer más fluida la función de dominio en la región, lo cual era cierto a pesar de su ostentosa defensa de los derechos humanos.

En el año 1978 Hugo Assmann, Pablo Richard, Franz Hinkelammert y otros teólogos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica, promovieron una reflexión teológica y encuentro continental sobre el significado teológico del discurso político sobre los derechos humanos, donde se evidenció claramente la posición que predominaba en la teología latinoamericana de la liberación de crítica a la ideología ingenua de los derechos humanos⁴⁴. De este encuentro citamos un texto del teólogo y filósofo uruguayo Juan Luis Segundo (1978), quien propone distinguir

43 Establecida en 1973 por iniciativa de David Rockefeller, la Comisión Trilateral era un depósito de pensamiento que reunía a figuras de las élites de los negocios, el gobierno y las comunicaciones de Estados Unidos, Europa y Japón, para elaborar enfoques más coordinados y racionales a problemas mundiales, desde el comercio hasta la contaminación del ambiente. Funcionarios de alto nivel de la administración Carter eran miembros de esta comisión.

44 Algunos de los títulos de estos ensayos revelan la dirección de su crítica de los derechos humanos: “¿Los derechos humanos de quién?”; “Las dimensiones sociales del derecho de vivir”; “La defensa de los derechos humanos como solidaridad con los oprimidos”;

entre derechos humanos en cuanto *ideales humanos*, y derechos humanos en cuanto *derechos*, es decir, en cuanto instrumentos jurídicos:

Aunque estas dos vertientes estén por lo general muy unidas, se puede, no obstante, tener los mismos ideales humanos sin buscar su concreción por la vía del derecho (por ejemplo, la Revolución francesa) y, por otra parte, se pueden hacer funcionar de hecho en una sociedad los mismos derechos humanos sin que todos, en su seno, tengan los mismos ideales respecto a lo que debe ser el hombre. [...] El hecho de ponerse de acuerdo y de una cierta manera universal, sobre los derechos del hombre, supone, implícitamente, una determinada concepción de lo que es el hombre, en su misma esencia, esto es, de lo que debería ser. [...] Existe, pues, sin duda alguna, en la base de la proclamación de los derechos humanos un *ideal*. Antes que fueran pensados como derechos, se los pensó como ideales. Cabe, pues en principio, perfectamente, en la función de la evangelización el mostrar cómo el Dios de Jesucristo avala esos ideales humanos y los adopta como suyos, puesto que Él mismo los arraigó en el corazón del hombre. Jesús, en la versión de las bienaventuranzas, sin contar con la mediación de condiciones religiosas favorables, hace que Dios avale el decreto que privilegia, en su Reino, a los pobres, los hambrientos, en una palabra, a los socialmente rechazados. (p. 343)

Más adelante en el mismo texto, Segundo asume una posición asombrosa. Plantea que *en principio* estaba de acuerdo con los militares de su país, Uruguay, en su rechazo a la crítica exterior de sus violaciones de los derechos humanos, aunque él mismo había sufrido hasta cierto punto la violación sistemática de sus propios derechos y aunque Uruguay contaba en ese momento con la mayor proporción *per cápita* de prisioneros políticos en el mundo. Sin embargo, Segundo aseguró que la raíz profunda y la causa real de las reiteradas violaciones a los derechos humanos se encontraba en las condiciones imposibles impuestas a los países del tercer mundo por los países ricos, condiciones que solo podían mantenerse mediante la represión. Por lo tanto, era una hipocresía de esos países criticar a los regímenes que

“El tercer mundo empieza a crear un lenguaje alternativo sobre derechos humanos”;
 “Los derechos de los pueblos y el nuevo orden económico internacional”, entre otros.

llevaban a cabo la represión. Y habría, por demás, una “trampa ideológica” en considerar al sadismo y la tortura como propios latinoamericanos:

Nosotros, en los países pobres, caemos en la trampa ideológica de imaginar que, por una tara genética de los países latinoamericanos, todas nuestras autoridades son propensas a la prepotencia, al sadismo, a la tortura. Y que los países ricos, dotados probablemente de mejor carga genética, nos dan el ejemplo de cómo el hombre es respetado en sus derechos. Pero no se quiere ver que el costo para que ellos respeten tales derechos lo pagamos nosotros, con las crisis económicas y políticas provocadas por la expoliación del planeta y que obligan a nuestros gobiernos a mantener un mínimo de orden recurriendo cada vez más a métodos bárbaros e inhumanos. Se nos acusa de no ser democráticos, cuando son ellos los que nos impiden serlo. [...] Lo trágico de la situación es que aquellos que modelan y controlan la defensa de los derechos humanos —no obstante la buena voluntad individual, innegable— son los mismos que los hacen imposibles en las tres cuartas partes del planeta. (p. 348)

Por todo lo anterior, más que desarrollar una elaborada teología sobre derechos humanos, Segundo y los demás teólogos latinoamericanos señalaron la necesidad de desarrollar un “lenguaje alternativo”. Insistían en que no se debe hablar simplemente de “derechos humanos” en general, sino de los “derechos de las mayorías” o de los “derechos de los pobres”, ya que son fundamentalmente *sus derechos* los que se violan. Esa expresión, además, está más cerca de la imagen bíblica de Dios, quien se pone del lado de los pobres y en contra de sus opresores.

La inmensa mayoría de los teólogos de la liberación cuestionaron también lo que consideraron un lenguaje “idealista” sobre los derechos humanos en el discurso liberal occidental y su fracaso, al darse cuenta de que algunos derechos (derechos de propiedad y la libertad de empresa) son en ese discurso prioritarios sobre otros derechos. Insistieron en que el derecho más elemental no es la propiedad, sino el *derecho a la vida* y, en consecuencia, el derecho a los medios de vida, es decir, el empleo y la tierra.

Algunos otros teólogos cuestionaron también la manera convencional liberal de enfocar los derechos humanos simplemente como derechos de un individuo universal y abstraído de sus condiciones de vida concreta, lo cual

fácilmente podía convertirse en una ideología que enmascarara el sufrimiento diario y la muerte de la mayoría pobre del continente bajo la responsabilidad de los Estados. Así mismo, insistieron en los “derechos de los pueblos” y se refirieron a la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos hecha en Argelia por un congreso convocado a ese propósito en 1976. Esta declaración subrayaba el derecho de los pueblos a la autodeterminación, a sus recursos naturales, al patrimonio común de la humanidad, a la justa recompensa por su trabajo, a elegir sus propios sistemas económicos y sociales, a hablar su propio lenguaje, etc.

En resumen, en este segundo periodo se produce una incursión y análisis teológico teórico sobre la “ideología” y la “teología” implícitas en los regímenes que violan sistemática y masivamente los derechos humanos. Frente a un discurso oficial encubridor e ideologizado sobre los derechos humanos los teólogos de la liberación argumentaron que más que aceptar simplemente la noción occidental de los derechos humanos, los latinoamericanos debían desarrollar un nuevo lenguaje sobre los derechos humanos que expresase el derecho a la subsistencia de la mayoría pobre de la humanidad, incluyendo sus derechos colectivos como personas.

Compromiso práctico con los derechos humanos a nivel eclesial

Aun cuando teóricamente no se asumiera el paradigma de los derechos humanos, en este segundo momento (finales de los años setenta y toda la década de los ochenta) a nivel de la *praxis social*, los teólogos de la liberación, las comunidades eclesiales de base y los líderes eclesiales involucrados en este movimiento, se posicionaron en la protección de los derechos humanos. Textos múltiples reflejan cómo la Iglesia latinoamericana se comprometió radicalmente en acciones pastorales a favor de la justicia, la ciudadanía y la defensa de los derechos humanos. El ejercicio de este compromiso se hizo en diferentes dimensiones, las que incluyen la denuncia profética de las violaciones, la formación de liderazgos, el apoyo efectivo a las organizaciones populares defensoras de los derechos humanos, y la creación de instancias e instituciones eclesiales de promoción y defensa de los derechos humanos, entre otras acciones (Carneiro, citado en Valentini y Bonavía, 2006).

De manera concreta, se consolidó una posición de defensa y reclamo por los derechos de los grupos más vulnerables (los pobres) y los derechos colectivos. En estos primeros años hay un marco singular de consciencia por

parte de estos teólogos sobre la necesidad de apoyar a personas y grupos que resultaron detenidos y prisioneros políticos, víctimas de torturas, desaparecidos, expulsados; es decir, un marco de consciencia de protección contra las acciones represivas que atentan contra la vida. Así puede apreciarse en la siguiente afirmación:

Es claro que las acciones represivas contra la vida (detenciones, amenazas, muertes violentas, torturas) de las que hablamos afectan más fuertemente a los pobres. Son ellos los que sufren más invasiones, que son más golpeados y maltratados. La razón es, en parte, porque son más indefensos; en parte porque son más sospechosos de simpatías marxistas o de pertenecer al partido comunista. Es, que debido a su miseria son los más potencialmente enemigos del régimen. Es preciso infundirles miedo para que no manifiesten su descontento. (Boff y Aldunate, 1992, p. 32)

Y también:

La práctica de los grupos en pro de la defensa de los derechos humanos permitió descubrir que las causas de las violaciones no residen tanto en el campo político, sino mucho más en el campo económico. Los pobres son más que pobres; ellos son *hechos* pobres, es decir, son explotados por un sistema económico y político que los mantiene siempre en la marginalidad. Esta constatación obligó a cambiar el eje del compromiso por los derechos humanos. Derechos humanos sí, pero no individualmente vistos, sino a partir de los pobres que constituyen las grandes mayorías. (p. 81)

Pero esta práctica se da con las limitaciones analíticas históricas propias de este periodo, dentro del análisis economicista de la pobreza y de un marco unilateral que privilegiaba los derechos colectivos por sobre los individuales, vía una crítica al “interés privativo del egoísmo individual” (Ellacuría, 1990, p. 225)⁴⁵. Este análisis sesgado y unilateral de la perspectiva

45 Amplió la cita de Ellacuría (1990) por su importancia: “La discusión del bien común debe proponerse en términos predominantemente sociales y, por lo tanto con la participación inmediata del mayor número de integrantes de la sociedad. [...] Lo que se

de los derechos humanos por parte de los teólogos de la liberación, se evidencia, por ejemplo, en un texto del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (1978) que data de este periodo y que consideramos ilustrativo:

El respeto a los derechos humanos individuales, a pesar de ser honesto, estaba basado en la defensa de los derechos humanos colectivos. Que, por ejemplo, el derecho de cada hombre a la instrucción y educación estaba basado en el derecho a tener un país suficientemente dotado en el plano económico —y no sistemáticamente explotado y robado— como para ofrecerlas. Que el derecho al trabajo se basaba en el derecho de tener un país donde el producto del trabajo pudiese tener un justo lugar en el intercambio internacional. (p. 348)

Por otra parte, la lucha contra la pobreza en América Latina y en cualquier otra parte del mundo no ha sido solamente lucha contra las situaciones y estructuras económicas generadoras de pobreza. Ellas son, finalmente y de modo más amplio, luchas por la plena ciudadanía y por el respeto de los derechos humanos sociales, económicos, políticos y culturales. Son luchas por dignificar la vida humana y los seres humanos.

Esta visión, si bien partía de bases sólidas en cuanto al análisis de la lógica intrínseca al capitalismo dependiente, resultaba en una supeditación de los derechos individuales a los colectivos, de los derechos a los derechos económicos, y en algunos casos a una unilaterización y reducción de los derechos humanos a los económicos y a los colectivos. Consideradas las estructuras como estructuras de pecado, y entendidas las instituciones como parte de dichas estructuras, terminaban concibiéndose muchas de estas instituciones como instituciones legitimadoras de dichas estructuras de pecado.

En ese contexto, la institucionalidad internacional de los derechos humanos era considerada por muchos como una retórica y un instrumento de legitimación del orden de injusticia mundial. Se veían las instituciones vigentes como bloque homogéneo de poder, sin fisuras, y la práctica institucional como práctica homogénea de implementación o encubrimiento del

está propugnando es la tarea utópica de la comunicación de bienes y tras ella se esconde la persuasión de que negando el interés privado del egoísmo individual es como se realiza a una el hombre y la sociedad comunitaria” (p. 225).

poder. No había término medio. O se denunciaban o combatían las estructuras de pecado de manera total, o se era cómplice de ellas. En ese contexto es fácil comprender cómo pudieron señalarse importantes teólogos críticos europeos como ingenuos o como cómplices del sistema capitalista, lo cual cerró la puerta a diálogos posibles. Se trataba del ambiente de toda una época y de un contexto de extrema radicalización y polarización política de discursos y conflictos.

Lo que resulta interesante de resaltar es que no obstante el prisma teórico parcializado de este tipo de análisis y su crítica al enfoque de los derechos individuales, la teología latinoamericana de la liberación fue coherente en la práctica con la defensa de los derechos humanos y se apoyaba en la práctica en dichas instituciones constituidas en nuestras débiles estructuras jurídicas. La práctica de defensa de tales derechos es entonces entendida como parte del llamado a la misión profética de la Iglesia y desde una comprensión de los derechos humanos como instrumento o medio de liberación, pero sobre dichas instituciones no hay ninguna reflexión explícita. Se trata de una perspectiva exclusivamente de resistencia, pero no se reflexiona más allá: “El servicio de la Iglesia será denunciar el atropello y anunciar los derechos e invitar a una acción liberadora en la historia” (Boff y Aldunate, 1992, p. 55).

Por otro lado, una vez instaladas en el continente las dictaduras de seguridad nacional e iniciadas las denuncias de los “atropellos a la dignidad humana” (monseñor Hélder Câmara), es el propio contexto de las dictaduras militares con su régimen de torturas, el que fue progresivamente colocando en evidencia la importancia de los derechos individuales y de las instituciones que los promovían y consagraban, a pesar de ser parte de las estructuras sistémicas globales. Los interlocutores privilegiados de la teología latinoamericana de la liberación, ya no fueron tanto los movimientos políticos de liberación, dado que el contexto era de aplastamiento y represión total, sino las personas y grupos afectados por las dictaduras totalitarias de seguridad nacional —torturados, desaparecidos—, con quienes la teología latinoamericana expresó su solidaridad. Cada vez más, eran violados los derechos de personas y grupos civiles que no hacían parte de un movimiento social organizado. Las Iglesias se convirtieron en una fuente de resistencia en América Latina y los teólogos de la liberación se van percatando de la importancia de los derechos del individuo y de las estructuras jurídicas en las que esa defensa debe apoyarse, a la vez que empieza a matizar sus afirmaciones sobre

los derechos humanos, integrando paulatinamente estos derechos individuales y ampliando su discurso al respecto sin mayor reflexión sistemática.

Interesante resulta que en este momento inicial de crítica de la teología latinoamericana de la liberación al paradigma abstracto de los derechos humanos, es que se produce el giro significativo de posición de la Iglesia romana oficial en relación con la temática de los derechos humanos. En los años sesenta Juan XXIII (1881-1963), pontífice que convoca al Concilio Vaticano II, estableció en la encíclica *Pacem in terris* una verdadera recepción católica de los derechos humanos, insistiendo sobre los derechos y deberes derivados de la dignidad del hombre como criatura de Dios:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. (Juan XXIII, 1963, n. 9)

En general pudiera afirmarse que el conjunto y la variedad de derechos consignados en esta encíclica⁴⁶ supera los explicitados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Carneiro, en Valentini y Bonavía, 2006). Por su parte, si bien la nascente teología latinoamericana de la liberación se basó en experiencias prácticas concretas y vivenciales en su relacionamiento con la violación de los derechos humanos experimentada durante las dictaduras, ella también se apoyó en los aportes dados en esta encíclica y en otros documentos magisteriales (*Dignitatis humanae*, *Gaudium et spes*, *Populorum progressio*). En su visión propia, la teología latinoamericana de la liberación añadió su aporte particular, integrando

46 Entre los derechos enumerados en esta encíclica se encuentran el derecho a la existencia, a la integridad física, a los recursos correspondientes a una vida digna, a la protección frente a la enfermedad, la vejez, la viudez y el desempleo. Se afirman así mismo varios y amplios campos de derechos como los culturales, el derecho a recibir educación, a la libertad religiosa y a escoger el propio estado de vida, el derecho al trabajo y a la justa remuneración, el derecho a participar activamente en la vida pública, así como el derecho de emigración e inmigración.

en dicho análisis la crítica a las estructuras (de dominio), y exigiendo en la lucha por la justicia y la solidaridad el criterio supremo de la evangélica opción preferencial por los pobres.

En conclusión, podemos asumir entonces, que *a nivel del análisis teórico* la teología latinoamericana de la liberación no rechazó ni se opuso a los derechos humanos *per se*. Criticaba las nociones convencionales sobre los derechos humanos y se opuso, sí y radicalmente, a la ideología subyacente en la tradición liberal de los derechos humanos. Y esto referido fundamentalmente al formalismo jurídico que declara que es suficiente el contar con un marco de legalidad para la defensa de los derechos humanos, y al carácter burgués, abstracto o deshistorizado de la noción de derechos humanos. Al respecto, esta teología señalaba la ingenuidad y la ideologización de este discurso. Indicaba que un discurso de esta índole podría ser útil al poder o sencillamente resultar inocuo o cínico, al proclamar las bondades y los grandes logros en materia de derechos humanos inalienables, mientras los pobres continuaban muriendo de hambre y en la más indigna miseria.

Pero su crítica teórica conceptual no dejó espacio para la recuperación e incorporación del discurso de los derechos humanos en una línea liberadora más amplia. De manera generalizada la teología latinoamericana de la liberación entendió y limitó toda la tradición de los derechos humanos a la tradición ideológica liberal, en parte a causa de la polarización existente entre el ideario liberal y el pensamiento socialista. Y con ello le entregó la cancha, el marco discursivo y categorial y el propio uso del concepto a la tradición liberal⁴⁷.

De modo general, se pudiera afirmar que la teología latinoamericana de la liberación mostró una inconsistencia teórica que fue matizada por su

47 Una situación similar experimentó el discurso de la izquierda latinoamericana con conceptos como democracia o sociedad civil, que fueron entendidos en este momento como conceptos burgueses y a los que se demandaba —so pena de confusión de “línea” ideológica— una determinación o especificación, como por ejemplo, “democracia participativa” en contraste con la “democracia formal”. Un texto paradigmático de esta posición de renuncia o “entrega” conceptual puede verse en Hinkelammert referido al derecho a la vida: “En los años setenta y ochenta ya aparece el problema en América Latina de la imposición del mercado absoluto; del mercado total por un lado y la vida humana por el otro. [...] Pero el imperio recuperó el derecho a la vida como un derecho a nacer. Es decir, es un derecho antes de nacer y no después de nacer. Y como tal es muy dominante hoy. *Nos quitaron la referencia*” (Hinkelammert, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 276).

práctica social y profética de defensa comprometida por los derechos de los pobres en el continente. Ella se acercó en la práctica a los movimientos sociales y populares por los derechos humanos, pero su marco conceptual continuó estando distanciado, no acorde con su propia práctica social. Pero por lo mismo, esta teología se encontraba frente a un fenómeno social —la situación de irrespeto a los derechos más elementales— que estaba rebasando su argumentación y justificación dentro de una determinada tradición teórico-liberal, es decir, que estaba rebasando los marcos teóricos ya establecidos. Lejos de ignorar este fenómeno social y su propia disociación teoría-praxis, lejos de renunciar al concepto-sistema de derechos humanos, la teología latinoamericana de la liberación se vio en la necesidad en las décadas subsiguientes de hacer una dotación-atribución de sentido y reformular su teoría sobre los derechos humanos, mucho más acorde con su praxis social.

Tercer momento: el derecho a la sobrevivencia en el contexto del “invierno eclesial”

A finales de los años ochenta la teología latinoamericana de la liberación empezó a perder la fuerte incidencia eclesial y social que había tenido en las décadas anteriores⁴⁸. En algunos círculos se la empezó a citar como un importante fenómeno teológico e histórico, indispensable para los estudios históricos y culturales de América Latina, pero ya no como una experiencia viva y en desarrollo. En este periodo esta teología se vio sometida a críticas que, con cada vez más frecuencia, declaraban su muerte. Fue la época del triunfalismo capitalista, del derrumbe socialista y del tan mundialmente conocido discurso acerca del “fin de la historia”. Las críticas más fuertes provenían de los poderes hegemónicos mundiales, pero también de importantes sectores de la intelectualidad. Al menos cuatro escenarios-factores, que serán señalados a continuación, caracterizan el periodo y condicionan este debilitamiento.

48 Fue habitual escuchar la pregunta: ¿qué pasó con la teología de la liberación?, a la vez que aparecen artículos como “¿Qué nos dejó el *boom* de la teología de la liberación?” de Jorge Pixley, o reflexiones más en la línea retrospectiva como “Flores y espinas de la teología latinoamericana” de Diego Irrázaval.

Primeramente, y desde los años ochenta, se inicia un proceso de restauración conservadora de la Iglesia católica, limitando las búsquedas teológicas autónomas de acuerdo a la realidad de las sociedades, pero sobre todo, restituyendo en las estructuras de poder de la Iglesia a los sectores más conservadores⁴⁹. Eso implicó para América Latina la marginación de los grupos eclesiales comprometidos con la Iglesia popular, el control y la censura del trabajo de obispos y clérigos progresistas que se inspiraban en la doctrina del Concilio Vaticano II, el cierre de espacios al protagonismo de los laicos en las comunidades y la represión contra teólogos de la liberación y las comunidades eclesiales de base. El teólogo alemán Karl Rahner caracterizó esta etapa como un “invierno eclesial”, en contraste con la primavera de la Iglesia en las décadas de los sesenta y setenta con el Concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín y Puebla. Se trataría de una involución en las orientaciones del magisterio católico, operativizada en un creciente abandono de los compromisos en materia de derechos humanos, desarrollo y consolidación democrática en América Latina y en una agenda eclesial dominada por los temas morales sexuales y reproductivos. En su libro sobre el panorama actual de la teología latinoamericana, uno de los teólogos europeos más cercanos a esta corriente, Juan José Tamayo, recoge la siguiente frase de Hinkelammert sobre esta situación:

Cuando el papa [Juan Pablo II] en su última visita a San Salvador exclamaba que la teología de la liberación estaba muerta, se olvidó de decir lo más importante: no estaba muerta la teología de la liberación, estaban muertos los teólogos de la teología de la liberación. Habían muerto como mártires. (Hinkelammert, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 282)

En segundo lugar, ocurre el derrumbe del socialismo en Europa del Este y la derrota sandinista en Nicaragua en 1990, que pareció cerrar un ciclo importante para la búsqueda de alternativas al orden capitalista mundial. En tanto

49 Su santidad Juan Pablo II manifestó serias dudas sobre el papel del teólogo y le exigió una función de obediencia y sumisión, en detrimento del discernimiento y la búsqueda de nuevas fronteras. Durante el Sínodo Romano de 1990, el papa expresó que “el teólogo ejerce su ministerio únicamente por mandato de la Iglesia y colabora con el obispo en su deber como maestro”.

la teología latinoamericana de la liberación se comprometió con tales alternativas, se afirmaba su muerte como un inevitable corolario. En realidad, aquello que se debilitó en esta teología fue su marco socioanalítico y su referente político; en tanto que su referente teológico y ético no sufrió tal menoscabo, permitiéndole afrontar dicha crisis.

En tercer lugar habría que señalar que la imposición global de la estrategia económica neoliberal produjo un fuerte debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales —sindicatos, asociaciones obreras y agrarias— y condujo a la crisis de las instituciones fundamentales garantes de los derechos humanos a nivel internacional, regional y nacional, especialmente los derechos económicos, sociales, políticos y culturales.

Por otra parte y en cuarto lugar, se producen críticas provenientes de actores sociales y teológicos formados en la tradición de la teología latinoamericana de la liberación alrededor de temas como la práctica teórico-teológica como instrumento de cambio, el paradigma teórico marxista, el uso descriptivo-normativo del concepto de “pobre”, el uso indistinto de la teoría de la dependencia y la cuestión del método en la teología latinoamericana de la liberación, entre otros. Como resultado de estas críticas se gesta, por así decirlo, un momento de gran riqueza polémico-argumentativa, y toman fuerza nuevas teologías liberadoras: teologías feministas, negras, indias, campesinas, juveniles, ambientalistas, etc. Muchas de las críticas de estas nuevas teologías se dirigían a los sistemas de dominación, pero al mismo tiempo, eran igualmente críticas frente al paradigma clásico de la teología latinoamericana de la liberación.

Por último, habría que señalar como factor coadyuvante del debilitamiento de esta teología, el crecimiento acelerado de nuevas expresiones religiosas neopentecostales masivas y con fuertes apoyos mediáticos, la mayoría de ellas de carácter fundamentalistas, que penetraron fuertemente las comunidades populares. En estos años se volvió común la irónica frase, “la teología de liberación optó por los pobres, pero los pobres optaron por la teología de la prosperidad”. Este nuevo fenómeno fue fuertemente utilizado por los detractores de esta teología y fue señalado como prueba del fracaso e inconsistencia de dicha teología⁵⁰.

50 Hasta el día de hoy la comprensión de estos nuevos fenómenos religiosos sigue siendo un desafío no suficientemente resuelto en la región latinoamericana. Sin embargo, no es tema de nuestro trabajo mostrar un panorama de esta realidad sociorreligiosa.

Estas serían entonces algunas de las causas más evidentes que explican, al menos parcialmente, un escenario y sensibilidad de debilitamiento de la teología latinoamericana de la liberación. De este periodo es importante igualmente resaltar el intento de ciertos pensamientos y teologías oficialistas de asimilar temas hasta entonces exclusivos de esta corriente. Habiendo sido hasta aquí grandes contradictores de la teología latinoamericana de la liberación, empiezan a desarrollar sus propios discursos teológicos sobre la opción por los pobres y los derechos humanos, intentando rebatir los propios fundamentos de esta teología, algo que no se había dado en épocas anteriores.

Un ejemplo de lo anterior, resulta la fórmula discursiva de Michel Campdessus, exdirector general del Fondo Monetario Internacional (FMI), quien asumió la opción por los pobres y la encarnación del Reino de Dios, dos temas altamente problemáticos y con anterioridad rechazados por las teologías europeas. Un texto paradigmático en este sentido es:

El Rey se identifica con el pobre [...] en este Reino ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero. [...] Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva [...]. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. (Hinkelammert, 1995, p. 372)

Es evidente que ahora las utopías no eran puestas más en duda, pues el neoliberalismo se presentaba como el medio más eficaz de la realización de las utopías. Se trata de un contexto de exclusión y una dimensión de pobreza mundial sin precedentes. Pero también un momento de ideologización económica y de sacralización secular del mercado:

[el ajuste estructural en América Latina] está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del Reino de Dios. Y se presenta a sí mismo como el único camino realista para cumplir con estas exigencias. Ciertamente la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la

liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de ese reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres. (Hinkelammert, 1995, p. 381)

Se evidencia un cambio de contenidos respecto de los discursos liberales del capitalismo utópico o de reformas. Si este pretendía un ocultamiento de su lógica, ahora se buscaba comunicar lo que realmente ocurría sin pretensión de falsear la realidad. Es aceptada y asumida la realidad en toda su crudeza, desapareciendo toda visión de un capitalismo que busca el interés de todos, el interés general. Aparecía así, la celebración de un capitalismo salvaje que afirma que a todos no les va bien en el mercado, sino que este resulta un sistema de competencia donde sobreviven solo los más aptos.

Del mismo modo se produce, por ejemplo, un intento de transformar el sentido mismo del concepto de derechos humanos, al introducir los derechos de empresa y de Estado como derechos humanos. Esta nueva visión intentó legitimar el contexto de globalización neoliberal y de poder de las empresas transnacionales, haciendo referencia a los derechos humanos (de la libertad, de la propiedad) cuando en realidad se refería a derechos de empresa o de Estado. La opinión pública, las grandes empresas y los propios gobiernos giran alrededor de los derechos humanos. Sin embargo, estos derechos se convierten en derechos de propiedad y más específicamente en derechos de empresa en este periodo. Poco importantes resultan los derechos de importancia vital para el ser humano concreto, como la protección frente al despido y la protección de la mujer, los niños y los más vulnerables en una sociedad que disuelve velozmente la seguridad social.

Sin embargo, a pesar de que los poderes económicos intentaron apropiarse de estas dimensiones del discurso crítico, la teología latinoamericana de la liberación denunció que en la realidad lo que se impuso fue un cinismo práctico y una insensibilidad frente a las crisis que producía el modelo neoliberal en curso. A partir de los análisis de la realidad, del contexto y de la coyuntura latinoamericanas, realizados en todo el continente no solo por círculos cercanos a la teología latinoamericana de la liberación, sino por el Celam, las conferencias episcopales nacionales y los espacios eclesiales en general,

se mostró cómo el orden económico y político, contrario a lo que proclamaba, excluía a los pobres, hacía inviable un mundo más justo para todos los seres humanos, negaba con su exclusión la vida del ser humano concreto y violaba como nunca antes los derechos humanos y de la naturaleza.

En esta nueva coyuntura se impusieron nuevas problematizaciones, complejizaciones y preguntas por parte de la teología latinoamericana de la liberación, que tuvieron en este contexto puntos de partida y matices un tanto diversos: *¿cómo hacer la crítica teológica frente a un sistema que se apropia del discurso crítico?*; *¿cómo hacer la crítica cuándo un sistema produce destrucción y a la vez promete paraísos?*; *¿cómo denunciar ahora a un sistema que cínicamente afirma la no cabida de todos en el mundo de la vida, que declara “inviabiles” naciones (caso Haití) y continentes (África) enteros?*; *¿cómo enfrentarse teológicamente a pensamientos que se despiden definitivamente de los criterios universales?* “Cuando por fin, habíamos encontrado todas las respuestas, nos cambiaron las preguntas”, rezaba un *graffitti* repetido frecuentemente en varias ciudades de América Latina a inicios de la década de los noventa, que expresa la incertidumbre de este periodo. Más que respuestas —por lo absurdo de la coyuntura—, el momento exigía atender a las preguntas mismas.

Búsqueda de coherencia teórica entre discurso teológico y praxis de derechos humanos

En lo que sigue vamos a analizar no solo dos nuevas “preguntas” —léase, cuestionamientos, problemáticas, nuevos enfoques, desafíos—, sino también “modos” nuevos de formular preguntas, que se dan en el marco del nuevo contexto de la teología latinoamericana de la liberación. La década de los noventa trajo consigo un “cambio de pregunta” significativo en el panorama continental que se manifiesta como consecuencia directa de la irrupción de nuevos actores sociales y como efecto —tardío— de la llamada *tercera generación de derechos* o derechos de solidaridad. Estos están basados ya no en los derechos políticos y civiles, ni en los económicos, sociales y culturales, sino mucho más en la autonomía del nivel local⁵¹, en la necesidad de esferas y ciclos económicos

51 “Local” no como sinónimo necesariamente de “pequeña comunidad”, sino también pudieran entenderse algunas unidades mayores, cuya geografía económica imposibilita en la práctica una autosuficiencia a un nivel verdaderamente local.

mucho más microorientados, y finalmente, en la solidaridad mundial encabezada por los nuevos movimientos sociales (Galtung, 1998).

En este periodo los interlocutores de la teología latinoamericana de la liberación no son más los movimientos de liberación. Sus interlocutores son ahora los movimientos sociales, movimientos ecológicos, de mujeres, indígenas, campesinos, minorías sexuales y movimientos altermundistas y “glocalizadores” portadores de nuevas propuestas como el “pensar globalmente, actuar localmente” y “otro mundo es posible”. Son individuos, grupos y movimientos que ya no tienen la aspiración política inmediata y por tanto exigen una transformación social no mediada por el uso del poder; pero sobre todo buscan lograr un consenso social de estructurar la economía y la sociedad en función de la necesidad de la supervivencia humana. Son en general, movimientos que pretenden un consenso sobre el camino expuesto, por ejemplo, en el movimiento zapatista de “una sociedad donde quepan todos y todas, con la naturaleza incluida”⁵².

Con todos estos interlocutores se da una relación de diálogo y discusión crítica por parte de la teología latinoamericana de la liberación. Tanto lo fue así en las décadas anteriores en su relacionarse con los movimientos sociales y políticos, como lo ha continuado siendo con el movimiento de los campesinos sin tierra de Brasil, los cocaleros bolivianos, los piqueteros de Argentina, los zapatistas, los agricultores urbanos de Uruguay (ollas comunitarias), las comunidades de paz en Colombia, o los estudiantes en Chile, entre otros. Pues aunque la mayoría de las propuestas de estos movimientos han inspirado la reflexión teológica crítica de los teólogos de la liberación, en general no se produce una relación ni de aceptación acrítica de sus postulados, ni de rechazo apriorista, si bien sí se dan momentos de rupturas importantes frente a estos movimientos.

52 Estos constituyen actores autónomos con experiencias prácticas concretas sumamente interesantes que han generado un poder simbólico social de nuevo tipo en el continente renunciando y no alineándose a las estructuras partidistas políticas tradicionales que implican control y regulación verticalista; pero manteniendo reivindicaciones políticas de búsquedas de participación democrática, crítica al verticalismo de las izquierdas tradicionales latinoamericanas y de rechazo a la dinámica representativa; estableciendo relaciones de *confluencia* con los actores políticos —generalmente de izquierda— y con los gobiernos, más no relaciones de incondicionalidad; y finalmente, no sometándose a una organización, sino afianzándose en un territorio (organizaciones territoriales, como las barriales) o por identidades culturales, étnicas (indígenas, negritudes) o sectoriales (cocaleros, agricultores urbanos).

Se trata de movimientos que contribuyen a recuperar las identidades culturales tradicionales y a construir nuevas identidades (como las juveniles o urbanas), a la vez que reorganizan y reconstruyen el tejido social que el neoliberalismo había desentramado. La mayoría son movimientos ciudadanos —no son partidos políticos, tampoco centrales obreras o sindicales—⁵³, de manera que su mediación inmediata no es el trabajo únicamente, sino la vida cotidiana. De ahí que en sus reivindicaciones ocupen un lugar central los servicios públicos que cooperan, primero para la supervivencia, y segundo, para la mejora de la calidad de la vida: agua, educación, alimentación, salud y medio ambiente.

El nuevo desafío que se impuso para la teología latinoamericana de la liberación fue cómo reaccionar a todos estos cambios de maduración de un pensamiento social, económico y político menos dualista y maniqueo, a la vez que procesos de consolidación de una mentalidad popular. No es posible para una teología latinoamericana “re-activada” reaccionar al resurgimiento de la sociedad civil latinoamericana con los mismos esquemas teóricos y las mismas respuestas de una teología crítica que se ubicaba en un contexto de oposición y resistencia. La propia teología tendrá que reformular muchos de sus discursos sobre lo político, ahora de una forma mucho más positiva y propositiva, con mayor complejización del modo de enfocar la sociedad y sus problemas.

Un segundo panorama de “complejización” de las preguntas se produce igualmente respecto al enfoque de los derechos humanos. Este es el periodo en el cual la teología latinoamericana de la liberación inicia la recuperación de muchas ideas anteriormente consideradas propias del pensamiento liberal (democracia, derechos humanos, Estado de derecho, libertad humana), ampliándolas y enriqueciéndolas con nuevos elementos propios de los contextos latinoamericanos y articulándolas a las luchas sociales, culturales

53 La mayoría de ellos se constituye a partir de grupos autónomos, dispersos en la sociedad, en esferas y lugares donde hay una ausencia de los tradicionales liderazgos definidos —de larga tradición y susceptibles de corromper—, así como ausencia de una estructura centralizada. De ahí la novedad del proceso respecto a las experiencias de la izquierda latinoamericana, dada la ausencia de una consistencia organizativa y la renuncia al paradigma vanguardista —“no habiendo dirigentes, tampoco hay dirigidos—. Entre algunos de sus temas centrales se destacan: las economías solidarias y populares, los gobiernos locales y bienes públicos, la democracia directa y participativa, el concepto de soberanía popular, temas conexos a la ética, género, juventudes y el medio ambiente.

e identitarias impulsadas en el continente. Esta recuperación se da como aproximación, acercamiento y diálogo entre estas tradiciones, lo cual se posibilita en la nueva coyuntura reinante. Con la caída del socialismo real —que no reconoció a plenitud los derechos individuales— empieza a debilitarse aquella polarización radical entre la tradición liberal de derechos y la tradición socialista. Se inicia un reconocimiento de las capacidades de respuesta social y los límites de ambas tradiciones y se refuerza la importancia de los derechos de los individuos y de los grupos minoritarios. Y esto es lo que va configurando un nuevo ideario democrático, que intenta recuperar los aportes de las tradiciones liberal y socialista e intenta ir más allá de ellas.

Según el sociólogo noruego Johan Galtung en *Derechos humanos: una nueva perspectiva* (1998), los derechos colectivos aparecen como un desafío a los derechos individuales, tratándose básicamente de la apuesta de las ideologías social-demócrata, socialista y comunista frente al liberalismo. Sin embargo, según este autor este desafío tras la caída del bloque socialista no logra cristalizarse:

La segunda generación de derechos humanos lleva en gran medida el autograma de las clases trabajadoras y de otros grupos desfavorecidos (los no blancos, las mujeres, los niños, los pueblos indígenas) que se convertirían en parte de la sociedad liberal-burguesa-capitalista, y esto debido también a la capacidad liberal de integrar desafíos. Por ello la segunda generación de derechos no es muy diferente a la primera, si reflexionamos sobre la forma en que la clase trabajadora fue absorbida por la burguesía y, después de 1989, los países socialistas por los países capitalistas. (Galtung, 1998, p. 228)

De manera que esta síntesis y acercamiento entre ambas tradiciones de la que aquí hablamos, también puede ser entendida como “absorción” de la tradición socialista de derechos humanos gremiales y colectivos, por la liberal. Lo que sucedió en la teología latinoamericana de la liberación, en la medida en que hasta la actualidad los contenidos sociales, económicos y culturales reivindicativos resultan ser los preponderantes en esta tradición, fue más bien un acercamiento y búsqueda de respuestas más integrales que dieran cuenta de la complejidad de la problemática de los derechos humanos y de los actores allí involucrados.

De modo especial, en nuestra opinión, se trató de una búsqueda de mediaciones y puentes entre las clásicas polarizaciones dicotómicas hasta ese entonces predominantes, a la manera de “derechos individuales vs. derechos colectivos”, “derecho natural vs. derecho histórico”, “derechos abstractos vs. derechos concretos”, “derechos temporales vs. derechos trascendentes”, por solo citar algunos ejemplos (Boff y Aldunate, 1992, pp. 113-120). No se trata de que estos dualismos tradicionales se hayan resuelto vía la afirmación de uno de los polos por negación de su opuesto. Con frecuencia a lo largo de la historia se ha comprobado que la manera más realista y efectiva de enfrentar estos dualismos ha de seguir un método mucho más abierto y no tan radical u utopista. La manera, entonces, como la teología latinoamericana de la liberación resolvió parcialmente el conflicto entre estas clásicas polarizaciones fue primeramente reconociendo la existencia de esa tensión, explicitando el conflicto mismo. Y en segundo lugar, teniendo presente que la función teológica es mediadora y vehiculadora de un discernimiento sobre aquellas circunstancias, coyunturas, espacios y lugares sociales en los cuales determinados derechos reclaman una mayor atención y vigor y deben ser defendidos a ultranza por encima de otros. Un criterio, si se quiere, de discernimiento axiológico.

En otras palabras, que frente a estas polarizaciones con frecuencia no se da una “solución” o salida a la tensión y conflicto mismo, sino que la manera como nos relacionemos con la tensión misma en cada caso es lo fundamental. Fueron quizás los teólogos brasileños, más de una vez pioneros y *avant-garde* continentales, los que por vez primera abordaron de manera mucho más integral y compleja la problemática relación entre derechos individuales y colectivos. Sin embargo, aquí seguiremos un texto de un destacado teórico y defensor de los derechos humanos, el teólogo jesuita chileno José Aldunate, a este respecto.

Debemos ciertamente admitir el derecho personal de cada pobre a superar sus carencias y tener los medios para vivir más humana y plenamente. Más también hay un derecho de la colectividad de los pobres a superar el aplazamiento social. [...] Diríamos entonces que el derecho de los pobres es ante todo un derecho colectivo [...]. Que todos tengan acceso a los medios de vida. Pero el fundamento de este derecho no pertenece exclusivamente a la colectividad de manera que, si fuese imaginado un individuo aislado o

marginalizado, él no tendría en sí los fundamentos para exigir sus medios de vida. No. Dios nos ama a todos también individualmente. No somos abejas de una colmena, condenados a morir si nos separamos del enjambre. Un individuo es en sí, en tamaño reducido, todo un mundo, con su destino personal. Los derechos del individuo y los derechos de la comunidad se complementan dialécticamente. (Boff y Aldunate, 1992, pp. 115-116)

El autor continúa señalando que en consonancia con esto, la separación radical entre los derechos individuales y los sociales no tiene un fundamento. Porque no se puede hablar de la existencia de derechos individuales propiamente y de otros que son únicamente sociales:

Todo derecho es individual y social al mismo tiempo. El pobre tiene derecho a la vida como individuo y como miembro de una colectividad [...]. El derecho de los pobres a una vida es un derecho indivisiblemente individual y social. No existe un antagonismo entre los derechos del individuo a una vida y los derechos de la sociedad. Hay una armonía profunda entre los dos aspectos porque ningún individuo es puramente individuo y ningún miembro de la sociedad deja de ser individuo. (pp. 115-116)

Por estas razones, una teología latinoamericana de la liberación de mayor madurez teórica, planteó la necesidad de discernir nuevos y fructíferos caminos en la práctica social alrededor de la relación entre el mundo real de la satisfacción de las necesidades humanas y el mundo del imaginario y exigencias ético-utópicas. En otras palabras, se buscó una confluencia y coherencia entre, por un lado, el mundo de la práctica social de los derechos humanos en el que la teología latinoamericana —Iglesias, comunidades, líderes eclesiales, instituciones de apoyo, sacerdotes, laicos— ya tenía una larga experiencia de participación y, por otro lado, el mundo discursivo y teórico de reflexión sobre los derechos humanos al interior de esta teología, donde se producía un distanciamiento crítico. A este respecto, esta corriente plantea que en ningún caso los términos del discernimiento entre esos dos mundos pueden continuar siendo la tajante separación entre vida individual y vida en sociedad, entre derechos individuales y derechos colectivos. Porque no son los antagonismos y las polarizaciones radicales los que rigen las sociedades

complejas como las nuestras, sino que ellas han de ser regidas por criterios de mediación multidimensionales y holísticos, contruidos tanto por los individuos como por las sociedades en su conjunto.

En este sentido, la teología latinoamericana de liberación reafirmó y profundizó la importancia de la defensa de la vida humana, desarrolló su crítica a los nuevos mecanismos de producción-legitimación de la pobreza y la exclusión y denunció la desarticulación y anomia social producida por la estrategia neoliberal. La continuidad de la opción por los pobres en su nuevo redimensionamiento, la resitúa y especifica el teólogo Franz Hinkelammert como *opción por la sobrevivencia*. Aparece en este autor a partir de su crítica a la imposición de una ley sacrificial y absoluta del mercado que pone en juego la sobrevivencia humana, a lo largo de esta última década:

En los años noventa el ámbito del mercado es visto cada vez más desde el punto de vista de que aparece una ley absoluta que en su lógica es sacrificial. La propia sacrificialidad no es algo de los Pinochets. Los Pinochets son apenas exponentes de una lógica sacrificial que tiene la propia ley del mercado y ahora [...] ya no es solamente opción por el pobre, sino opción por la sobrevivencia humana. La opción por la sobrevivencia humana sigue siendo una opción por el pobre porque ahí la sobrevivencia está más amenazada, pero la amenaza es sobre todos, no sobre un grupo. Pero en cuanto que es de todos se nota cómo es más directa para los excluidos, y los pobres. La opción por el pobre no desaparece, pero aparece mucho más claro a partir de una opción por la vida humana, la sobrevivencia humana. Y entonces la polaridad es ahora ley del mercado, sobrevivencia humana. [...] Es ahora la ley del mercado como mercado total amenazando la sobrevivencia humana y amenazando la sobrevivencia del pobre más directamente. Pero la opción por el pobre es resultado de la opción por la sobrevivencia humana y muy explícita. (Hinkelammert, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 276)

Resulta claro, a partir de este texto, que se amplía la comprensión de la pobreza ya no solo desde el punto de vista económico y social, sino en una complejidad mucho más abarcadora. A la vez, esto significa una profundización de la crítica, en tanto ya no es exclusivamente el pobre el que se encuentra en una situación de exclusión. Pues con la dimensión, por ejemplo,

de la crisis medioambiental es la propia especie humana la que está siendo amenazada. Esta amenaza se muestra de manera más directa y grave en los pobres y excluidos, pero se extiende al conjunto de la población mundial. Y encuentra su referente en la solidaridad con el pobre:

Aparece entonces una solidaridad que no es de incluidos con excluidos, sino que el excluido es el caso más extremo de lo que vivimos todos, de lo que pesa por encima de todos. La opción por el pobre es a la vez la opción por uno mismo. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Aquí aparece la dimensión del sujeto. Yo no defiendo al pobre porque yo no soy y él lo es, sino él es el exponente más extremo de una amenaza que pesa sobre todos. (Duque y Gutiérrez, 2001, p. 57)

La denuncia profética de la pobreza y exclusión vividas en América Latina en un contexto de globalización y de amenazas a la sobrevivencia de toda la humanidad, coadyuvó a un mayor interés, apertura y diálogo de la teología latinoamericana de la liberación con la tradición de los derechos humanos en toda su complejidad intrínseca. La tarea central de defensa de la vida humana amenazada a escala planetaria conduce al ser humano a reflexionar sobre su dignidad, ya no solo de pobre o de tercermundista, sino también como amenaza a toda la población mundial. Una investigación realizada en Brasil en este periodo resulta significativa para captar lo que implicaba a nivel popular la lucha por los derechos humanos:

Los derechos que las clases populares reivindican son fundamentalmente los derechos sociales, económicos y políticos. La exigencia de estos derechos surge a partir de sus condiciones de vida. [...] Ellos experimentan una situación de privación, de carencia, de exclusión. Se encuentran envueltos en problemas de sobrevivencia desde la dificultad de encontrar empleo, los bajos salarios, la carestía de la vida, hasta la conservación de la salud: sobrevivir exige arduos esfuerzos. El derecho fundamental que exigen es el derecho a vivir. Los demás derechos sociales son condiciones básicas para poder vivir, son necesidades sin las cuales no se puede 'vivir como gente': trabajo, remuneración suficiente, alimentación, ropa, salud, condiciones infraestructurales (agua, luz, etc.), educación, reposo, vacaciones, etc. (I. Lespaupin, citado en Boff y Aldunate, 1992, pp. 21-22)

De manera que en este tercer momento de la teología latinoamericana de la liberación durante los años noventa, la posición de los teólogos de la liberación respecto a la centralidad de reivindicar los derechos humanos para las mayorías pobres latinoamericanas se consolidó. Ante la avalancha neoliberal, para la teología latinoamericana el “no ser del mundo” significó en este contexto de exclusión, no legitimar un orden mundial que cotidianamente lleva a una crisis de sobrevivencia a los seres humanos y a la naturaleza, a la vez que viola como nunca antes los derechos humanos. De esta forma la opción por la sobrevivencia se convirtió en la defensa del *derecho a sobrevivir*.

Por otra parte, la presencia de grupos que reclamaban estatus propio y reivindicaban su propia “identidad” teológica (derechos de género, etnia, raza, condición etaria) coadyuvó a ampliar la concepción de los derechos humanos, y así mismo el desafío de la crisis ecológica condujo a nuevas reflexiones sobre los derechos de la Tierra. A inicios del nuevo milenio el discurso de los derechos era un lugar central y común en la teología latinoamericana de la liberación, presentando una amplitud sorprendente de temáticas específicas.

Cuarto momento: ¿pervive la teología latinoamericana de la liberación en el nuevo milenio?

Durante estas casi dos décadas del siglo XXI, algunos teólogos de la liberación han señalado un *cuarto momento*, que con una gran cuota de optimismo podría caracterizarse como de *renovación* de la teología latinoamericana de la liberación (Richard, 2004). Se inició un evidente cambio en el contexto sociopolítico y cultural latinoamericano, en tanto que la crisis del neoliberalismo en la región abrió la posibilidad de nuevos gobiernos de izquierda con una clara opción por la democracia, los derechos humanos y la responsabilidad social del Estado para con los sectores más pobres de la sociedad. Los movimientos sociales construidos en décadas anteriores se fortalecieron y participaron de los nuevos procesos, aun cuando no de manera permanente o sostenida. Sin embargo, cuestiones importantes dilucidadas por esta teología recibieron atención e incluso algunos teólogos participaron de manera entusiasta en dicho proceso de cambio democrático y de orientación social.

La diferencia del nuevo milenio es que esta teología se posiciona como teología política, pero con tinte y rostro laical: los actores y gestores sociales son diversos —indígenas, mujeres, negritudes, campesinos, jóvenes, etc.—,

quienes por vez primera acceden a las instancias públicas de poder, al ámbito de lo político gubernamental. En ese momento, muchos líderes eclesiales otrora activos partícipes de movimientos sociales y de la teología latinoamericana de la liberación se comprometieron a fondo con las propuestas institucionales de los nuevos gobiernos.

Este momento se corresponde con una sensibilidad de cierta renovación —que no de protagonismo— de la teología latinoamericana de la liberación a nivel continental, que se hizo visible a partir de los temas que fueron trabajados recientemente en los dos últimos años en las instituciones cristianas de alcance continental. Así, puede referenciarse la IX Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en Porto Alegre, 2006; la V Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano en Aparecida, 2007; la V Asamblea del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) en Buenos Aires, 2007; y las oxigenantes y entusiastas visitas del papa Francisco a América Latina, desde que fuese elegido pontífice (Brasil, como primer viaje al exterior en el 2013; Ecuador, Bolivia, Paraguay y Cuba en el 2015; México en el 2016; Colombia en el 2017; Perú y Chile en el 2018). En estos importantes escenarios latinoamericanos tanto los líderes del episcopado latinoamericano como del ámbito ecuménico, retomaron temas que tienen un claro sello progresista y deberían a mediano plazo reinstalar algunas de las preocupaciones abandonadas en la conservadora década de los noventa. El documento económico preparatorio de Porto Alegre, resulta una muestra de ello:

La pobreza amenaza la vida y la dignidad humanas. No es un fin de los métodos y estructuras de creación de riqueza y de distribución de la riqueza en cada sociedad y en todo el mundo, pero es su resultado. Las desigualdades no aumentan por casualidad, sino por la manera en que los procesos económicos y políticos se estructuran y funcionan. La pobreza debilita lo más básico de la vida de billones de niños, mujeres y hombres a quienes se niegan no solo los beneficios de una riqueza creciente, sino incluso los beneficios del acceso a las necesidades básicas de la vida. El exceso de consumo y el superdesarrollo de un lado corresponden al hambre, la enfermedad y el sufrimiento en el otro. [...] Desde la perspectiva del concepto bíblico de la justicia y de la opción preferencial de Dios por los pobres, la desigualdad y la pobreza son un escándalo. [...] Jesús desafía a los ricos a compartir sus recursos con los pobres: les pide ir más

allá de lo que se practica hoy día como caridad. ‘Vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme’ (Lc 18,22). La justicia para los pobres es, por tanto, el criterio bíblico por el que puede ponerse a prueba cualquier sistema económico. Esta convicción de fe nos apela a actuar resueltamente para trabajar por un mundo libre de pobreza y desigualdad. (Consejo Mundial de Iglesias, 2006)

La teología latinoamericana de la liberación, que mínimamente se reactiva en esta nueva etapa, no es idéntica a la teología de los años sesenta, aun cuando su núcleo básico se mantenga. Ni tampoco la reanimación se dio ampliamente. Se trata de una teología cuya base socioeclesial ha sido diezmada y que no construyó los cimientos para un relevo generacional, dejando de tener una presencia y fuerza significativa en el continente.

Desde su surgimiento esta teología ha sido teología concreta, histórica y contextual y como tal hace parte de un contexto cambiante y de una historia latinoamericana que es variable. Muchas de las circunstancias históricas y de las condiciones sociopolíticas y religiosas del contexto que produjo ese discurso se han transformado. Otras, como la pobreza y la exclusión, que interpelan y provocan la reflexión teológica en el continente no han cambiado en absoluto, sino que se mantienen y aún se profundizan.

Uno de los grandes retos para esta corriente sería responder a los viejos y nuevos desafíos del momento presente, continuar reflexionando, reflejando y reelaborando la historia de la cual ella forma parte, sin perder su papel de fuerza teológica y religiosa eclesial, en su denuncia profética, pero articulándose a actores eclesiales plurales. Los temas y banderas de la responsabilidad social del Estado, la responsabilidad con la conservación de los ecosistemas que soportan la vida humana, la construcción de una nueva cultura democrática y ciudadana, el respeto a la diversidad cultural y la necesidad de construir nuevos patrones civilizatorios, han sido asumidos por nuevos y diversos actores eclesiales, no necesariamente vinculados a esta corriente. Se trata de temas relevantes para el actual contexto latinoamericano que exigen posicionamiento y acompañamiento teológico, y frente a los cuales la teología latinoamericana de la liberación tendría que potenciar su función primordial de suscitar esperanzas y provocar transformaciones, en una más orgánica articulación con la praxis eclesial.

La dignidad humana: deuda conceptual de la teología latinoamericana de la liberación

De manera conclusiva podemos afirmar que hoy en día se produce un lugar común y una complementariedad mutua en el acercamiento entre la corriente de la teología latinoamericana de la liberación y la tradición de los derechos humanos. Hemos analizado cómo esta teología negó en sus orígenes el discurso liberal de los derechos humanos, pero en su práctica llegó a asumir este discurso de manera concreta. Posteriormente se produce un avance en la línea de una síntesis y acercamiento entre las tradiciones de estos derechos en la reflexión latinoamericana, un camino sin duda, inacabado.

A partir de ese hecho fundamental, nos planteamos la necesidad de que esta teología ajuste su reflexión teórica para hacer coherentes teoría y praxis, para acortar las distancias entre: 1) lo que ella afirma —o niega— sobre las categorías, el marco conceptual y la fundamentación teórica de los derechos humanos; 2) lo que efectivamente piensa que tiene de valor y de potencial movilizador el discurso de los derechos humanos, y 3) la práctica concreta de afirmación, promoción y protección de los derechos en el continente:

Derechos humanos, si es que la expresión ‘derechos’ tiene el valor de normas jurídicas e instituciones, tiene que ver con prácticas sociales, no exclusiva ni principalmente con ideologías, o sea con maneras de mirar la sociedad o de hablar de ellas. *Es precisamente por esto que su desafío central es la distancia entre lo que se afirma, se piensa efectivamente y se realiza en relación con ellos.* (Gallardo, 2006, p. 113)

Ex profeso, no hemos asumido en este capítulo un análisis detallado de la praxis y la contribución social de las Iglesias y grupos eclesiales afines a la teología latinoamericana de la liberación, por los derechos humanos y a favor concretamente de los derechos de los pobres en Brasil, Chile, Bolivia o América Central. Esa contribución es innegable y por ello no nos detendremos allí. Aquello que se nos impone como inaplazable es el análisis del discurso de liberación en su relación con la praxis. Es decir, la perspectiva desde la cual se ven las acciones humanas que tienen determinadas intenciones y marcos teóricos, confrontadas con los resultados concretos y los contenidos de esa praxis y los presupuestos muchas veces no conscientes de quienes

realizan esa praxis. Por tanto, se trata del análisis de la coherencia teórica del paradigma y discurso liberacionista de los derechos humanos con su praxis.

Y en ese sentido, creemos firmemente que la teología latinoamericana de la liberación tiene una deuda aún pendiente. Porque la situación de los derechos humanos en América Latina ha continuado agravándose, según la evaluación de los propios organismos internacionales: se han producido avances importantes en derechos humanos con la superación de las dictaduras de seguridad nacional y la afirmación de las democracias a nivel continental; sin embargo, aún en la dimensión pragmática de los derechos humanos falta mucho por hacer en temas de positivación de los derechos, de justicia y reparación de las víctimas, en tanto el continente resulta la región de mayor inequidad y desigualdad económica del mundo. Y en ese sentido la teología latinoamericana de la liberación sigue teniendo hoy, con toda su experiencia acumulada, la responsabilidad y el desafío de continuar aportando teopráxicamente para el cumplimiento de los derechos económicos, políticos, sociales y culturales de nuestros pueblos.

Sobre estas bases conviene señalar que hay todavía un núcleo común que permite la complementariedad y la posibilidad de reconciliar las tradiciones —plurales— de la teología latinoamericana de la liberación y las tradiciones de los derechos humanos y que ese núcleo común es la categoría de *dignidad humana*. Consideramos que ambas tradiciones apuntan a la reivindicación práctica y real de la dignidad humana, que es el fundamento de ambas. Ese fundamento común ha ocupado el lugar central en ambas tradiciones, aunque el modo en que se enfatizaron diversas determinaciones de dicho marco común, señaló una diferencia importante. Lo que asociado al marco general discursivo de dichas tradiciones —socialista y liberal— no hizo posible un diálogo profundo de las dos tradiciones. Todo esto resulta comprensible si se toma en cuenta el contexto sociohistórico, teológico y político del conflicto social en la región. Pero el hecho de que los actores involucrados no buscaran los puentes de diálogo dado el contexto de polarización de conflictos, no significa que los elementos compartidos no existieran ni fueran importantes. La propia teología latinoamericana de la liberación mostró que no porque no se hable de algo e incluso se lo niegue, quiere decir que no se está reivindicando⁵⁴.

54 Así, por ejemplo, fueron develadas las teologías implícitas en los discursos económicos o políticos para poner en evidencia un conflicto, pero no se hizo el mismo ejercicio

Entonces, al afirmar que esta corriente de teología latinoamericana contribuyó a la lucha por la defensa de los derechos humanos de manera muy importante en todas las etapas de su desarrollo y que este movimiento puede ser analizado desde esta perspectiva como uno de los grandes movimientos que han contribuido al desarrollo de los derechos humanos en el tercer mundo, quiere decir al menos que:

- a. teóricamente es necesario escudriñar el vínculo sistemático-categorial que justifique lo anterior, siendo esta búsqueda justamente el propósito de la presente investigación, tal como lo expusimos en la introducción;
- b. se hace necesario incursionar y reflexionar no solo a partir del discurso mismo de la teología latinoamericana de la liberación, sino también de otras visiones críticas de los presupuestos de este discurso;
- c. tomando en cuenta que esta teología no avanzó a nivel conceptual en su reflexión sobre la tradición de derechos humanos, se impone recuperar la tradición de derechos humanos y reconciliar estas tradiciones no de manera ecléctica, pero sí redefinir qué líneas de desarrollo de la tradición de los derechos humanos no son presumiblemente —en el estado actual de la cuestión— asumibles por la teología latinoamericana de la liberación (el formalismo legalista, por ejemplo, entre otras);
- d. en ese sentido la categoría central que proponemos para ensamblar —como concepto bisagra— y articular sistemática y categorialmente estas tradiciones de manera más coherente es la dignidad humana;
- e. este concepto de dignidad humana también tiene que ser reconstruido —dado que existen diversas tradiciones—, en la búsqueda de una coherencia categorial con la tradición de la teología latinoamericana de la liberación;
- f. sin embargo, en líneas generales se tratará de un concepto de dignidad humana no unidimensional ni unilineal, sino mucho más diverso y plural, que ayude a esta teología a avanzar hacia un concepto más complejo, menos bipolar y dualista de dignidad humana, de liberación y de derechos humanos, pero que se enmarque dentro de lo que Hugo Asmmann llamó la posibilidad de que “haya vida antes de la muerte”,

para buscar los puentes y lugares de encuentro. El contexto general era de polarización del conflicto, no de la búsqueda de puentes y diálogos.

- es decir, que haya dignidad humana, que se produzca la humanización y dignificación de la vida, que haya una vida digna de ser vivida; y
- g. a partir del reconocimiento de sus vínculos comunes a nivel del fundamento, es decir, a partir de la dignidad humana, pudiera replantearse (desarrollarse, autocomprenderse y reposicionarse en el actual contexto) la teología latinoamericana de la liberación como una *teología por la dignidad de la vida humana* y por tanto, como una teología de los derechos humanos o como una teología fuertemente hermanada con la tradición de los derechos humanos.

Resulta evidente que el modo como en la teología latinoamericana de liberación se desarrolló la categoría de la dignidad humana fue en cierto modo análogo al modo como se tematizaron los derechos humanos. Por un lado, era claro que el fundamento de todo el pensamiento teológico se fundaba en la premisa teológica de que la dignidad de los seres humanos tenía su sustrato y fundamento en Dios mismo (*imago Dei*), una idea de larga tradición en el cristianismo. Por otro, esta teología encontraba dificultad en asimilar de manera acrítica la concepción iluminista e iusnaturalista occidental europea de la dignidad humana. Ambas tradiciones resultaban insuficientes a la hora de expresar la realidad de las mayorías pobres del tercer mundo.

Contrastados estos discursos de afirmación de la dignidad humana —como algo dado de suyo, como algo *de facto* y natural, aun cuando se tratase de dos “naturalismos” de corte distinto— con la realidad, se hacía evidente que tales discursos ocultaban la realidad de miseria, de deshumanización y de indignidad en que vivían las mayorías empobrecidas y excluidas de América Latina. Dicho ocultamiento, bien fuera producto de la ingenuidad, del formalismo, del idealismo o del instrumentalismo cínico orientado a legitimar o justificar el orden existente, debía ser confrontado con la realidad de miseria, de discriminación y de negación fáctica de la dignidad de millones de seres humanos por parte de un sistema basado en tan excelso principio. No se negaba, obviamente, dicho principio y fundamento. Se negaba su afirmación simple que enmudecía ante la realidad que cuestionaba dicha afirmación.

La teología latinoamericana de liberación señalaba que justamente la dignidad humana era la que se negaba en el sistema social capitalista, aquel que en las sociedades dependientes latinoamericanas, consagraba y reproducía la injusticia y la desigualdad como algo inevitable. La dignidad era algo por conquistar, por construir o por recuperar. Pero no era la realidad

más evidente o predominante. Todo lo contrario, lo que predominaba era su negación. Visibilizar y dar voz a los pobres, siempre vulnerados, invisibilizados y sin voz en la historia latinoamericana, promover su liberación era la tarea central de la teología de liberación. Una tarea teológica, que requería mediaciones sociopolíticas. Siendo esta la tarea central, es comprensible que dado el estado de cosas, afirmar la dignidad humana como dada o hecho contrafáctico, significaba negar la realidad y debilitar la misión fundamental de dicha teología.

Ubicada en esta encrucijada, esto es, el saber que el fundamento de sí misma era la afirmación de la dignidad humana, y al mismo tiempo tener que criticar como ideológica la afirmación de dicha dignidad como una condición natural del ser humano, la teología latinoamericana de la liberación enfrentada a muchas urgencias, no destinó significativos esfuerzos teóricos en dilucidar esta aparente aporía. Asumió un camino pragmático de acuerdo con el cual, tomó lugar central la dignidad humana como proyecto teológico, de un lado, y la crítica del orden social existente como negador de la dignidad humana de las mayorías, del otro. La dignidad humana, como categoría central de esta teología (y en general de todo movimiento emancipatorio) no se problematizó críticamente. Inclusive puede decirse que no existen muchos textos donde se evidencie una consciencia crítica de la problematicidad de dicha categoría en un paradigma de pensamiento como esta teología latinoamericana. Se trataba, como suele suceder con las ideas fundamentales aceptadas como obviedad por una determinada cultura, que no se problematizan.

Como ya se ha expuesto, ese conflicto, tensión o contradicción al interior del pensamiento teológico liberador sobre la dignidad humana, fue resuelto de manera pragmática pero no sistemática. Esta última carencia impide comprender ciertos procesos sociorreligiosos y debates realizados que fueron sobredimensionados o polarizados innecesariamente. De tal modo, sucedió con la idea de la dignidad humana algo similar a lo que sucedió con la idea de los derechos humanos. Justamente es la tradición del pensamiento occidental de los derechos humanos la que ubica a la dignidad humana como el fundamento último de dichos derechos, identifica a la dignidad humana como una condición propia del ser humano y como condición sin la cual todo el pensamiento de derechos humanos simplemente se derrumba.

De esto resulta que a la hora de revisar la relación entre la teología latinoamericana de la liberación y los derechos humanos, y de intentar construir

puentes categoriales entre dichas tradiciones, el análisis de la problemática generada alrededor de la dignidad humana es el primer paso a desarrollar. No es el único camino, pero es el camino escogido en el presente trabajo, pues es tomar de manera directa el examen del fundamento de dichas dos tradiciones para encontrar una explicación sistemática de las tensiones entre ambos discursos, así como encontrar los fundamentos comunes que hagan posible un diálogo sistemático productivo, complementario y mutuamente enriquecedor entre dichas tradiciones. Con lo avanzado en estos casi cincuenta años de experiencia y reflexión, puede decirse que existen las condiciones suficientes para desarrollar una concepción mucho más abierta, compleja y sólida de la dignidad humana y de los derechos humanos, que hagan posible un mejor y más productivo manejo de las contradicciones teológicas y sociales en las que se debaten a diario los de liberación y los movimientos eclesiales inspirados en esta teología.

La urgencia que imponen las demandas por garantizar los derechos humanos para las grandes mayorías de continente y las crisis sociales, económicas y ambientales actuales en América Latina, nos reafirman que una teología reconciliada y en diálogo con la problemática de los derechos humanos desde su argumentación a partir de la dignidad humana, harán de esta teología algo capaz de aportar al diálogo con los movimientos sociales, al reencuentro de las ideas libertarias latinoamericanas con los ideales de la democracia —sin restricciones o adjetivos—, a la potenciación del pluralismo político, la diversidad cultural, el respeto al disenso y a la diferencia, la necesidad de la articulación —y no oposición— entre relaciones mercantiles y Estado, entre sociedad civil y sociedad política, entre naturaleza y vida humana, entre subjetividad y mediaciones institucionales, entre subjetividad humana y ley, y a la urgencia de la colaboración Norte-Sur en la búsqueda de soluciones a las crisis globales que amenazan a todos.

CAPÍTULO 4

EL PRINCIPIUM DIGNITAS Y LOS DESAFÍOS A LA DIGNIFICACIÓN DE LA VIDA

169

“Nos enseñaron que el trabajo dignifica, pero en nuestro caso ha sido al revés: nosotras dignificamos el trabajo de limpieza que hacemos”.

Mujeres de la Cooperativa Autogestionaria de Servicios
de Limpieza – Cooplin (Barros, 2007).

En los dos primeros capítulos de esta investigación se desarrolló una reconstrucción de los conceptos de dignidad humana y de su fundamentación filosófica y teológica a partir de la recuperación de distintas perspectivas que se han desarrollado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y teológico occidentales. En tanto dichas perspectivas se plantean en el marco de sistemas y tradiciones de pensamiento, puede ubicarse en cada una de ellas una correspondencia entre las ideas de dignidad y su fundamentación. Así, por ejemplo, posiciones esencialistas se apoyan en fundamentaciones del tipo del *imago Dei*; posturas morales se apoyan en fundamentos bien de tipo eudemonista o rigorista; posturas como la kantiana se sostienen en una fundamentación trascendental de los presupuestos de la razón; otras como la hegeliana y marxiana en fundamentos historicistas; mientras que las posturas de tipo empirista buscan fundamentarse en un análisis de los presupuestos de la sociabilidad.

Al encontrar que la dignidad humana antes que una “esencia” es una autoafirmación humana y, que a su vez, es condición de posibilidad de la vida social en el mundo moderno, intentamos desarrollar la idea de la dignidad humana bajo la forma de un *principio*, lo cual nos permitió integrar en esta visión muchas más dimensiones de la vida humana tal y como el objeto mismo de análisis requiere.

A partir de esta incursión, definimos el *principium dignitas* en sus determinaciones más evidentes, lo que significa que la afirmación de la dignidad

humana en la actualidad y de cara a la situación concreta latinoamericana significa al menos afirmar que: 1) la vida de todo ser humano vale *en sí y por sí misma*; 2) es sagrada en el sentido de que reclama el absoluto respeto y su no instrumentalización; 3) exige la universal aplicación de estas dos distinciones para todo ser humano y en sus relaciones mutuas; 4) resulta un imperativo la protección y promoción especial de los seres humanos en condición de vulnerabilidad; 5) son justas y legítimas las luchas por el reconocimiento a la dignidad y por la dignificación de la vida; 6) es obligatoria la responsabilidad de las instituciones públicas en la protección de la dignidad de todos los miembros de la sociedad; 7) implica la corresponsabilidad compartida por el cuidado de la naturaleza, y 8) manifiesta la presencia-revelación de Dios en el reconocimiento de la realidad sagrada que es el ser humano (*res sacra homo*), así como en el carácter trascendente y a la vez de finitud de la vida humana.

Una concepción así, puede afirmar el valor intrínseco de toda persona con total independencia de sus condiciones humanas concretas —aquel carácter o dimensión de la dignidad que es quizás más apreciado, en sus vínculos con la autonomía y la libertad individual—, y al mismo tiempo integrar también aquellas dimensiones sociales, culturales y políticas fundamentales, ineludibles e intrínsecamente imbricadas en la afirmación de la dignidad humana (como el papel de las instituciones sociales y los poderes públicos o como las luchas de movimientos sociales plurales por el respeto a los derechos humanos, como se mostró en la crítica desde la teología latinoamericana de la liberación), así como incluir las relaciones de interdependencia del ser humano y la naturaleza que impactan también dicha afirmación, y la trascendencia y finitud de la vida humana que abre inevitablemente la dimensión utópica, religiosa y trascendental, presente en todas las culturas.

Vulnerabilidad y amenazas a la dignidad

Esta pesquisa sobre la dignidad humana ha partido de una constatación cierta: las permanentes amenazas y vulneraciones a la dignidad en las sociedades latinoamericanas. Estas amenazas y concretas condiciones de indignidad de la existencia, que forman parte de la *conditio socialitas* presente, son aquellas que Habermas denomina condición de “vulnerabilidad” y que aparece, siguiendo a este autor, como raíz común de la justicia y la solidaridad social.

Esta amenaza a la dignidad-vulnerabilidad social es la que se encuentra en la base de la exigencia de respeto y valía de la intangibilidad de cada individuo (*principio de justicia*) y la exigencia y reclamo de protección recíproca y preocupación por el bienestar del prójimo (*principio de solidaridad*). Desde el punto de vista teológico, la respuesta a dicha amenaza y vulnerabilidad resulta un imperativo del propio ser cristiano, de la teología y de las Iglesias.

En este sentido, la dimensión de amenaza a la dignidad-vulnerabilidad tiene un carácter fundante, en tanto es a partir de la sensibilidad y la indignación que ella provoca que somos interpelados, o en otras palabras, que nos *pre*-ocupamos y ocupamos por asumir la discusión teórica sobre la dignidad. Lo cual se podría entender también como su carácter hermenéutico y de transversalidad, en la medida en que desde las amenazas y violaciones a la dignidad interpretamos, discutimos y asumimos las diferentes posturas teóricas de conceptualización de la dignidad humana (*locus theologicus* de la discusión).

Por esta razón, no introducimos la cuestión de la dignidad humana, a diferencia de otros estudios⁵⁵, por un mero interés argumentativo y racional explícito de indagar argumentos objetivos sobre la vida del ser humano y su dignidad o valor intrínseco. Tampoco fuimos motivados por una preocupación teológica especulativa sobre la dimensión sagrada del ser humano, sino que esta preocupación partió de la dolorosa experiencia vivida por las comunidades y por quienes desde las tradiciones teológicas y eclesiales latinoamericanas acompañan sus luchas, como es la experiencia y el testimonio de una religiosa luchadora de los barrios pobres de Sao Paulo:

Como Jesús tenemos que ir a los hombres, los más profundamente sumergidos en las tinieblas de la muerte, para anunciarles el Sol de la Vida. Anunciarles que Dios cumple las promesas de liberar a los ciegos, a los cojos, a los presos, a los oprimidos [...]. En las calles, o debajo de los viaductos, se vive en la suciedad, expuestos al sol, a la lluvia, al frío, al viento. Por causa de eso, afloran en nosotros sentimientos de incapacidad y soledad. Es necesario poner el corazón

55 Véase así por ejemplo el texto filosófico inscrito en el debate bioético sobre el tema de F. Torralba (*¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Meter Singer, Hugo T. Engelhardt y John Harris*, 2005); donde se discuten e intentan superar conceptos metafísicos, teológicos, relacionales y empiristas sobre la persona y la dignidad.

en Dios y disponerse a enfrentar cualquier tiempo, sea en el sentido que fuera [...] ¡Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas! Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar a ese pueblo esclavizado. (G. Castelveccchi, citado en Mo Sung, 2007, p. 3)

Como este tipo de sensibilidades son las que predominan en la teología latinoamericana de la liberación, no se ha privilegiado la exploración del concepto de dignidad humana de forma exhaustiva y exclusiva desde las afirmaciones clásicas de la antropología teológica y filosófica, sino fundamentalmente desde la ética como “teología primera” (en paráfrasis y concordancia con la “filosofía primera” levinasiana). Lo que incluye una visión de fondo del ser humano, del significado de la vida humana, de la convivencia humana, de la visión del mundo (*Weltanschauung*) y de la historia, pero que se centra, sintetiza y condensa en el encuentro con el otro, en el “cara a cara”, de “la dignidad con la dignidad”. Se trata del encuentro entre dignidades que se reconocen entre sí como tales, en la experiencia que ocurre en muchas comunidades de América Latina y el Caribe, de personas en condiciones de marginalidad y vulnerabilidad social que en el encuentro con líderes eclesiales y defensores de derechos humanos se sienten reconocidas en su dignidad, visitadas por Dios en su gratuidad.

En *lato sensu*, no aparece la pregunta aquí de si la persona tiene una dignidad intrínseca o por qué tiene esa dignidad intrínseca, sino que se asume que el ser humano en tanto ser autorreflexivo, racional, libre y social es un ser dotado de esa dignidad intrínseca. En otras palabras, que esa dignidad es una característica ya absoluta e incondicional de todo ser humano, algo de lo que participamos por el simple hecho de ser humanos como afirmación de nuestra propia subjetividad y de nuestro ser en el mundo. Lo que implica aquella convicción de que la dignidad como *presupuesto contrafáctico* ya debe ser presupuesta, ya está dada con anterioridad e independiente de su reconocimiento social explícito. Esto apuntaría sin duda a la afirmación del reconocimiento universal de la dignidad humana, más allá de sus concreciones y formas “efectivas” de darse en el mundo social; pues la dignidad estaría formando parte de una *minima moralia* de la “experiencia” ética por su carácter irrefutable no falseable con hechos⁵⁶.

56 Véase Cortina (2000), cuarto capítulo.

El potencial emancipador de la dignidad humana

Por el hecho de que, atendiendo a un criterio hermenéutico latinoamericano, esta dignidad humana adquiere su especificidad *a posteriori*, a partir de las amenazas y violaciones a la dignidad, resulta indispensable afirmar con la misma fuerza, aquella dimensión de la dignidad humana como proyecto humano. La dignidad humana *se produce* —sea que se afirme o se niegue— dentro de las relaciones humanas y sociales, en contextos culturales y bajo condiciones sociohistóricas específicas. La historización (Ellacuría, 1990) de las formas concretas en que esta dignidad se ha producido o no a lo largo de la evolución de la especie humana, muestra no solo los evidentes avances en materia de dignificación de las condiciones de vida de la humanidad y el reconocimiento de la universal dignidad, sino también, y de manera mucho más llamativa y alarmante, los actos y estados de indignidad por los que ha transitado la humanidad identificados en la instrumentalización, la injusticia, el hambre, las guerras, la tortura, la privación de la libertad, la cosificación y humillación del hombre por el hombre. Efectivamente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) fue escrita desde una experiencia profunda e inmediata, humillante para el ser humano, tras la Primera y Segunda Guerras Mundiales. El segundo considerando del Preámbulo así lo afirma:

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias.
(Organización de las Naciones Unidas, 1948, Preámbulo)

En este sentido, la dignidad humana en tanto categoría, posee un potencial emancipador importante frente a los actos vejatorios contra la dignidad y resulta un recordatorio, una llamada de atención y una palabra denunciatoria y profética (Torrallba, 2005) de aquello que ya anteriormente con Höffe señalamos: “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).

Una vez recorrido este camino de la conceptualización de la dignidad humana, se impuso la no menos compleja aproximación histórica a la fundamentación de los discursos de la dignidad. Resulta obvio que conceptos fundamentales de las ciencias sociales como dignidad, libertad, justicia, equidad y solidaridad tienen una larga tradición filosófica en escuelas y tradiciones de pensamiento precisas y dentro de un mundo de ideas relativamente definido. Y la dignidad humana, que carga con el peso de una larga tradición, no constituye una excepción.

Sin embargo, al encontrarnos frente a tradiciones que intentan ofrecer fundamentos de un concepto o categoría tan primordial como es el de la dignidad humana, de nuevo nos sumergimos en estrategias de articulación de diversas escuelas, que nos conducen en la misma dirección hacia una visión de integración y complejidad. Con excepción de su fundamentación en la Antigüedad clásica —particularmente en las tradiciones aristotélicas y estoicas— en la que la dignidad del *anthropos* se fundamenta casi exclusivamente en un *ethos* clasista y jerárquico, dependiente del estatus social, de manera que unos individuos poseen mayor dignidad, talento, honorabilidad o méritos que otros, podemos encontrar en el resto de interpretaciones sobre la fundamentación de la dignidad humana suficientes denominadores comunes.

Así, por ejemplo, existe como pre-supuesto básico de todas ellas, una comprensión del ser humano y la persona como centro y lugar de los valores morales. O una aceptación de su universal expresión en todo ser humano, ya sea vía asunción de la persona como valor absoluto —*a priori* moral— o ya sea vía procesos civilizatorios que dinamizan esta aceptación universal. O también, una intelección de la dignidad derivada de la sustancialidad o esencialidad del ser humano. Esto se ve con especial énfasis en la cosmovisión bíblica —trabajada a partir de la teología del *imago Dei*— y en las tradiciones teológicas, como resulta el caso de la fundamentación tomista, argumentada desde la antropología teológica. En estas, el valor que el ser humano posee es un don conferido por Dios, que resulta o es derivado del propio ser esencial de la persona, aun cuando “proviene y se dirige a Dios, recibe de él y a él se abre” (Rahner, 2002, p. 248). Pero, de igual modo, en las fundamentaciones no teológicas —en las que la naturaleza suele tener el papel “donante de sentido” —, el ser racional (intelectual), dotado de potestad propia, con libre albedrío y capaz de discernir las leyes naturales y universales, resulta la clave de la excelsa dignidad del ser humano.

Como en su momento se explicitó, no se trata de haber pretendido la búsqueda ecléctica y el consenso conceptual y fundacional de la dignidad humana a toda costa, pero sí de mostrar los puntos de acercamiento y confluencias que pueden darse entre las distintas aproximaciones. Consideramos que todos estos aspectos y determinaciones conceptuales y fundacionales, propios de las tradiciones aquí exploradas, ayudarán a darle cada vez un mayor contenido y sustancialidad a la dignidad humana, ya no solo en el plano de la formulación teórica, sino especialmente a nivel del respeto práctico a la dignidad. Tal ha sido en definitiva la historia y evolución del concepto y de sus fundamentaciones, las cuales han atravesado los espectros semánticos más amplios, desde la honorabilidad y los méritos en sus usos premodernos, hasta la dignidad humana universalizada que corresponde a la persona como tal, en la Modernidad.

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

Avanzar hacia una concepción un poco más amplia de la dignidad humana y de su fundamentación no resuelve, de manera automática, una serie de problemas teórico-prácticos de gran envergadura que surgen de la propia práctica social de un humanismo que aspira a realizarse socialmente. Las tensiones que suelen darse en el momento en que intentamos hacer coincidir las exigencias y pretensiones provenientes del ámbito teórico con las facticidades de la práctica, nos muestran que la afirmación de la dignidad humana es un proceso práctico, histórico, social, conflictivo y nunca clausurado. Un proceso que debe ser resuelto en cada momento con nuevos y viejos recursos, ideas, métodos o procedimientos, los cuales una sociedad va aprendiendo y desarrollando. En la medida en que se trata de un caminar complejo, conflictivo y en el que se juegan intereses, surgen constantemente las tendencias a la unilateralización de los puntos de vista y a la polarización de los conflictos. En ese caminar se producen errores, éxitos y aprendizajes de diverso orden.

En el caso concreto de la teología latinoamericana de la liberación, evidentemente pareciera haber privilegiado algunas dimensiones de la dignidad humana referidas a la solidaridad, la justicia social y a los reclamos al Estado por la protección de la dignidad de los grupos sociales más débiles y empobrecidos. Ello en detrimento de otras dimensiones de la dignidad relativas a

los derechos y libertades individuales, así como a los procedimientos y dispositivos institucionales necesarios para el manejo de los conflictos sociales en el marco de los derechos de todos los miembros de la sociedad. Estos últimos aspectos los juzgó menos determinantes o no necesitados de una mayor profundización. Se trató, sin duda, de una jerarquización de esas dimensiones desde el grito de las víctimas y siendo consciente de que otras instancias, teologías e intereses jerarquizan igualmente otros elementos, en otro sentido.

Como consecuencia de ello, durante las primeras etapas de desarrollo de la teología latinoamericana de la liberación y hasta bien entrados los años ochenta del siglo pasado, su discurso teológico acerca de los derechos humanos desarrolló una confrontación polarizada con los discursos dominantes en las sociedades occidentales. Se trataba del conflicto no solo con el discurso “oficial” de los Estados, sino también con el discurso de la sociedad civil —incluido el académico e intelectual— especialmente en los países desarrollados, fuertemente permeados por el pensamiento ilustrado liberal. A nuestro juicio, tal conflicto polar e ideologizado resultaba comprensible, sin embargo, exagerado. Comprensible, en la medida en que respondía a un esquema de “retórica de liberación bipolar” y a un esquema “gnóstica o apocalípticamente unidireccionado por el mito subyacente de la gran contradicción, del enfrentamiento con el gran enemigo” (Assmann, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 146). Exagerado, porque la experiencia de más de cuarenta años de dictaduras militares en la región, crisis y derrumbe del socialismo soviético e imposición del orden neoliberal, ha permitido reconocer no solo los límites y negaciones de las instituciones modernas de corte liberal ilustrado, sino al mismo tiempo sus virtudes y conquistas, que no pueden ser minimizadas ni negadas por un proyecto de sociedad alternativo.

Este “enfrentamiento con el gran enemigo” en esta primera etapa de la teología latinoamericana de la liberación al que Assmann se refiere, se produjo en el marco de la Guerra Fría como eco de la polarización que predominó entre los llamados “Este” y “Oeste”, términos utilizados para referir a las sociedades socialistas y a las capitalistas desarrolladas, respectivamente. En el contexto de esta confrontación, el discurso occidental asumió como derechos humanos fundamentales los derechos del individuo y a la *libertad* individual como centro de su programa de derechos. Por su parte, las sociedades socialistas asumieron como derechos fundamentales los derechos colectivos y dentro de ellos los económicos y sociales, estableciendo la *igualdad* como su valor supremo.

En esta confrontación geopolítica, la mayoría de las sociedades del tercer mundo se encontraron escindidas. En la mayoría de los países latinoamericanos las clases gobernantes asumían la postura occidental de enfatizar como centro de un programa de derechos humanos los derechos individuales, poniendo especial atención en la libertad. Esta libertad era además entendida de manera funcional al sistema de libre empresa y libre mercado, asociado a la democracia liberal, como libertad de empresa, de organización política, de asociación y expresión, etc. Contrariamente a esto, los movimientos de oposición, los movimientos sociales y la intelectualidad crítica asumía los conceptos más afines a los discursos que intentaban representar a las sociedades y Estados socialistas, enfatizando en la justicia social, la igualdad, los derechos colectivos de las naciones y pueblos sometidos a dominación de potencias extranjeras, los derechos de los grupos sociales —las clases sociales, en la terminología epocal— como los trabajadores, los campesinos y los grupos sociales sometidos a la marginación, vulnerabilidad, empobrecimiento y exclusión.

La teología latinoamericana de la liberación, que tomó prestado del marxismo crítico sus principales fuentes de pensamiento social y político, reprodujo en su interior estos esquemas de confrontación y asumió su posición correspondiente, dentro de una lógica polarizada. Esta teología había mostrado una gran sabiduría en su tentativa incuestionable de negar la crítica marxista a la religión, mostrándose como síntesis peculiar entre la visión cristiana del Dios que se revela en la historia de la salvación y hace manifiesta su voluntad revelada en la tradición escrituraria (privilegiándose para este efecto la tradición del Éxodo), y la visión progresista de que el ser humano es el agente y artífice de ese proyecto de cambio en la historia, que se produce de forma inmanente, *ad intra* de la historia humana. En otros aspectos también esta teología logró mostrar una particularidad y especificidad distanciándose del marxismo, por ejemplo, en lo tocante al sujeto histórico de la liberación: frente al proletariado como agente principal de cambios o frente al individuo burgués del liberalismo, en el cristianismo de liberación el pobre es el sujeto de su propia liberación (Mo Sung, 2007). Sin embargo, en lo tocante a la discusión sobre derechos humanos, primó el paradigma y marco socioanalítico polarizado y reduccionista del marxismo⁵⁷.

57 El instrumental socioanalítico asumido por los teólogos de liberación, de fuerte inspiración marxista —más cercano e influenciado por las líneas del marxismo crítico

En el marco de esta confrontación, a la teología latinoamericana de la liberación le resultaba el discurso occidental de fuerte tradición liberal no solo insuficiente para responder a la pobreza y miseria de las mayorías, sino, también, fuertemente ideologizado y justificador de la iniquidad. Un artículo sobre el tema de *Las Iglesias y los derechos humanos en Centroamérica* expresa este estado de enfrentamiento y “sospecha ideológica” frente al discurso de los derechos humanos:

Paulatinamente los sectores dominantes se “apropiaron” del concepto [de derechos humanos] para usarlo en diversos proyectos políticos hegemónicos [...]. A partir de este momento se institucionaliza un marco jurídico sobre los derechos humanos correspondiente a intereses de clase dominantes y utilizando sus recursos ideológicos. Marco jurídico idealista que establece derechos sociales para la humanidad, pero sin atacar las causas que los violan. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de las Naciones Unidas no está exenta de esta contradicción, a pesar de la amplitud que le da al concepto de derechos humanos. (Sierra, 1990, p. 2)

Lo que resulta sumamente interesante, y que ya con anterioridad señalamos, es que los movimientos eclesiales que trabajaban por los derechos humanos y que eran afines a la teología latinoamericana de la liberación, en su práctica social y de necesaria respuesta a las demandas del momento no hicieron eco y rechazaron este discurso de “ideologización” de los derechos humanos.

Para estos actores eclesiales, movidos por su fe y compromiso solidario con los más discriminados y excluidos, la pregunta por el marco teórico ideologizado y sospechoso de los derechos humanos no es, ni nunca lo fue, la pregunta más decisiva, ni un límite a su trabajo pastoral solidario. Entre las comunidades, los actores y los sectores eclesiales populares comprometidos con los derechos humanos, el análisis crítico de los teólogos de la liberación sobre el origen liberal y los aspectos abstractos de los derechos

européo, como el de la Escuela de Frankfurt, y menos por las del marxismo soviético—, coadyuvó también a que la teología de liberación participara de esta polarización al lado de los marxistas ortodoxos, los movimientos sociales y las comunidades populares empobrecidas del continente.

humanos, no llegó a producir nunca una crisis existencial ni de sentido acerca del trabajo que realizaban en ese campo. La explicación más básica de estos actores por los derechos humanos era que Jesús no se detuvo en este tipo de disyuntivas, sino más bien actuó de acuerdo con las exigencias del momento⁵⁸. Para los activistas cristianos esta era una motivación central en su compromiso por los derechos humanos: el amor que se hace efectivo en la práctica de la misericordia y la compasión, la solidaridad incondicional con las víctimas, con las personas débiles, discriminadas, minusvaloradas, que todo orden social produce y reproduce. Tampoco exigieron estos actores una respuesta teológica cabal y coherente, porque quizás para ellos la teología no era su fuente de motivación desde la cual asumir la lucha por los derechos humanos:

La teología, como otras teorías filosóficas o sociales, puede hablar sobre y a favor de la lucha por los pobres y de los pobres, pero ella es siempre un discurso de un observador externo, en la perspectiva de una tercera persona. Otra teología le facilitaría la comprensión de su experiencia y angustia, no obstante la falta de esta no le inmoviliza ni le quita su fe. (Mo Sung, 2007, p. 12)

De forma general, la polarización discursiva que se estaba viviendo impactó fuertemente las posibilidades de diálogo teológico por parte de la teología latinoamericana de la liberación con posturas teológicas diferentes, provenientes de contextos menos dramáticos en términos de exclusión, y aún con teologías primermundistas críticas pero “no suficientemente” críticas a los

58 Algunas de las siguientes expresiones, según Oscar Sierra, permitieron definir o explicar en este campo el significado bíblico-teológico del trabajo por los derechos humanos en cuanto: 1) los derechos humanos son parte integral de la misión evangelizadora de la Iglesia; 2) el cristianismo ha enseñado que el derecho de Dios no es otro que el derecho del pobre; 3) el sujeto de la historia bíblica es el pobre y oprimido; 4) el pobre es el lugar privilegiado de la revelación de Dios; 5) defender los derechos humanos es hacer la justicia; 6) desde la lucha por los derechos humanos se puede comprender a Dios y corresponder a su Reino, y 7) el ser humano llega a sí mismo en la lucha por los derechos humanos, pues ponerse junto o delante de los pobres es el inicio de la humanización. Al lado de estas aseveraciones, las concepciones teóricas filosóficas y políticas de los derechos humanos resultaban irrelevantes, no así el campo más propio de lo jurídico y de la pedagogía en derechos humanos, donde adquirieron un gran relieve a nivel continental. Véanse al respecto documentos varios de Justicia y Paz en Colombia o Servicios Paz y Justicia (SERPAJ) de Uruguay.

ojos de los teólogos latinoamericanos. En los años setenta la confrontación alcanzó uno de sus mayores momentos y el tema explícito de debate fueron propiamente los derechos humanos, identificándose el discurso de derechos humanos como una nueva estrategia de dominación mundial.

Esta polarización no fue producida por la teología latinoamericana de la liberación. Se trató de una polarización propia de la época y propia también de nuestras sociedades latinoamericanas, en las que se había vivido una coyuntura muy especial de luchas revolucionarias y por el cambio social, precedidas a su vez por dictaduras militares inspiradas en la doctrina norteamericana de la seguridad nacional. Sociedades, además, con tradiciones de autoritarismo, caudillismo, elitismo y clasismo culturales, con amplio dominio de una cultura religiosa católica fuertemente conservadora e institucionalista, vivieron los años sesenta y setenta como una coyuntura en que se jugaba la sobrevivencia de una sociedad tradicional, de modo que, paralelamente, la reacción a toda crítica por la demanda de un nuevo orden social resultó ser extrema. La polarización fue el contexto.

Sin embargo, este tipo de polarización, a partir de la complejidad semántica y pragmática del concepto de dignidad humana, no resulta inevitable. Ella puede evitarse si se comprende el concepto en toda su complejidad e integralidad tomando en cuenta las reivindicaciones a la dignidad no solo desde las relaciones mutuas de los miembros de la comunidad, sino también desde las demandas particulares legítimas de individuos autónomos y libres —sean pobres o ricos, sin hogar o clase media acomodada—; visualizando o discerniendo otras vías de luchas contra las indignidades, tomando en cuenta, como diría Assmann:

La evolución y el comportamiento del animal humano, la emergencia de los campos semánticos, la unidad entre necesidades y deseos, la imprecisión y la complejidad intrínseca a cualquier fenómeno humano, la convivencia inevitable con teorías plurales sobre prácticamente todo lo que nos acerca. (Assmann, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 144)

Por otro lado, el ascenso de las dictaduras militares en los años setenta, especialmente en el Cono Sur, pero en general en Suramérica, cerró de tal manera todos los espacios de interlocución social con el Estado y las esferas constitucionales de legalidad pública, que las Iglesias tuvieron que desempeñar un

papel importante de intercesión por las víctimas, de búsqueda de información y de canalización y mediación con las estructuras de poder militarizadas. Esto acercó de manera práctica a los teólogos y comunidades eclesiales de base a los organismos de defensa de los derechos humanos, a las víctimas concretas y a las asociaciones y comunidades de familiares de víctimas de la represión militar. Del mismo modo, sirvió para ampliar las relaciones con sectores importantes de las sociedades del primer mundo solidarizadas con las luchas antidictatoriales y con importantes instituciones internacionales de solidaridad, permitió igualmente experimentar la importancia de los avances jurídicos internacionales en materia de derechos humanos, así como aquellos instrumentos constitucionales y legalidad nacional vigente, en los cuales tales luchas podían apoyarse.

El paso de un contexto de dominación de corte liberal, en el cual al menos eran respetados los derechos políticos ciudadanos mínimos y se admitía la libre expresión, la oposición y la construcción del movimiento y el tejido social, a un contexto de total cierre de los espacios de expresión política, de desapariciones y asesinatos, produjo muchos cambios en los modos de pensar en los distintos grupos de la sociedad. El cierre violento de los espacios de legalidad política, de los derechos fundamentales, la represión y el altísimo costo social y humano de dicho cierre dictatorial, puso en claro para la sociedad latinoamericana, las izquierdas y para la propia teología en América Latina, la importancia y centralidad de los derechos fundamentales básicos, de los derechos individuales, de los derechos políticos, de las libertades individuales, de la democracia liberal y del Estado de derecho, aún a pesar de todas sus insuficiencias e imperfecciones.

Puede decirse que este aprendizaje práctico fue muy importante para acercar la teología latinoamericana de la liberación a nuevos actores sociales, nuevas problemáticas y nuevos enfoques. El rechazo original a conceptos como los de democracia, libertad, sociedad civil, ciudadanía y derechos, fue dejado de lado poco a poco, al igual que fue sucediendo en la izquierda y en la intelectualidad crítica latinoamericana. La resistencia social a las dictaduras fue configurando nuevos movimientos sociales fuertemente reivindicadores de los derechos humanos, de las libertades más elementales y de la democracia participativa y ciudadana, que impactaron firmemente a las izquierdas latinoamericanas, tradicionalmente reacias a tales discursos generales, abstractos y universalistas, propios del liberalismo jurídico y político.

La caída del socialismo de los países del Este europeo colocó en evidencia los límites de ese proyecto social en su puesta en funcionamiento, esto es, en su existencia real. Y puso, por ende, en crisis el pensamiento asociado a dicho proyecto. Este fuerte golpe, simultáneo a la derrota electoral sandinista en Nicaragua, una revolución que como pocas había suscitado el apoyo incondicional y fervoroso de los teólogos de liberación, reforzó los procesos de maduración y transformación del pensamiento social y político que estaban en curso en nuestro continente. Se originaron, consolidaron y maduraron nuevos proyectos políticos que, sin perder su opción por los más empobrecidos y necesitados, hacían propios los proyectos de la democracia liberal, la libertad y los derechos humanos, sin estar desde el principio adjetivando, matizando, polarizando y oponiendo visiones, trabajando más en el sentido de profundizar y perfeccionar dichas instituciones, que en el sentido de condenarlas *a priori*.

Paralelamente, el surgimiento de nuevos movimientos sociales en el continente, gestados desde los años setenta pero ya socialmente posicionados en los años ochenta, como lo fueron los movimientos feministas, ecologistas, afroamericanos, decoloniales e interculturales, por solo mencionar algunos, y el renacimiento y fortalecimiento de los pueblos originarios indígenas y sus organizaciones, resultó ser otra contribución más a la necesidad de superación de los paradigmas de pensamiento social asumidos por la teología latinoamericana de la liberación en sus primeras etapas.

Resumiendo, este tipo de reducciones se hicieron presentes en esta teología latinoamericana principalmente a causa de los *contextos sociohistóricos y políticos* tan polarizados en los que se movió esta corriente. Profundizando en nuestro análisis de las categorías y ejes de reflexión sobre la dignidad, a un nivel mayor de complejidad es posible comprender que muchas veces aquello que es apreciado como un desencuentro “de principios”, resulta finalmente una postura apasionada propia de la praxis de actores sometidos a límites históricos.

Otra de las razones para dicha reducción se relaciona también con el contexto, pero esta vez ya no el contexto práctico y sociopolítico de la época, sino del tipo de *teorías sociales* en las que se apoyó la teología latinoamericana de la liberación para su análisis de la realidad latinoamericana, elaboradas en el marco de una polarización ideológica. Se trata de los límites del pensamiento crítico latinoamericano y de las diversas corrientes marxistas que lo alimentaron. Igualmente, tiene relación con un contexto de guerra fría, extendido al plano de las disputas teóricas de su época.

Del mismo modo ubicamos como motivo de este desencuentro de la teología latinoamericana de la liberación su toma de partido respecto a debates que han impactado al cristianismo a lo largo de la historia, al menos en dos temas fundamentales: 1) la relación entre horizontes utópicos —Reino de Dios— y los límites de la finitud y condición humana —realismo de lo posible y factibilidades históricas—, y 2) el conflicto entre libertad y ley (abordado fundamentalmente a partir de la literatura paulina) y sus corolarios respecto a una teoría de las instituciones. Lo que entendemos como una *debilidad en la comprensión de la relación entre utopía y realismo posible y del rol ambivalente de las instituciones en la vida social*. En este sentido, puede comprenderse no solo su sospecha sobre las instituciones existentes reproductoras de injusticia social, sino en general su aprensión frente a toda pretendida solución institucional a los problemas sociales, rasgo común en las tradiciones que la teología latinoamericana de la liberación confrontó. Ella construyó sus análisis de la realidad a partir de muy sólidos principios teológicos y ético-morales, acompañados de una teoría desarrollada en los campos socioeconómicos. Sin embargo, no contó con estudios igualmente consistentes o sistemáticos en el campo de la teoría política, de manera que interpretó a menudo la política a partir de la ética, o asumió de manera acrítica y a menudo ingenua los postulados políticos de las izquierdas latinoamericanas en sus diferentes versiones.

Finalmente, señalo aquellos motivos propiamente sociológicos. La teología latinoamericana de la liberación ha sido una corriente teológica minoritaria, de opción por los pobres y con un talante de transformación profunda de la sociedad y de la Iglesia, una Iglesia que se volvió mayormente conservadora y que tuvo fuertes lazos con el poder político y económico. Por ello, realizó su praxis en el campo de lo social, de la resistencia, de la oposición y no en los ámbitos institucionales, lo cual le imprimió un fuerte sesgo “movimientista”, con las implicaciones de experiencia y jerarquización de los componentes de la vida social que ello implica.

En la actualidad resulta absolutamente natural y obvio para los teólogos de liberación hablar de derechos humanos sin tener por ello que sentirse “avergonzados” de contemporizar con las ideologías matizadas y no suficientemente posicionadas de su tradicional opositor liberal o conservador. O sin tener que añadir algún calificativo o adjetivo de tales derechos en su comprensión “social”, que lo diferencie y señale en su uso “progresista”. Del mismo modo como se dice libertad o democracia o ciudadanía. No es interés de la presente investigación discutir si realmente estos conceptos y prácticas

sociales se encuentran atravesados indisolublemente por el contexto burgués en el cual surgen, o si contrariamente se trata de constructos sociales plenamente identificables con una visión integradora, plural y crítica de los derechos humanos. Únicamente trata de mostrar que el proceso práctico de integración y acompañamiento a los sectores más empobrecidos de la sociedad latinoamericana, el impacto de las dictaduras de seguridad nacional en el enfrentamiento con los aparatos coercitivos del Estado, el derrumbe del bloque socialista y el surgimiento de actores sociales con énfasis identitarios, coadyuvó indiscutiblemente a que se produjera un cambio de visión y de concepción sobre los derechos humanos y sus temas conexos. Pero, finalmente, también un cambio de estilo y procedimiento del diálogo o confrontación social y teológica.

Tampoco puede afirmarse que la teología latinoamericana de la liberación haya asumido el ideario liberal. Lo que sí se puede manifestar es que ha reconocido la importancia de las conquistas liberales y la necesidad de superarlas en una nueva cultura que logre realizar los anhelos sociales y humanistas con los que el liberalismo quedó en deuda. Así mismo, la postura crítica de esta teología frente a los socialismos realmente existentes la orienta a continuar su búsqueda de modelos de sociedades alternativas que avancen significativamente en resolver la deuda histórica con las mayorías empobrecidas del planeta, en los marcos de una democracia cada vez más completa, liberada de los autoritarismos y centralismos de los socialismos del siglo xx.

A partir de esta reflexión podemos preguntarnos: ¿es posible mantener la validez de la teología latinoamericana de la liberación en su vínculo con la tradición sobre los derechos humanos, más allá de las apuestas ético-prácticas? En otras palabras, ¿es posible construir o reconstruir un vínculo o puente sistemático, más allá de las posibilidades de una praxis siempre cambiante, que implica nuevos desafíos y tensiones? ¿Es posible mantener la imaginación y las energías utópicas y éticas, asumiendo al mismo tiempo los límites de la condición humana, la inevitable y necesaria, pero al mismo tiempo ambivalente dimensión institucional de la vida social? ¿Es posible aportar ideas e iniciativas sociales con vistas a enfrentar desafíos globales que afectan a todos los seres humanos —crisis ecológica, relaciones de convivencia golpeadas por la polarización de la sociedad y crisis de sentido— y al mismo tiempo reconocer y dar adecuado manejo a las insuperables contradicciones sociales siempre presentes en la historia? ¿Cómo responder a un determinado conflicto entre las aspiraciones y las mediaciones; entre una praxis

de liberación que hace uso del instrumental moral y jurídico de los derechos humanos y forma parte de un orden social identificado como “pecado estructural” y, por otro lado, un discurso teológico crítico de tal instrumental?

Nuestro intento de (re)pensar a estas y otras interrogantes nos guió hacia una nueva concepción del *principium dignitas*. No para “resolver” *a priori* las tensiones y conflictos objetivos, pero sí para cuestionar y replantear los esquemas dualistas y finalmente simplistas del conflicto y las tensiones sociales. Porque pueden entenderse las otras posiciones como legítimas, aunque parciales y fragmentarias, y entonces es posible tender puentes de diálogo y búsqueda de acuerdos y arribar al menos a consensos parciales. Ello implica cambiar paradigmas de conocimiento y de la acción social. Reconocer los límites de las teorías sociales, la imposibilidad de verdades definitivas y la necesidad de una búsqueda colectiva de certezas, o mejor, de propuestas, en medio de la pluralidad de perspectivas. En lo que sigue intentaremos ver con detalle algunos de estos desafíos planteados.

La dimensión pragmática del concepto dignidad humana

La dimensión pragmática⁵⁹ de los conceptos nos permite analizar la relación existente entre los contenidos semánticos de un discurso con su contexto práctico, en el interior del propio discurso y en relación con su contexto de referencia. El contenido discursivo que ya ha sido presentado se manifiesta aquí en el nivel concreto de las relaciones sociales e interpersonales en un orden social determinado. En otras palabras, esta dimensión pragmática

59 La dimensión pragmática es entendida aquí como una dimensión del lenguaje, y por tanto del discurso, con pretensión de sentido. Fue descubierta en las discusiones sobre el lenguaje de los siglos XIX y principios del XX, pero logró estatuto filosófico en la segunda mitad de este último siglo. Se refiere a la dimensión siempre presente en todo discurso de condiciones práctico-contextuales y trascendentales —en el sentido de condiciones de posibilidad— que deben ser integradas en la reflexión del discurso y evaluadas en su coherencia respecto a la semántica discursiva. Distingo, además, pragmática de praxis o práctica, en la medida en que estos últimos términos se sitúan en el ámbito de las interacciones sociales que no son solo comunicativas. Consultar al respecto los textos de J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*; J. Habermas, “¿Qué es pragmática universal?”, en *El discurso filosófico de la modernidad. Complementos y estudios previos*; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* (Tomo II).

resultaría el nivel concreto donde se cruzarían, por ejemplo, el plano de la formulación teórica de la dignidad humana y el de su respeto práctico.

Como ya hemos visto, entre estos dos planos no hay una relación causa y efecto. A la vez que resulta a todas luces evidente, por ejemplo, la aceptación de la idea de dignidad humana intransferible e inviolable en el plano jurídico y educativo, ello no se ha traducido en un respeto activo por la persona humana. No es necesario profundizar, por ejemplo, en los informes de Amnistía Internacional para el caso de Colombia, para percatarse de que no existe una correspondencia entre el respeto y afirmación práctica de la dignidad y el discurso retórico sobre este valor. Un discurso bien logrado, como el que aparece en la Constitución Política, no se corresponde con la dinámica violenta del país en el que se producen las mayores violaciones de los derechos humanos en el hemisferio:

La dignidad de la persona se funda en el hecho incontrovertible de que el ser humano es, en cuanto tal, único en relación con los otros seres vivos, dotado de la racionalidad como elemento propio, diferencial y específico, por lo cual excluye que se lo convierta en medio para lograr finalidades estatales o privadas, pues, como lo ha repetido la jurisprudencia, la persona es 'un fin en sí misma'. Pero, además, tal concepto, acogido por la Constitución, descarta toda actitud despectiva frente a sus necesidades corporales y espirituales, todas las cuales merecen atención en el Estado social de derecho, que reconoce en el ser humano la razón de su existencia y la base y justificación del sistema jurídico. (Corte Constitucional de Colombia, 1998)

Un ejemplo ilustrativo de aquello que se quiere tematizar en el presente acápite es un comentario a la Consulta Mundial sobre Derechos Humanos realizada por el Consejo Mundial de Iglesias en St. Pölten, Austria. Uno de los participantes se refiere al informe presentado sobre América del Sur en momentos de auge de los regímenes dictatoriales:

Era tal el grado de generalización y brutalidad de las agresiones a la integridad física y moral de los pueblos, que hablar de "violaciones a los derechos humanos" sonaba ridículo. Parecía que se hablaba de violaciones a un código legal o incluso moral, o de violaciones a una idea universalmente aceptada, y no dejaba ver o no resaltaba

de modo claro que se trataba de vidas humanas concretas destruidas, cuerpos mutilados, despojos concretos corporales y psicológicos que arruinaban la vida concreta de miles de seres humanos concretos con historias personales y comunitarias. Sonaba además como si se tratara de agresiones *ocasionales* a un orden normalmente respetado. Por tanto el *lenguaje apropiado* debía reflejar y revelar mejor esa dura realidad. Decir “derechos humanos” no era suficiente. (Estévez y Harper, 1978, p. 423)

Lo primero que llama la atención, ubicando el fragmento en su contexto, es que el autor del relato conoce el discurso de los derechos humanos y de la dignidad humana, los comparte y ha hecho de ellos parte del ideario de su propia existencia y proyecto de vida. Sin embargo, enfrentado a realidades concretas se encuentra con los límites de dicho discurso, para expresar la realidad de un contexto de brutalidad que supera el tono neutro de un discurso racional, universal y abstracto. Se enfrenta, entonces, a un conflicto pragmático con una semántica que comparte. Y este conflicto pragmático lo conduce a re-semantizar el discurso, sin negar la validez de la universalidad del discurso mismo, pero negando, eso sí, su suficiencia.

Cuando nos enfrentamos a un concepto complejo como el de dignidad humana, nos damos cuenta de que se producen conflictos en su interior producto de los grandes contrastes y pugnas entre los distintos lugares sociales y culturales en los que se enuncia tal discurso. Los actores enfatizan determinadas dimensiones de la dignidad (autonomía, respeto, protección, inviolabilidad, solidaridad, responsabilidad) y no basta con declarar o reconocer la dignidad universal, sino que es necesario pasar al campo práctico y del contexto para dirimir las disputas.

Cuando se habla desde una realidad concreta, la semántica se afecta. Del mismo modo, cuando se dialoga desconociendo el “lugar” desde el cual se habla se puede caer en generalizaciones superfluas o en contradicciones discursivas. Pues un discurso práctico, y especialmente práctico-moral, que no tome en cuenta la consideración de aspectos pragmáticos como son los usos del discurso y las condiciones pragmático-contextuales en que este entra en juego, puede caer en contradicción consigo mismo en lo que respecta a las finalidades que persigue. Por ello, desarrollar un discurso con pretensión de universalidad de los derechos humanos es apenas un primer paso, que debe constantemente verse confrontado-puesto

en duda-confirmado-enriquecido-renovado a partir de las realidades concretas y las demandas provenientes de los contextos particulares.

Esta dimensión pragmática también guarda relación con las manifestaciones particulares —individuales, interpersonales, familiares, grupales sociales— concretas de la dignidad desde la(s) subjetividad(es). La dignidad humana aparece aquí como ese deseo legítimo que anida en el corazón de todo ser humano y que es un principio recíproco necesario sin el cual se hace imposible la constitución de un orden social. Es decir, que se trata de un deseo humano y un arraigado sentimiento humano que deriva en postulado de la razón práctica. Y este es sin dudas un sentido fuerte del sabernos personas, sentirnos personas y ser, de hecho, personas.

Resumiendo, el discurso sobre la dignidad humana y los derechos humanos, aún el que hemos propuesto, no escapa a la complejidad y conflictividad del mundo social y, por lo tanto, resulta objeto de diferentes usos. En ese aspecto nos interesa, entonces, señalar lo siguiente: 1) algunas de las formas específicas como el discurso de la dignidad humana se posiciona en el mundo social o, en otras palabras, diversos usos sociales del concepto dignidad humana; 2) la manera como esos usos prácticos pueden ser atravesados-impactados-reinterpretados a la luz de una comprensión más compleja y dinámica de dignidad humana (*principio dignidad*); y 3) algunas de las implicaciones que ello tendría a partir de las demandas para una teología latinoamericana de la liberación “saludable, menos pesada y a la vez, socialmente más radical en la manera de pensar las esperanzas y las energías solidarias” (Assmann, en Tamayo y Bosch, 2001, p. 150). Tomando en cuenta estos intereses y líneas de análisis específicas, en lo que sigue intentaremos explorar tres temas que sin duda constituyen interpelaciones y desafíos que se presentan a la semántica conceptual de la dignidad humana, desde el horizonte que aquí denominamos pragmático.

La pregunta-sospecha por la universalidad

Cada cultura particular entiende y concretiza a su manera los ideales de dignidad humana, justicia social y libertad, entre otros. Esto tiene que ver con el hecho de que el respeto a la dignidad adquiere formas diversas y está indisolublemente ligado a las tradiciones religiosas y culturales, sistemas de valores, comprensiones cosmológicas y éticas, formas concretas materiales

de vida, etc., con las que interactúa y se retroalimenta constantemente. En ese sentido, como explicaría el pragmatista norteamericano Richard Rorty (1931-2007), quien interpreta la idea de la dignidad humana es una determinada comunidad —“un público”— y no una especie de realidad no humana, independiente de los distintos contextos. Tal comunidad o cultura particular es la que proporciona objetividad a la interpretación; resultando en esa medida, “el etnocentrismo es irrebasable” (Rorty, 2005, p. 27).

Sin embargo, por otro lado y más allá de las diferencias, es un hecho que todas las culturas y sociedades particulares comparten aspiraciones y preocupaciones comunes como son la exigencia universal de reconocimiento y valoración de los sujetos que conforman el cuerpo social y la universalidad de la indignación y protesta contra la reificación y explotación del ser humano. Probablemente aquello que varía de una cultura a otra, de una época a otra y de una sociedad o grupo social a otro, son las formas que adquiere esta indignación, los modos en que se expresa en sociedades concretas y los detalles de los derechos considerados como esenciales e inalienables. Pero en ninguna sociedad se encuentra ausente esta consciencia de dignidad (Papacchini, 1993, p. 25). Esta exigencia por el reconocimiento de la dignidad humana en el mundo contemporáneo significa un nivel de universalidad evidente que se requiere reforzar. Una vez reconocido y puesto en un lugar primordial este nivel de pretensión de universalidad del reconocimiento, se trata entonces de abordar aquellas cuestiones referidas a los contextos particulares y la manera como inciden en la universal aceptación de la dignidad humana.

Según Hugo Assmann, en cuanto principio abstracto la dignidad humana es un significante que se presta a muchos juegos de lenguaje, siendo utilizado en los espacios y manejos de poder, pero también en la mayoría de intentos de construir las alternativas. Ante este uso ambivalente del concepto, identificar el *contexto* a partir del cual se desarrolla una determinada reflexión y las preguntas que en ese contexto se formulan, podría ayudar a especificar el significado concreto de la semántica que se está utilizando en un momento dado (Assmann, 1991). Partir del contexto o lugar desde donde se reflexiona, sería, entonces, un primer criterio de discernimiento para evitar el uso abusivo o la ideologización del concepto de dignidad humana. Solo de este modo se pueden discernir los determinados usos y fines que persiguen los distintos contenidos discursivos que sobre la dignidad humana aparecen y funcionan en el mundo social. Existen tantos y tan diversos temas

y problemas alrededor de la dignidad y los derechos humanos, que la selección de ellos marca también, en cierta medida, el lugar y los motivos que ocupan y movilizan el discurso mismo.

En esta línea Assmann se pregunta: ¿cómo impactaría al universal concepto de dignidad humana que sostenemos el partir del reconocimiento de que casi dos tercios de la humanidad no son acogidos en las lógicas mercantiles imperantes en la sociedad actual? En otras palabras, ¿cómo afectaría a este concepto el reconocimiento de una exclusión presente en las sociedades contemporáneas, regidas por lógicas de instrumentalización y maximización de la ganancia, que amenaza las condiciones materiales de vida y de realización de sus derechos humanos? Probablemente, partir de este reconocimiento del reclamo por la dignidad exteriormente negada implique una exigencia mayor frente a los discursos universalistas abstractos de la dignidad humana y una búsqueda exhaustiva de sus determinaciones y su concreción.

Uno de los críticos al universalismo abstracto, Jürgen Moltmann, expresa a partir del siguiente razonamiento en su texto *Menschenwürde, Recht und Freiheit* lo que sería una “respuesta” a Assmann: “si todos no son libres entonces tampoco lo son los que ahora se dicen libres. Si todos no son libres, no lo es ninguno” (Moltmann, 1983, p. 11). Podríamos parafrasear este enfoque de Moltmann de la libertad para el caso de la dignidad humana en estos términos: “si todos no son reconocidos por la sociedad como humanamente dignos, entonces tampoco lo son lo que ahora son reconocidos como dignos. Si todos no son dignos, no lo es ninguno”. Para este autor, la libertad no es tanto un privilegio que se pueda regatear a los demás, cuanto la dignidad humana. Libertad es dignidad. Y no puede tenerse la propia libertad ni afirmarse la dignidad propia a costa de los demás, sino que se debe sostener y mantener en favor de los demás. De no ser así se destruiría la propia esencia de los conceptos de dignidad y libertad. Por ello, no existe mejor defensa de la propia libertad que la consiguiente liberación de quienes no son libres. Ni tampoco existe otra defensa de la propia dignidad humana que la consecuente estima y respeto de la dignidad de los demás. Estaríamos así frente a uno de los criterios para una universalización sociohistórica o socialmente historizada.

Moltmann critica a las sociedades de bienestar —el “indiferente” tercio restante de humanidad— preocupadas solo por mejorar sus niveles de vida, frente a tanta indignidad y falta de libertad de que son víctimas millones

de seres humanos en el mundo. Y plantea que no puede haber universalidad verdadera si no es concreta:

Un hombre, cuya dignidad humana sea despreciada, se ve destruido en su existencia. Una sociedad que no reconoce los derechos humanos como derechos fundamentales de todos sus ciudadanos, es una sociedad inhumana y, por ello, una sociedad intolerable. Una política que no se ha configurado según las normas de los derechos humanos fundamentales es una política inmoral y frecuentemente, incluso, asesina. (Moltmann, 1983, p. 13)

A partir de esto habría que afirmar que en un mundo donde las dos terceras partes de la humanidad viven en condiciones de precariedad, allí donde se respetan los derechos humanos y la dignidad humana, en rigor no se estarían garantizando los derechos “humanos” y respetando la dignidad “humana”, sino que se estarían garantizando derechos de ciudadanía de determinados ciudadanos, en determinadas naciones o para determinados grupos sociales. Pues la humanidad es una o no es.

El peligro que tendría este tipo de crítica a los universalismos abstractos, es que, en su afán de negación de los modelos “ideales” de humanidad y en el nivel de radicalidad y criticidad que manifiestan, terminan negando no solo a los universalismos abstractos a los que cuestionan, sino también, junto a estos, la posibilidad misma de principios éticos universales, lo que Enrique Dussel (1998) llama principios ético-material-universales (p. 2).

Lo que se señala como trasfondo en la lectura de sospecha frente al discurso universalista de los derechos humanos y la dignidad humana, es una crítica a aquella idea de “humanidad” subyacente en tales discursos político-jurídicos. En muchos de los discursos universalistas sobre la dignidad se da una tendencia a entender la “humanidad” como una particular abstracción de la proyección de sectores humanos “tipo”, los cuales condensan en sí un nivel de perfección de la condición humana, o a los que atribuyen elementos de perfectibilidad. Este tipo de humanidad no es otra que esa “especie de realidad no humana” desligada de los contextos, de la que habla Rorty (2005).

Pues en la manera como es expresado este universalismo, el ser humano —y la humanidad— resultan depositarias de determinados atributos (es igual, racional, libre, digna, propietaria), con entera independencia de las relaciones

sociohistóricas que lo constituyen. Sin embargo, es de sentido común reconocer que la igualdad de los seres humanos o la plenitud de su autonomía o el respeto a su dignidad no resisten ningún examen histórico. Los seres humanos son distintos en sus condiciones de vida humana concreta, empírica —por tanto, vida humana social, cultural, histórica, religiosa, de *cada* ser humano—. Igualdad implica entonces aquel concepto-valor de que sus diversidades no deben servir para discriminarlos o, lo que es lo mismo, que sus diversidades no deberían traducirse en dominaciones (Gallardo, 2000, p. 41). De cara a la crítica a este tipo de universalismo, adquiere relieve la posición posmoderna y pragmática *a la Rorty*, según la cual todo intento de universalizar pudiera convertirse en puro sofisma, dado que a lo más lejos que se puede llegar es a una conversación sobre los temas sin mayor pretensión de universalidad.

Jürgen Habermas llama a esta pretensión universalista que no toma en cuenta a los excluidos y sus reclamos de una dignidad negada, una “universalidad falsa”, la cual subyace a la contradicción de los discursos morales universalistas:

Para romper las cadenas de una universalidad falsa, esto es, de la universalidad simplemente supuesta de principios universalistas selectivamente escogidos, y aplicados de forma insensible al contexto, siempre fueron menester, y lo siguen siendo hoy, movimientos sociales y luchas políticas, a fin de que de esas experiencias dolorosas y del dolor de los humillados y ofendidos, de los heridos y destrozados, de ese dolor que ya no se puede reparar, aprendamos que en nombre del universalismo moral no puede excluirse a nadie, ni a las clases subprivilegiadas, ni a las naciones explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas. Quien en nombre del universalismo excluya al otro, un otro que tiene derecho a seguir siendo un extraño para su otro, está traicionando sus propias ideas. (Habermas, 2000, p. 43)

Sin embargo, esta exclusión de muchos —clases subprivilegiadas, naciones explotadas, mujeres domesticadas, minorías marginadas— no se produce en el discurso ético universalista de modo intencional. A nuestro modo de ver, las razones, tanto para la exigencia y la crítica a los conceptos universalistas que hacen abstracción de la realidad de estos grupos, como para la búsqueda de niveles de concreción, podrían desprenderse del hecho

de que un concepto de dignidad humana que deba ser universalmente eficaz, tendría que “pensar” un universalismo que no ha sido universalmente creado aún, y que en ningún caso puede ser reemplazado por una retórica abstracta de las personas dignas (Gallardo, 2000). Y ese es otro nivel de “realidad” que no podemos obviar. La imaginación de una pretensión de universalidad tal —de un universalismo efectivamente universal; de una universalidad verdadera—, tendrá que tener como horizonte utópico último a toda la humanidad y no solamente a aquellos grupos humanos y culturas incluidas.

Pero se tendrá igualmente que reconocer que sostener un nivel complejo de sociedad y una perspectiva más compleja del concepto de dignidad humana, pero también una visión más realista de la “aventura de la vida humana” (Assmann, 1991) implica, al menos: 1) entender que este horizonte de sentido se mueve en el nivel de lo utópico; 2) que ese nivel de lo utópico no es idéntico a aquella postura utopista, que se dirime en la lógica de una pretendida e ilusoria “perfectibilidad” del mundo y de la cual la teología tendría que distanciarse; y 3) tendrá que reconocer así mismo los innegables avances que la humanidad ha alcanzado en la legitimación de un reconocimiento de la dignidad universal de los seres humanos, y la necesidad de moverse mucho más desde el plano de la crítica al plano de la política y de la construcción social.

Una vez más nos encontramos aquí frente a la cuestión conflictiva de la dignidad humana. No es posible negar la comprensión y consecución de la dignidad en su carácter universal, es decir, la demanda universal por el reconocimiento y la valoración de los sujetos en su dignidad. Una renuncia tal nos llevaría al desvanecimiento del propio concepto analítico de dignidad humana, a la anomia social autodestructiva y a la debacle social, como ya hemos anteriormente argumentado a partir de Kant y Höffe.

Universalidad, utopías y utopismos

Hemos visto cómo en la base de la abstracción de la idea de la dignidad humana se encuentran aquellas concepciones de lo humano como proyección de un determinado modelo de comportamiento. Esta representación de lo humano resultaría en una especie de valor desde donde se juzga —o condena como “no humanos”— a quienes no encajen en ese imaginario.

Desde allí son representados los individuos —en su idealidad—, al margen y con total independencia de sus relaciones sociales.

La sospecha frente a la universalidad implica una búsqueda por superar estas concepciones, pero así mismo conlleva la urgencia por reivindicar el universalismo de una humanidad que, en una doble dimensión del reconocimiento mutuo entre sujetos, de la intersubjetivación y la autoconstitución en comunidad, condense compromisos por una libertad liberadora y una dignidad que dignifique.

No se puede ni se debe renunciar a postulados universales que no sean solo formales, sino que también tengan un contenido material y un carácter crítico. Enunciados como igualdad, dignidad y humanidad resultan movilизadores de la consciencia social y horizonte utópico desde el cual pensar y reinventar nuestras prácticas sociales. Atendiendo a este tema de la pregunta-sospecha por la validez universal de la dignidad humana, habría que reconocer, por ejemplo, que de todas las determinaciones presentadas sobre el carácter del concepto, la única que funciona en la práctica es la de la dignidad humana como presupuesto contrafáctico de la acción humana; con todo y la grandeza y penuria que una afirmación de este tipo merece. Grandeza, en cuanto potencialidad para el fortalecimiento, perfeccionamiento o mejoramiento de la realidad concreta de los derechos humanos. Pero igualmente, penuria, en cuanto la obligada afirmación de la “idealidad” y no facticidad de un reconocimiento de la dignidad inalienable de todos los seres humanos.

La dignidad humana debe ser universal, incluso si no hay un solo ejemplo que concretamente lo confirme. En otras palabras, la dignidad humana debe ser universal, incluso si se confirma que el conjunto de la humanidad en la práctica vive en condiciones de indignidad. Una afirmación categórica de este tipo nos lleva a plantearnos el tema de las utopías y los utopismos en el discurso teológico y filosófico moderno. Y en esta línea ponemos a discusión un texto de Moltmann que aparece en el artículo “*Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur*”:

La raíz y el lazo común de los diversos derechos humanos es la ‘dignidad humana’. Derechos humanos hay en plural, pero dignidad humana solo hay en singular. La dignidad humana es una e indivisible. No se da más o menos, sino solo por completo, o no se da en absoluto. Con ella se designa la cualidad del ser humano, como quiera que las diversas religiones y filosofías conciban su contenido.

La dignidad del hombre excluye en todo caso exponer al hombre a tratos que su ‘cualidad de sujeto’ cuestiona por principio (I. Kant). Puesto que la dignidad del hombre es una e indivisible, también los derechos del hombre son una totalidad y no pueden ser añadidos o sustraídos según convenga. (Moltmann, 1990, p. 313)

Aparece aquí no solo la connotación de la inclusión universal de todos los seres humanos en una lógica o dinámica de dignidad —connatural al concepto—, sino además la exigencia de su cumplimiento o realización plena en cada ser humano. Aspiración que se mueve sin duda en el terreno de las utopías.

Los derechos por definición exigen una utopía. Pero el utopismo es pensar que los derechos de todos y en toda su amplitud y dimensión (Moltmann) pudieran realizarse. Porque ahí aparece una tensión entre las aspiraciones utópicas que la idea de dignidad humana encierra y la finitud de la condición humana que significa la parcialidad de las acciones y la imperfección de las realizaciones humanas. Sin embargo, la dimensión utópica es necesaria para avanzar en la mejora de las condiciones de vida de los seres humanos concretos. Se impone, por lo tanto, una reflexión crítica de los horizontes utópicos, en el sentido kantiano, de reflexión sobre sus condiciones de posibilidad y límites, pero al mismo tiempo más allá de ello, de constitución de proyectos concretos de realización posible.

Hugo Assmann afirma que hoy más que nunca se hace necesario “corregir los sueños” y ubicarlos en su dimensión y alcance real y objetivo, al margen de los espejismos y evitando las posiciones neoapocalípticas y exasperadamente pesimistas de la sociedad, motivadas por una lectura fatalista y de horizontes cerrados. Pero nos dice también que “es necesario a la vez seguir soñando” (Assmann, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 143).

Leonardo Boff considera que la utopía de la fe bíblico-cristiana es que el ser humano tiene como destino el ser integrado en la propia historia divina, en la comunión de vida y de amor de Dios. Esta utopía implica enormes consecuencias sociales, culturales e institucionales, muchas de las cuales no son realizables. Pero afirma que este *reconocimiento de la imposibilidad de realizaciones plenas* en el mundo humano tiene importantísimas implicaciones sociales, que pueden contribuir a manejar de otra forma los propios conflictos sociales. Lo mismo sucede con los códigos modernos de los derechos humanos. Para Boff, ellos tienen como base una utopía antropológica.

Y entre la utopía y sus mediaciones hay siempre una distancia insuperable (Boff y Aldunate, 1992).

Entonces, la reflexión debe conducir a resignificar la relación entre utopías o sueños y aspiraciones humanas y sus posibilidades reales, es decir, a la reflexión sobre las utopías y las mediaciones sociales y culturales empleadas en la lucha por su realización, o más acertadamente, en la lucha que ellas inspiran. Boff (1992) se pregunta cuáles son aquellas mediaciones sociales que nuestras sociedades tienen para realizar lo más posible esas utopías modernas de los derechos humanos. Una de ellas es el Estado, encargado de velar por el respeto a los derechos y a la dignidad de todos los seres humanos. De allí se deriva la responsabilidad social del Estado. Esta conquista moderna no puede subestimarse —como lo pretendió, por ejemplo, el neoliberalismo— aún a pesar de que el Estado moderno no deja de ser, en una sociedad de clases, un Estado clasista orientado ante todo a la realización de los intereses de las clases dominantes y no de las mayorías. De esta forma, estas mediaciones no consiguen garantizar la observancia universal de los derechos, ni garantizar la inviolabilidad de la dignidad.

Pero de allí no se deriva la crítica absoluta al Estado y a sus instituciones, sino un cambio de perspectiva, pensando los derechos humanos a partir, ya no de la responsabilidad social del Estado, sino a partir de los pobres. Esto significa partir de los derechos de las mayorías marginalizadas, y de la dignidad humana desde quienes, primaria y mayoritariamente, son violados en su dignidad. Esta ubicación del problema parecería una parcialización de una cuestión universal. Pero para Boff no lo es. Es, a su entender, la única forma dentro de una sociedad desigual de instituir concretamente la universalidad de los derechos humanos:

La justicia es solamente universal para todos si comienza por ser una justicia de los últimos; el derecho es derecho de todos solamente cuando comienza a ser respetado en los que no tienen su derecho garantizado; la vida es garantizada a todos, únicamente cuando se inicia su promoción y defensa a partir de los forzados a morir antes de tiempo. (Boff y Aldunate, 1992, p. 94)

Sin embargo, no es suficiente este cambio de perspectiva, a pesar de lo sugere que ella parezca. De hecho, este es el cambio de perspectiva que asumió la teología latinoamericana de la liberación desde sus inicios. Desde

nuestro enfoque, hace falta en este cambio de perspectiva incluir el hecho de que pretender una sociedad sin clases se mueve también en el terreno de lo utópico. Es también una utopía.

Si esto es así, entonces es necesario desarrollar un discurso que además de hacer énfasis en el polo marginalizado, ofrezca mediaciones posibles en el interior de una realidad social clasista. De manera que, si bien es imposible realizar una sociedad sin clases y, por ende, un Estado no clasista, sí es posible interactuar dentro de esos límites, a fin de mejorar las condiciones de vida y posibilidades de las mayorías. Por lo tanto, se requiere un discurso propositivo sobre el Estado y el orden público-político. Esta es la importancia de una reflexión acerca de la democracia, como una de las mediaciones que pueden contribuir a enfrentar los dilemas planteados por la limitada universalidad de los discursos, de las instituciones y de las realidades sociales y culturales.

El carácter subjetivo de la dignidad humana: su potencial reivindicativo

Al finalizar el capítulo segundo, mostramos los límites de cualquier ejercicio de fundamentación y de determinación de la dignidad humana. Toda determinación choca siempre con el principio de autonomía y de libertad de la persona humana. Significa que, a pesar de todo avance racional en la definición de categorías y principios sociales de tipo moral, para su realización se ha de transitar por la *aceptación libre* por parte de los seres humanos para su puesta en práctica. Esta es una de las dimensiones que explican el carácter subjetivo implicado en el tema de la dignidad desde un punto de vista práctico.

Es la dimensión subjetiva la que origina el reclamo por el respeto a una dignidad que se considera violentada. Esto es, aquellos sentimientos y deseos que originan acciones que ponen la dignidad humana como tema de discernimiento. Resultan estas aproximaciones de suma importancia para llegar a enriquecer la comprensión misma de la dignidad humana, dado el elevado potencial de dichos sentimientos y deseos en los procesos de fortalecimiento, empoderamiento y dignificación de la existencia, más allá de los condicionantes sociales externos.

En ese sentido, es inevitable el paso por una decisión existencial del individuo o de los individuos. Es *el propio sujeto* quien define cuál es la dimensión

o don máspreciado de su existencia, y dónde están los límites inculdicables para la violación de eso que llamamos dignidad. De donde resulta un tema ético irrenunciabile: la dimensión última e individual del sujeto concreto, en la que se juega su más profundo anhelo y que no se encuentra limitado o predeterminado por las instituciones —la propia ética, los Estados o las Iglesias—. Esta dimensión subjetiva de la dignidad implica el derecho a ser personas, pero que va más allá del derecho y es anterior al derecho mismo: el sabernos personas, sentirnos personas y ser, de hecho, personas.

Este carácter fuertemente sentimental, emocional y subjetivo de la dignidad es otro desafío a su universalidad, pues cada ser humano lo experimenta de modo distinto. El jefe paternal y autocrático que se ve interpelado por subalternos que reclaman más democracia y participación en las decisiones, siente que en la nueva situación su propia dignidad ha sido mancillada, al no serle reconocida su preocupación por el bien de todos. Se siente mísero al querer ser tratado como un igual. Al mismo tiempo, los subordinados sienten que su lucha es una lucha por su dignidad de sujetos, que les ha sido negada en el proceso de toma de decisiones. Los reclamos de comunidades indígenas por su autonomía, son interpretados por las élites blancas y mestizas como atentados a la dignidad de la nación que tanto esfuerzo ha costado construir, y como atentados a la dignidad propia de quienes han trabajado por generaciones para construir dicha nación. Los reclamos de la mujer por su autonomía encuentran la feroz respuesta del varón patriarcal que ve su dignidad ofendida al no serle reconocido todo el esfuerzo que él ha invertido en ser un buen proveedor. La mayoría de las veces estos sentimientos no son racionalizados y muchas veces no son racionalizables, pues tienen orígenes muy profundos. Max Horkheimer describe en *Sociológica*:

Cuando conceptos como el de dignidad humana pusieron antaño en movimiento al pueblo, no buscaron amparo en la tradición ni invocaron un reino de valores separado de la razón científica, sino que se interpretaron a sí mismos como objetivamente verdaderos. (1966, p. 207)

Por otra parte, en ese sentir los seres humanos se juegan su propia identidad y existencia, resultando en una condición de la posibilidad misma de su sobrevivencia:

Como lo muestra Strawson [*Freedom and Resentment*], la misma idea de la dignidad humana está detrás de nuestras actitudes reactivas hacia otros —como resentimiento, indignación, etc.— que están en la base de las relaciones interpersonales. También la idea de tomar en cuenta las voliciones subyace a nuestra actitud frente a los juicios teóricos que se formulan, ya que en el proceso que conduce a esta formulación juegan un papel importante procesos de índole volitiva. Finalmente, nuestra concepción de nosotros mismos probablemente esté también asociada con una identificación con nuestros deseos y voliciones que no se da con otros rasgos humanos. Por lo tanto el abandono de este principio tan elemental [...] nos conduciría, si fuera llevado hasta sus últimas consecuencias, hacia el abismo de la existencia humana. (Nino, 1989, p. 286)

A continuación, y a manera de ilustración, mostramos tres casos concretos en los que se puede visualizar esta dinámica y lógica subjetiva de la dignidad humana. Ellos son: 1) el “grito” del movimiento zapatista en México (en su contenido político); 2) las mujeres de la Cooperativa Autogestionaria de Servicios de Limpieza – Cooplin en Costa Rica (en su variante sociolaboral), y 3) el caso del artista enano de París, Francia (contenido socioético).

En primer lugar, debemos tener presente las formas como se origina este proceso o movimiento en consonancia con lo que la teología latinoamericana de la liberación ha señalado como “el grito del sujeto”, el “clamor de la víctima” y el “ay”, como emergencia de un acontecimiento que irrumpe como indignación, que emerge independientemente de la racionalización del acto indignante, del grito o de la vindicación misma.

Se trata aquí de la indignación ética, que se manifiesta, por ejemplo, en el “basta ya” como grito de la dignidad y la rebeldía de los zapatistas, en un contexto en el que dignidad significa el rechazo a aceptar la humillación y la deshumanización:

Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no solo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: [...] y vimos, hermanos, *que era dignidad todo lo que teníamos*, y vimos que era grande la vergüenza

de haberla olvidado, y vimos que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y *volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón*, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y *nos llamaron otra vez a la dignidad*. (EZLN, 1994, p. 35; cursivas de la autora)

Las palabras de quienes, antes que actores políticos y sociales, se autoconsideran *dignos y autorreconocidos en su dignidad intrínseca*, revelan por sí mismas, y sin necesidad de mayor interpretación, el carácter fuertemente reivindicativo de una dignidad “que habita en el corazón” humano.

Un segundo componente de esta subjetividad es la relacionabilidad y circularidad entre lo dignificante y lo dignificado. Lo podemos expresar a través de un ejemplo del grupo de mujeres de Cooplin, quienes plantean una cuestión fundamental para la dignidad humana en relación con el trabajo: “Nos enseñaron que el trabajo dignifica la existencia, pero en nuestro caso ha sido al revés: nosotras hemos dignificado el trabajo de limpieza que hacemos” (Barros, 2007, p. 45).

En esta expresión se condensa el hecho ineludible de que el ser humano dignifica su propia existencia, se autoconstituye como digno —principio de subjetividad—, en la medida en que él y ellas mismas son los sujetos de su propia dignificación. Esa autocomprensión de la dignidad inherente en el ser humano es la que dignifica su entorno, sea este laboral o social.

En tercer lugar, y ampliamente conocido es el ejemplo que recoge Verspieren (2003, pp. 189-199), quien se refiere a cierto local de entretenimiento en París, donde se lanzaba a un enano por los aires como actividad de “ocio”, de tal modo que ganaba la competición quien conseguía lanzarlo más lejos. Lo que a todas luces vulneraba la dignidad de aquel hombre, quien era tratado como un objeto, como un instrumento de placer. El autor cuenta que después de varias denuncias de organizaciones humanitarias se prohibió el espectáculo, quedando la persona implicada sin empleo, quien interpretó la prohibición como un atentado contra su dignidad como artista. Gracias a esa tarea profesional él tenía empleo, podía alimentar a su familia y ahorrar para vacaciones. Lo indigno para él era que le quitasen el empleo sin darle otra alternativa. Autonomía del sujeto, libertad y autodeterminación están implicados en la idea de la dignidad. Lo que señala que la subjetividad interpretativa puede conducir a consecuencias incompatibles en el terreno de la praxis social.

Como puede verse a partir de estos ejemplos presentados someramente, se evidencia un conflicto entre la afirmación universal de la dignidad y el carácter concreto, diferenciado y particularizado que aparece en la vida cotidiana y en las luchas sociales. Nos preguntamos, entonces, si resulta posible la objetividad en tan compleja diversidad de experiencias, sentimientos e interpretaciones. Este conflicto entre universalidad y subjetividad puede considerarse desde distintas perspectivas.

Para Kant, por ejemplo, los sentimientos y lo empírico no tienen un carácter universal, como sí lo tendría en Spinoza, autor a partir del cual se podría vincular esta dignidad humana al *conatus*, como fuerza, *pathos*, que impulsa no solo a la sobrevivencia, sino también al reclamo por el reconocimiento, por la vía de la experiencia de determinadas urgencias. Así se pueden entender sociológicamente aquellos movimientos sociales y de defensa de los derechos humanos que cuando hablan de la dignidad humana le imprimen emocionalidad y fuerza subjetiva a su discurso. A partir de eso se disciernen las posiciones muchas veces apasionadas de estos grupos y sus interlocutores. Tendríamos paralelamente que preguntarnos cuál sería el criterio de verdad sobre ese sentimiento subjetivo, pero en cualquier caso toda lucha por el reconocimiento de una *determinada* vindicación o lucha vindicativa tiene que lograr que la sociedad acepte como válida tal lucha o vindicación. Es decir, tiene que lograr la validación objetiva de lo que era apenas un sentimiento subjetivo, bajo la consideración de que, para quien lucha, ese sentimiento subjetivo nunca tuvo tal carácter.

A todo este proceso Hegel le pone dinamismo, expresándolo fenomenológicamente en nociones como lo “autoconstitutivo” (onto/filogenético) en la experiencia del *dasein* (ser-ahí). De este modo se reivindica lo “constitutivo-histórico-telúrico”. Aquello que primero se siente, se vive, se experimenta. Y en esto resulta importante valorar que la dignidad humana no es *primeramente* un argumento de la ley moral, ni ella se explica *primeramente* por unos determinados valores o principios morales —la tradición, Dios o la ley moral—. Porque al ser vulnerados o agredidos en nuestra dignidad no lo racionalizamos primero y después lo experimentamos, sino que ocurre a la inversa.

La constitución de los sentimientos morales humanos es un proceso tanto ontogenético como filogenético. Así como cada biografía humana puede verse como una saga de la dignidad y de los sentimientos de dignidad y autoestima contruidos en el tiempo, y como una saga no lineal y acumulativa,

sino compleja en todos los sentidos, así mismo puede verse un proceso análogo en los grupos sociales, las culturas y, finalmente, la humanidad entera. Dominaciones, colonizaciones y discriminaciones consideradas habituales, naturales o merecidas en otras épocas, despiertan hoy en día rechazo universal. Dominaciones y discriminaciones consideradas habituales para determinadas generaciones dentro de una misma cultura, suscitan el rechazo absoluto en nuevas generaciones. Dominaciones y discriminaciones que una persona aceptó o tuvo que aceptar en determinadas épocas de su vida se vuelven absolutamente intolerables en otras. En realidad, la dignidad humana es un *proceso vital* de los seres humanos, los grupos, las naciones y las culturas. El ser humano experimenta individualmente y socialmente los cambios de sus límites, de lo que para sí considera inviolable, sagrado y absoluto.

Podríamos decir que en una sociedad humana lo subjetivo, relevante socialmente, debe validarse a través de procesos, procedimientos, instituciones de carácter social. Dicho conflicto entre subjetividad y objetividad social o “universalidad” socialmente reconocida, es justamente el punto de partida de las luchas por el reconocimiento, por la readecuación de valores preexistentes, por la reconstrucción de los consensos sociales, y por la lenta, contradictoria y muchas veces subterránea, transformación de las culturas. Al igual que en el tema de la universalidad anteriormente desarrollado, esta tensión entre universalidad y subjetividad nos conduce al tema de las mediaciones que una sociedad establece para dirimir sus diferencias, sus conflictos y la diversidad de las exigencias.

El paso a este otro campo de la reflexión, implica que, de antemano, los sentimientos a partir de los cuales se levantan demandas vindicativas por la dignidad, sean considerados *en principio* todos ellos —individual o grupalmente— legítimos, independientemente de su contenido, entendiendo tales sentimientos como genuinos y no simulados. Es decir, no puede dudarse *a priori* de la legitimidad de tales sentimientos, ni subestimarlos o declararlos asunto privado. En segundo lugar, se presupone que toda demanda, considerada en principio legítima desde el punto de vista de sus portadores, necesita para su reconocimiento, es decir para su legitimidad social, de procesos y procedimientos establecidos que no parten de los afectados, sino que rigen para el conjunto de la sociedad. Por lo tanto, el reconocimiento universal de lo particularmente dado por legítimo, necesita un proceso social en el cual la parte afectada constituye una parte del proceso. Esto nos conduce a superar esa dicotomía inicial y redirigir la reflexión hacia

el tema de las mediaciones que una sociedad va estableciendo para dirimir estos desafíos.

Uso ideológico del concepto dignidad humana y dignificación de la vida

En el ambiente teológico latinoamericano se viene enfatizando la necesidad de someter el discurso de la dignidad humana a criterios de verificación, con el fin de contrarrestar el uso ideológico de ese discurso. En el contexto latinoamericano se entiende como “uso ideológico” la utilización que las oligarquías nacionales y los grupos de poder han hecho del pensamiento liberal europeo, tanto en su vertiente emancipatoria como conservadora, para legitimar su dominio y caracterizar la sociedad realmente existente a partir de sus declaraciones formales, su retórica y su vivencia particular de clase, sin tomar en cuenta la situación real de todos los sectores de la sociedad⁶⁰.

Este uso ideológico se manifiesta, además, en el sentido de ocultamientos, enmascaramientos y distorsiones de que es objeto el concepto de dignidad humana y en general el campo de las ideas morales y sociopolíticas en América Latina. En una sociedad como la latinoamericana se han legitimado a lo largo de la historia la conquista, la colonización y casi aniquilamiento de los pueblos originarios, la dominación de poblaciones afrodescendientes y campesinos, y la exclusión de sectores sociales diversos, a partir de los más altos conceptos del ideario y la sociedad europea, basados en la defensa del orden, la libertad y la propiedad.

De este hecho tomó consciencia la teología latinoamericana de la liberación al percatarse que ella misma —la propia teología—, en un proceso de distorsión del pensamiento teológico productor de violencia, era un instrumento

60 El *uso ideológico* es entendido aquí como la ideologización que puede sufrir un determinado pensamiento o realidad social, tomando como referencia el sentido peyorativo del concepto de ideología, cuyos primeros usos aparecen ya en los ideólogos franceses. Según esto, el pensamiento ideológico es un pensamiento comprometido que explica la sociedad como totalidad y esconde su anexión a una determinada doctrina y orden social. Con ello, la ideología —*falsa consciencia* en Marx—, se convierte en justificaciones, que más que describir la realidad social, expresan ciertas ideas supuestas como verdaderas, pero que reflejan los intereses de una clase social o sociedad (Ferrater Mora, 1998).

más de legitimación del orden dominante. En su búsqueda de unos criterios de verificación y de esa nueva semántica no ideologizada de la dignidad, las corrientes teológicas críticas del pensamiento latinoamericano llegaron a la convicción de que en sociedades con altos grados de estratificación, desigualdad, injusticia social y polarización política como las latinoamericanas, los discursos sociales necesariamente se escindían y era necesario tomar una opción al respecto. La teología latinoamericana de la liberación optó por los discursos que representaban a las mayorías de la población y ello como opción teológica, ética, pero también epistemológica. En este sentido, a la hora de analizar y estructurar cualquier discurso, se impone partir siempre de la pregunta-sospecha por si tal discurso refleja o es representativo de la realidad de las mayorías pobres del continente o si, por el contrario, refleja la realidad de las minorías incluidas en el sistema social (grupos dominantes, clases medias, sectores intelectuales, etc.).

Cualquier enfoque alternativo sobre los derechos humanos y, por ende, con pretensión desideologizada sobre los derechos y la dignidad humana, tiene que romper necesariamente con la indistinción y el relativismo conceptual. Así, por ejemplo, romper con aquella indistinción clásica en la ideología jurídica liberal que parte de considerar que todos los derechos son igualmente importantes, dado que cuando se afecta a uno de ellos, todos quedan afectados por igual —indistinción que parte de la igualdad clásica ante la ley de todos los seres humanos—. Únicamente la priorización o jerarquización axiológica de aquellos derechos que —en cuanto derechos garantizados y no simples ideales— afectan más directamente la integridad de la vida y los medios de vida —integridad física, alimentación, salud, vivienda, educación— y la supeditación de los demás derechos a la preservación prioritaria de estos, hacen posible una definición histórica de las bases del concepto de “libertad”.

En esta línea se plantea la necesidad de que cualquier jerarquización de los derechos humanos sea interpretada y vivida, mucho más que antes, como la definición e instrumentalización de los verdaderos derechos con clara inclinación en favor de los derechos de los pobres. En otras palabras, que la jerarquización sea interpretada a partir de la “objetividad de posición” apuntada por Amartya Sen (2010). Si atendemos a esta necesaria jerarquización histórico-contextual tendremos que aceptar con Ellacuría (1990) que esto se refiere al menos a dos situaciones: 1) una posible escala ideal de derechos como valores, y 2) al ejercicio efectivo de estos derechos por minorías o mayorías. Pudiera ser que no se diesen las condiciones reales para

el disfrute de todos los derechos por todos o la mayoría de las personas. Sin embargo, ya hemos insistido en que lo que de hecho se da es que el disfrute de unos derechos no fundamentales por unos pocos se constituye, por lo menos en una condición real para que la mayor parte se vea desprovista o privada de sus derechos fundamentales.

Existe, por tanto, una interrelación dialéctica del *abuso* de unos pocos y el *no uso* de otros, tal como lo demuestra Ignacio Ellacuría (1990) en su clásica propuesta de historización de los derechos humanos:

No podrían los pocos (grupos o países) disfrutar de lo que consideraran sus derechos, si no fuera por la violación o la omisión de esos mismos derechos en el resto de la humanidad. Solo cuando se acepte esto, se comprenderá la obligación de los pocos a resarcir el mal hecho a los muchos y la justicia fundamental al exigir lo que realmente les es debido. No puede darse la muerte de muchos para que unos tengan más vida; no puede darse la opresión de la mayoría para que una minoría goce de libertad. Todavía no se ha llegado al estadio histórico en el cual la libertad de unos pocos no este fundada en la negación de la libertad de muchos. (p. 594)

Lo anterior muestra la inevitabilidad y obviedad de un mundo en el límite de lo alcanzable, dado que los estándares de vida del primer mundo no resultan universalizables.

En resumen, hablar de dignidad de la vida y de derechos humanos significa describir lo que ocurre con los seres humanos concretos, vistos como seres humanos naturales, corporales y necesitados, bajo el impacto de las lógicas del sistema económico y político. Hablar de estos derechos humanos significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema que se desarrolla según unas leyes propias que pasan por encima de los seres humanos:

Frente a la sociedad occidental, tenemos que recuperar algo muy simple que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del hombre de poder vivir dignamente. Poder comer, tener una casa, tener educación y salud y eso en una sociedad que permita asegurar tales elementos a largo plazo, por tanto, sin destruir la naturaleza misma. Cualquier respeto del hombre empieza por allí.

[...] La sociedad occidental habla siempre de un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el hombre concreto tiene que ser destruido. Que el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad o democracia, que construya el comunismo, son tales fines en nombre de los cuales se han borrado los derechos más simples del hombre concreto. Desde la perspectiva de estos pretendidos valores, esos derechos parecen simplemente fines mediocres, metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad. De lo que se trata es de arraigarlos en lo simple e inmediato, que es el derecho de todos los hombres a poder vivir. Estos fines tienen que ser mediatizados por esta condición central. (Hinkelammert, 1989, p. 12)

Es en esta misma línea el teólogo brasileño Hugo Assmann (1991) se pregunta:

¿Qué razón hay para afirmar que la pura lógica económica es insensible, en su núcleo de criterios, a la solidaridad y, por tanto, a la dignidad humana? Al no considerar al ser humano como un ser con necesidades, eliminó también cualquier designación de un límite, inferior pero flexible, de lo que podríamos llamar un mínimo vital, cuya obtención, debiendo estar asegurada para todos, pudiese dar un contenido concreto mínimo al concepto de dignidad humana inviolable. Es la necesidad de caracterizar ese derecho de todos a la vida y a la alegría de vivir a lo que alude la doctrina cristiana, que felizmente vuelve a ser enfatizada, de designación de los bienes para el beneficio de todos. Imagino que debemos empezar en este camino para resemantizar el concepto de dignidad humana. (p. 14)

Aparentemente, y desde el punto de vista de la dimensión pragmática de la dignidad humana, podría decirse aquí que estos autores nos enfrentan a las determinaciones últimas concretas de la dignidad y los derechos humanos, que nos remiten a la propia manera de vivir la vida misma. Estas determinaciones materiales y concretas las contraponen a los discursos sobre los fines y los sagrados valores que la sociedad proclama. En otras palabras, resaltan que el valor en sí mismo del ser humano, su no instrumentalización con carácter absoluto y extensivo a todos los seres humanos y el ser sujeto de luchas de dignificación de la existencia, encuentran su nivel de concreción práctica

más simple e inmediata, en que todos los seres humanos puedan vivir en un mundo donde todos quepan.

En el mismo sentido afirma Leonardo Boff (2003):

La vida es algo inmediato y al mismo tiempo último. Todo lo que vive se mueve a partir de dentro y constituye una realidad abierta hacia fuera. La vida se estructura en simbiosis con el medio del que extrae los elementos esenciales para sostenerse y reproducirse. Se constata en ella un diálogo permanente con el medio ambiente, acoge, crea continuamente, se auto-organiza, controla y sintetiza todos los datos asimilados. Es la vida como *autopoiesis* (autocreación y auto-organización) de la propia materia. [...] La vida siempre constituye una totalidad orgánica. No existe en ella seriación, como en una máquina donde sabemos de antemano qué va a pasar. Con la vida no sucede eso, siempre surge lo nuevo y lo sorprendente. Siempre hay que hacer la síntesis, nunca viene simplemente dada. La vida humana construye un mundo, una biosfera, proyecta un sentido y apunta hacia un propósito en permanente apertura. Así pues, la dignidad humana radica en su creatividad. El ser humano crea el sentido de sí mismo, confiere una dirección al mundo, moldea a su modo el ambiente circundante natural o social. La creatividad es otro nombre para la libertad. La libertad es la capacidad de construirse a sí mismo y a su universo de significaciones en continuo diálogo-interacción con el medio ambiente y con los otros. (Boff, 2003, pp. 82-84)

La dignidad para estos autores no aparece como algo socialmente dado, sino algo por realizar, por conquistar. Tampoco se pierde —en el sentido individual—; es aplastada, negada por otros en la sociedad. Dignidad no es un atributo moral —dignidad como sinónimo de “humanidad” en sentido metafísico, en su espiritualización—; dignidad es ante todo en América Latina poder vivir y, en segundo lugar, poder desplegar una potencialidad humana (material, cultural, política, espiritual) en condiciones básicas.

Cuando se habla de una “vida digna” para todos, eso incluye condiciones básicas de posibilidad de reproducción de la vida humana, de condiciones que *dignifican* la vida. No se tiene una vida digna cuando se está siendo asasinado, cuando niños y niñas son violados, cuando se llama “desechables” a los habitantes de la calle y los ancianos están sin protección. Por eso hablamos

de la necesidad de “dignificar” la vida, pues los sujetos negados, en cuanto excluidos de la dinámica social, en cuanto invisibilizados en las políticas públicas estatales, sienten que su dignidad humana está siendo violada y claman por una dignificación. Hablar de ser dueño, de poseer una dignidad, remite a un sentido abstracto —como atributo, desde un deber ser—, porque en la realidad concreta de América Latina muchos sujetos están siendo excluidos, negándoseles la posibilidad de vivir. El poder vivir y la vida misma aparecen como base, fundamento para la realización de la dignidad, en cuanto que si no hay vida y condiciones básicas para la reproducción de la vida, no se realiza la dignidad.

Boff (2003) nos propone una forma novedosa de entender la liberación dentro de la teología latinoamericana y, podemos decir, también de entender la dignidad humana. Pues liberación significa dignificación de la vida y de los seres humanos todos; liberación como proceso que se da en la cotidianidad, que se realiza en prácticas concretas de transformación. Liberación que se da en el ser humano frente a estructuras —instituciones, normas, tradiciones— que le oprimen. Liberación que se manifiesta, y de hecho se produce ya, en la rebeldía del ser humano que no se conforma con un sistema que le excluye y lucha. Se trata de dar continuidad a la liberación en las tareas puntuales de transformación social.

El sistema actual habla de facticidades y declara imposible, inviable, la liberación. Pero con ello esconde, invisibiliza que hay tareas de liberación, de transformación que se están dando ya y que se deben seguir dando. La teología latinoamericana de la liberación en sus orígenes respondió a un proceso de cambio social y aún revolucionario que se estaba dando en el continente, y por ello algunos desarrollos que se dieron en esta teología respondían o se adecuaban a su momento. Pero el hecho de que sea inviable en la actualidad el cambio más estructural, no resta valor y legitimidad a las tareas necesarias de liberación que se dan en las transformaciones puntuales: transformaciones de la cotidianidad, de la comunidad, de la institucionalidad y de las propias relaciones políticas.

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

Una vez presentados algunos de los grandes desafíos que se nos plantean en el campo de la afirmación de la dignidad humana, podemos ver que todos

ellos nos remiten de un modo u otro al tema de las mediaciones sociales —valores, procesos, procedimientos, normas, leyes— que hacen posible enfrentar las tensiones que inevitablemente se presentan en el campo de las luchas por la dignidad, y dar respuesta práctica a los límites que cualquier concepto de la dignidad humana enfrenta.

Con ello queremos decir que muchas de estas tensiones y contradicciones solo encuentran resolución en el terreno de la práctica social. Esto exige no una reflexión sobre dicha práctica, sino sobre los instrumentos que en una sociedad se dan o que una sociedad necesita, para que dicha práctica fluya en un sentido productivo. Es decir, en términos de la realización posible de ese sueño humano, que es una vida digna y una dignidad materialmente reconocida de todos los seres humanos, sin distinción alguna.

En otras palabras, estamos diciendo que la dignidad humana es el fundamento en el cual se apoya todo el orden social moderno, el fundamento sin el cual dicho orden no puede sobrevivir. Pero, al mismo tiempo, que este fundamento se realiza a través de dicho orden social, cuyos componentes son las mediaciones, a través de las cuales el gran sueño de la dignificación y humanización puede (o no) hacerse realidad.

Los sujetos de la dignidad humana somos los seres humanos, considerados en cuanto individuos, en cuanto constituyentes de grupos sociales, en cuanto comunidades de mayor o menor alcance, en cuanto comunidades económicas, culturales, políticas, etc. Sin embargo, en un mundo social de creciente complejidad, la acción y expresión de la subjetividad y las subjetividades plurales humanas se realizan a través de las relaciones humanas directas, pero fundamentalmente a través de las mediaciones sociales que cada sociedad construye.

Las grandes mediaciones sociales modernas gracias a las cuales se hace posible la construcción de esa aspiración humana a la dignidad plena, son la *democracia* y los *derechos humanos*. Son las dos instituciones en las cuales se sintetiza toda la complejidad de dimensiones expuestas en la categoría de dignidad humana (capítulo primero). Tanto una como otra respetan la libertad individual y la promueven, pero al mismo tiempo abren espacio para la solidaridad, para la atención a los más vulnerables y a los vulnerabilizados de la sociedad, y condensan todos los procesos y procedimientos mediante los cuales las diferencias humanas y sociales van encontrando la mejor solución posible. Son ellas las mediaciones gracias a las cuales las propias instituciones sociales se revisan y renuevan a sí mismas. Además,

tanto la democracia como los derechos humanos son las instituciones que nos permiten resolver los desafíos que se presentan a la dignidad humana, que anotábamos en el apartado anterior de este capítulo. La afirmación de la dignidad humana es el fundamento de los derechos humanos y de la democracia, pero al mismo tiempo, la democracia y los derechos humanos son las condiciones sin las cuales no es posible la realización de la dignidad humana en una sociedad moderna.

Podrá objetarse que el mercado y el Estado desempeñan un gran papel también en las mediaciones sociales que contribuyen al desarrollo de la dignidad humana en la sociedad moderna. Y hay mucha razón en esta afirmación. Sin embargo, a diferencia de la democracia y los derechos humanos, las relaciones mercantiles o de mercado son una lógica fundamental y necesaria para el abastecimiento de los bienes materiales que todo ser humano necesita para su realización como persona y para vivir en condiciones dignas de vida. Pero las relaciones de mercado totalizado por encima de la vida humana, en su modo capitalista dan origen a una lógica unilateral que promueve preferentemente el beneficio privado y no genera por sí mismo los mecanismos de la solidaridad y del bien común sin los cuales no puede hablarse de dignidad humana. En ese sentido, el mercado contribuye pero de manera *indirecta*, y gracias a intervenciones externas, al bien común y la promoción de la dignidad humana. Por su parte, el Estado exhibe una tendencia a burocratizarse, por lo cual recibe sus grandes impulsos vitales de los grupos sociales activos y operantes, muchas veces contradictores estatales, gracias a la vitalidad misma que ofrece la vida democrática, y gracias a la vigilancia que las mismas instituciones jurídicas ejercen sobre la gestión pública.

El tema es profundamente político. Político en un sentido amplio en el cual se da una estrecha relación con los campos jurídico y moral. Y la dignidad humana, como vemos, incluye también esa dimensión política. La política tiene que ver con las formas de participación en el poder y en las instancias de tomas de decisiones de la sociedad:

Por el hecho de ser persona, libre y responsable, el ser humano está dotado de una voluntad ontológica de participación. No se trata de una veleidad que puede existir o no existir; dicha voluntad es intrínseca. Sin participar, el ser humano se siente oprimido, forzado a secundar un proyecto político ajeno en el que no ha colaborado. [...] Políticamente, el ser humano no quiere ser beneficiario sino

participante. Pero las sociedades históricas que conocemos se caracterizan por pocos mecanismos de participación de los ciudadanos. Participan aquellos que detentan el poder, el saber y el tener. Los demás son conducidos y reducidos a una función subalterna. (Boff, 2003, p. 89)

Casi al final de su vida, el filósofo y teórico social francés Michel Foucault (1926-1984) señaló que la dignidad se sustenta en la capacidad de analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas y los núcleos de resistencia (citado en Herrera Flores, 2005, p. 272). Dimensiones, sin duda, políticas, de la dignidad.

Ello remite a una política, pero no a cualquier política. Al menos no a la política habitual que se da en América Latina. Se trata de una política democrática y de derechos humanos en la cual se vuelvan a reencontrar la política y la moral. Una política asociada a la idea de dignidad humana exige la reconstrucción de ese lazo. Como muy bien lo afirman los indígenas zapatistas de Chiapas, un movimiento que hizo de la dignidad el centro de su proyecto y de su discurso político introduciendo la interpelación ética en el centro mismo de la política mexicana:

La dignidad es un asalto contra la separación de la moral y la política, y de lo privado y lo público. La dignidad traspasa esas fronteras, afirma la unidad de lo dividido. La afirmación de la dignidad no es una reivindicación moral ni una reivindicación política: es más bien un ataque contra la separación de la moral y la política que permite que los regímenes formalmente democráticos coexistan en todo el mundo con niveles cada vez más altos de pobreza y de marginación social. [...] La dignidad resume en una palabra la afirmación de que lo personal es político y lo político es personal. (Holloway, s. f.)

La dignidad humana, políticamente considerada, exige una democracia en el sentido original de la palabra: de participación de todos en el poder, a niveles que deben ser establecidos respecto al control de ese poder y con rotación de las diferentes funciones. Una visión de la democracia y de la política que tendrá que ser profundamente introyectada y potenciada en las

próximas décadas en el continente. Además, la sociedad como un todo solamente es *saludable*, en el sentido que utiliza Assmann en cuanto aireada, positiva, propositiva, vital, “plena de las energías que nos llevan a gustar de este mundo y de nuestra vida precaria y finita” (Assmann, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 149), si predominan las relaciones de inclusión, de reciprocidad y de complementariedad. Tal dinamismo social favorece la preservación de la dignidad humana y crea las condiciones para que ella se exprese, contribuyendo así al bien social, al bien común.

CONCLUSIONES

Este libro ha sido un intento por explorar la dimensión de la dignidad humana y la explicitación de su complejización como *principium dignitas*. En otras palabras, se ha propuesto ser una contribución de orden sistemático, al buscar afianzar y profundizar el vínculo entre el pensamiento teológico latinoamericano y los derechos humanos a partir de una reflexión en torno a la conceptualización y los fundamentos de la dignidad humana. Al inicio de la investigación señalamos que en la medida en que los autores y líneas de pensamiento que nos propusimos investigar se ubican en campos semánticos y epistémicos interrelacionados, pero al mismo tiempo irreductibles, el análisis realizado intentó señalar las virtudes y también los límites de cada una de estas tradiciones de pensamiento y escuelas filosóficas y teológicas abordadas, tanto en la reconstrucción y fundamentación del concepto, como en el mapeo de los desafíos para su adecuación práctica en la vida social. En ese proceso se buscó evidenciar que las pretensiones de validez de las distintas comprensiones se cumplían solo de manera parcial, en cuanto no tomaban en consideración perspectivas de la problemática de la dignidad humana que otras posturas intentaban resolver. Por esta razón, se intentó articular diversas tradiciones en la búsqueda de una perspectiva de mayor complejidad que procurara recoger los aportes parciales de cada una de ellas.

El resultado de dicho esfuerzo fue la propuesta de considerar la dignidad humana, que aquí reconstruimos como *principium dignitas*, como una

categoría con multiplicidad de dimensiones, partiendo de la amplia dinámica de relaciones que el ser humano establece, con el interés expreso de arribar a un marco categorial que fuese también relacional y complejo. Para hacerlo tomamos en cuenta aquellas aristas del ser humano en cuanto individuo que se autoafirma a sí mismo, que está invariablemente enfrentado a un mundo de relaciones intersubjetivas de tipo comunitario, situado en una red de relaciones sociales —económicas, políticas y culturales— e institucionales, que establece relaciones holísticas y cosmológicas con el resto de la naturaleza, y abierto a conexiones trascendentes que constituyen formas de religiosidad y espiritualidad determinadas.

En los dos primeros capítulos nos propusimos profundizar en el aspecto sistemático, es decir, en conceptos marco, criterios y enfoques filosóficos y teológicos alrededor de la categoría *dignidad humana*, que consideramos es un fundamento de primer orden de las tradiciones éticas y jurídicas modernas. Nuestra tarea central ha sido reconstruir este concepto y su fundamentación, ejercicio durante el cual encontramos que la dignidad humana es un concepto de uso universal pero de escasa profundidad y con una historia de grandes discontinuidades. En suma, se trata de uno de esos conceptos tan universalmente aceptados, como poco problematizados.

Hemos expuesto la dignidad humana como una categoría que presenta una complejidad en los niveles jurídicos, ético-morales, institucionales, práctico-políticos y teológicos, en los que ella se inscribe. Por tanto, la hemos entendido como una categoría no exclusiva del campo filosófico y teológico —que constituyen los ámbitos privilegiados de su argumentación y fundamentación—, dado que trasciende el campo de la praxis humana, en su proyección jurídico-política y en su capacidad de convocatoria ética, que es el terreno de su concreción práctica y funcional en la dinámica de la protección de los derechos humanos. Por otro lado, hay una historicidad en el desarrollo del concepto y es la que permite comprender el grado de complejidad de esta categoría y posibilita identificarla como un patrimonio cultural de la humanidad.

En un tercer capítulo se presentó una visión de la teología latinoamericana de la liberación un tanto conflictuada y recelosa con respecto al marco teórico en el que se inscriben los derechos humanos. Una visión que implicó un descompás o falta de adecuación entre, por un lado, la experiencia y el compromiso práxico de los actores vinculados a esta teología, y por otro, su marco teológico discursivo. Durante el análisis del concepto dignidad

humana, comprendimos que las tensiones innecesarias o mal canalizadas entre la teología latinoamericana de la liberación y el enfoque sobre los derechos humanos, se produjeron en gran medida debido a la unilateralización de la comprensión y uso de la categoría dignidad humana, o lo que es lo mismo, debido a la reducción de ella a uno o algunos de los elementos que la conforman. Comprendimos, así mismo, que muchas de las posiciones que suscitaron enfrentamientos apasionados en América Latina en las décadas pasadas, partían de conceptos que no eran mutuamente excluyentes, sino que, por el contrario, eran complementarios en el marco de un concepto, tal como el que aquí hemos expuesto, más plural, amplio y complejo de la dignidad humana y de los derechos que de ella se desprenden.

Entendimos pertinente, en el marco de nuestra investigación, afrontar lo que denominamos la *deuda teórico-sistemática* de la teología latinoamericana de la liberación; pues si bien la tensión entre esta teología y los derechos humanos fue resuelta en la práctica, no se dio una reflexión sobre las causas y maneras de enfrentar y resolver, desde el análisis teórico y discursivo, este *impasse* y distanciamiento entre teoría y praxis. En ese sentido, se trataba de asumir en esta investigación un desafío estrictamente teórico aunque con implicaciones prácticas. En cuanto la teología latinoamericana de la liberación busca ser una teología viva, inserta en las comunidades y la práctica concreta de los agentes religiosos que en su día a día se enfrentan a la lucha por la defensa de los derechos humanos, este intento reflexivo buscó responder a los desafíos que los propios actores eclesiales en su práctica van encontrando y estableciendo.

Finalmente nos propusimos, en el último capítulo, afrontar y exponer algunos temas generales a los que aporta el principio dignidad humana, en el marco exclusivo y dentro de lo que entendemos como límites inherentes a la *conditio humana y socialitas*. Entre ellos, incursionamos en los temas de la universalidad de la idea de la dignidad humana, de las utopías y los utopismos, del carácter subjetivo de la dignidad y su potencial reivindicativo, del uso ideológico de este concepto y de la democracia como centro de un proyecto de dignificación de la vida, de tiempo y alcances amplios. Todo ello como medio de superación de los desafíos y aparentes aporías que enfrenta la idea de la dignidad humana.

El libro deja enunciados aspectos que requieren de otras aportaciones investigativas. Quizás la bifurcación más importante que queda supuesta en el ámbito de lo social, es la que se establece entre, por una parte, los reclamos

de libertad-igualdad-autonomía (Kant) y, por otra, las exigencias provenientes de la vulnerabilidad social y que reclaman solidaridad y reconocimiento (Fichte, Hegel, Honneth). Rastrear los antecedentes histórico-culturales de estas formas de expresión de la existencia humana en los límites de la condición humana, no fue el objetivo de este trabajo. Sin embargo, fue necesario recuperar estos valores de la libertad, la igualdad, la solidaridad y el reconocimiento de la manera somera como se ha hecho, con el objetivo de enriquecer el concepto mismo de dignidad humana.

Podemos decir que los motivos “fuertes” de afirmación de la dignidad humana, como son la autoafirmación, la no instrumentalización, la universalidad, la solidaridad, la legitimación de las luchas constitutivas de sujetos sociales autónomos, la responsabilidad y el reconocimiento mutuo entre sujetos, constituyen modos complementarios de atender la dimensión de la dignidad, pensada ya no a partir de un individuo abstracto constituyente de un mundo nuevo, sino entendida desde y enfrentada a individuos y grupos humanos concretos en condiciones de vulnerabilidad y vulneración. Tal énfasis fue abordado desde el marco de la teología latinoamericana de la liberación, en un intento por hacer evidente que se trata de atender no solo a los desafíos provenientes de la apertura a la *vulnerabilidad* humana en general, sino también de las vulneraciones plurales, materiales, concretas y sociohistóricas, como ejes constitutivos de una auténtica afirmación de la dignidad humana.

La premisa anterior sigue a Jürgen Habermas (2000) cuando reconoce el papel de las llamadas “éticas de la compasión” en una doble dimensión:

Las éticas de la compasión se percataron muy bien de que esta profunda vulnerabilidad hace menester que se garantice la atención y consideración recíprocas. Y esta atención y consideración han de estar dirigidas simultáneamente, así a la integridad de la persona individual, como al vital tejido de relaciones de reconocimiento recíproco, en las que solo *mutuamente* pueden las personas estabilizar su quebradiza identidad. Ninguna persona puede afirmar su identidad por *sí sola*. (p. 27)

Habermas argumenta esta idea explicitando que ni siquiera en el acto del suicidio se puede lograr una afirmación solipsista de la identidad, dado que este acto aparentemente superindividuado, no es más que el resultado

de la exclusión del mundo de la vida que se comparte intersubjetivamente, por lo cual en torno al suicidio hay una responsabilidad también compartida por todos. La “atención y consideración recíprocas” resultan así el núcleo desde donde articular estos dos ejes superpuestos, esto es, la identidad e integridad de la persona y el marco de relaciones sociales donde esta integridad se efectúa —o no—, lo que el autor llama “individuación por socialización”. Continúa indicando que hay dos tareas que han de ser acometidas por las morales sociales.

[...] hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto a la dignidad de cada uno; pero, en la misma medida, protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden el principio de justicia y el principio de solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida. (p. 27)

Acto seguido, Habermas aclara la razón por la cual tanto la justicia como la solidaridad, que mueve a fomentar el bien común, provienen de una e idéntica raíz. Esta raíz no es otra que la *vulnerabilidad*, de modo que las sociedades y morales sociales no podrían atribuirse la protección de lo uno sin la atención a lo otro; en sus palabras: “no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece” (p. 27). Justamente esta solidaridad es la que presupone un reconocimiento mutuo entre sujetos iguales y dignos, lo que este libro ha intentado mostrar.

Por otro lado y en el plano argumentativo, se buscó explicitar que la fundamentación categorial de la dignidad humana no solo resulta útil, sino también posible, aunque se tendrá que conceder que es insuficiente, tal como afirma Karl-Otto Apel (1999):

Mostrar la indiscutibilidad de un presupuesto, es decir, el fundamento normativo obligatorio de la validez de la norma ética básica

no es lo mismo que producir un argumento que pueda obligar a una persona a constituir esa norma en guía de su vida y seguirla en todas las situaciones relevantes de su vida. Si eso fuera posible, perdería sentido una fundamentación racional de la ética ya que ella no podría presuponer la libertad en el sentido kantiano de su autonomía de la voluntad de la persona. Esta es la posibilidad del cí-nico, que comprende la validez de la norma básica y sin embargo decide actuar en contra de ella y esta es una posibilidad básica de la existencia humana. [...] Hay que navegar por tanto entre la Escala de un ideal de fundamentación, que no otorga ningún espacio al libre albedrío de la persona, y la Caribdis del moderno decisionismo existencialista, que reemplaza el argumento racional de fundamentación con el 'fiat' de una voluntad casi divina que constituye la norma. (pp. 160-161)

Apel no deja de insistir que la práctica democrática —subyacente a la ética del discurso—, es capaz de trascender las esferas discursivas e impactar la praxis y por tanto las propias instituciones sociales. Para ello, y como fundamento de la responsabilidad ética, se pretende y aspira en la praxis a la formación del consenso respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctico-social.

Sin embargo, a partir de Apel podríamos decir que a pesar del reconocimiento universal de la dignidad humana y a pesar de que fuera posible una fundamentación filosófica clara y universalmente aceptada de ese reconocimiento, aun así cabría siempre la posibilidad de que los seres humanos no actúen en correspondencia con ello, a causa de que el ser humano es un ser libre cuyas decisiones prácticas no se guían exclusivamente por sus convicciones racionales. Esto significa que el principio dignidad humana deberá ser ampliado y articulado con los principios de libertad, autonomía, solidaridad, justicia y responsabilidad, de manera individual, colectiva e institucional, tal como hemos intentado desarrollar en el presente trabajo.

En conclusión, hemos entendido la dignidad humana como una de las premisas relevantes de la vida práctica ya consensuadas, y que sin embargo, demanda aún de un nivel de reconocimiento mayor en un proceso que entregue efectivamente los medios reales para alcanzar sus metas práctico-políticas. Se ha intentado mostrar que a pesar de su aceptación teórica universal y de su posible fundamentación racional, esto es, fundamentación

con pretensión de universalidad, aun así, ello no supone necesariamente su existencia como realidad “inmediata”, incondicionada y universal, es decir, su realización o plenitud en el plano de lo social, quedando la dignidad humana, como diría Ernst Bloch (1980), dentro del universo de aquellos problemas que son “justos y, sin embargo, se hallan todavía por realizar”.

Profundizar en algunos de estos temas desde la óptica de la dignidad humana tal y como la hemos esbozado, es un trabajo hoy en día necesario y, además, apasionante. Futuros trabajos podrán desarrollar en detalle estas ideas que surgieron del propio análisis de la dignidad humana vista desde una perspectiva más amplia. Sin embargo, consideramos que hemos logrado con lo avanzado mostrar al menos de manera inicial y provisional, que asumir un concepto mucho más complejo de la dignidad humana nos conduce a mejorar sustancialmente nuestro instrumental de ideas y criterios con los cuales enfrentar en el mundo práctico, contradicciones que no lo son del todo, polaridades que pueden superarse y debates que pueden conducir, antes que a una confrontación, a una búsqueda común de alternativas. En el peor de los casos, nos encamina a precisar, con más detalle y sutileza, en dónde radica la diferencia que nos confronta con otro ser humano, con una humanidad otra. Y en el mejor de los casos, nos ayudará a intentar ponernos en el lugar del otro, dignidad con dignidad.

REFERENCIAS

- Ackerman, B. (1993). *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid, España: Trotta.
- Aguirre Pabón, J. O. (2011). Dignidad, derechos humanos y la filosofía práctica de Kant. *Universitas Humanística*, (123), 45-74.
- Ammicht-Quinn, M. y Junker-Kenny, M. (2003). ¿Es sagrada la dignidad? El ser humano, la máquina y el debate sobre la dignidad. *Concilium*, (300).
- Amnesty International (1998). *Menschenrechte im Umbruch. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Neuwied, Alemania: Luchterhand.
- Amnistía Internacional (2011). *Derechos humanos para la dignidad humana: una introducción a los derechos económicos, sociales y culturales*. Madrid, España: Amnistía Internacional.
- Apel, K. O. (1999). *Estudios éticos*. México, D. F., México: Distribuciones Fontamara.
- Apel, K. O. (2004a). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, España: Trotta.
- Apel, K. O. (2004b). El problema de la justicia en una sociedad multicultural. En R. Fornet-Betancourt y J. A. Senent, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos Norte-Sur*. Sevilla, España: Editorial Mad.
- Aquino, S. T. (1948). *Suma teológica*. Madrid, España: BAC.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. (T. Calvo, trad.) Madrid, España: Gredos.
- Assmann, H. (1991). Exterioridade e dignidade humana. Notas sobre os bloqueios da solidariedade no mundo de hoje. *Revista de Filosofia Liberdade e Liberação*, 2(1), 7-15.

- Badiou, A. (2009). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Ballesteros, J. (1992). *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*. Madrid, España: Tecnos.
- Barret-Kriegel, B. (1989). *Les droits de l'homme et le droit naturel*. París, Francia: PUF.
- Barros, A. (2007). *De misceláneas a empresarias*. San José, Costa Rica: Popular.
- Barth, U. (2003). Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts. Der Wandel Gottebenbildlichkeitsvorstellung. En U. Barth, *Religion in der Moderne*. Tübingen, Alemania: Mohr Siebeck.
- Benjamin, W. (1974). Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen über den Begriff der Geschichte. En W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Vol. 1). Frankfurt/Main, Alemania: Suhrkamp.
- Benoist, A. y Faye, G. (1981). La religion des droits de l'homme. *Elements. La revue de la nouvelle droite*, (37).
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Berlin, I. (1995). *Freiheit: vier Versuche*. Frankfurt/Main, Alemania: Fischer.
- Berryman, P. (1989). *Teología de la liberación*. México, D. F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona, España: Anthropos.
- Beuchot, M. (2004a). *Filosofía y derechos humanos*. México, D. F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Beuchot, M. (2004b). *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XXI*. México D. F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bielefeld, H. (2000). *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. (Traducción al portugués: *Filosofia dos direitos humanos. Fundamento de um ethos de liberdade universal*. Sao Leopoldo, Brasil: Editora Unisinos).
- Bieri, P. (2017). *La dignidad humana: una manera de vivir*. Madrid, España: Herder.
- Bloch, E. (1980). *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, España: Aguilar Ediciones.
- Bobbio, N. (1964). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona, España: Paidós.
- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la política*. Madrid, España: Trotta.

- Boff, L. (2003). *La voz del arcoiris*. Madrid, España: Trotta.
- Boff, L. (2006). *Virtudes para otro mundo posible. Hospitalidad: derecho y deber de todos*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. (2008). *Pelos pobres, contra a estreiteza do metodo*. Recuperado de <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>
- Boff, L. y Aldunate, L. (1992). *Dereitos humanos, dereitos dos pobres*. Sao Paulo, Brasil: Vozes.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2004). *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*. Bonn, Alemania: BfP.
- Bungarten, P. y Koczy, U. (1996). *Handbuch der Menschenrechtsarbeit*. Bonn, Alemania: Dietz Nachf.
- Casas, B. d. I. (1951). *Historia de las Indias*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Casas, B. d. I. (2000). *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Valladolid, España: Junta de Castilla y León.
- Castilla Urbano, F. (2000). Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria. *Revista de Filosofía*, (36).
- Cicerón, M. T. (1995). *Sobre los deberes*. Madrid, España: Tecnos.
- Comblin, J. (2000). *Vocación de libertad*. Sao Paulo, Brasil: Vozes.
- Comblin, J., González Faus, J. y Sobrino, J. (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid, España: Trotta.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam) (1979). III Conferencia General de Puebla. Recuperado de http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/3-puebla/puebla_25.htm#11
- Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción *Donum Vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (22 de febrero de 1987). La Santa Sede. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html
- Consejo Mundial de Iglesias (2006). *Conversación ecuménica: contexto económico cambiante*. Recuperado de <http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/asamblea-del-cmi/porto-alegre-2006/3-documentos-preparatorios-y-de-fondo/ecumenical-conversations/contexto-socioeconomico-cambiante.html>

- Consejo Mundial de Iglesias (2010). *La misión de sanación de la Iglesia. Observaciones introductorias*. Recuperado de <http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/comisiones-del-cmi/mision-mundial-y-evangelizacion/conferencia-sobre-mision-atenas-2005/documento-preparatorio-no-11-la-mision-de-sanacion-de-la-iglesia.html>
- Cornman, J. Papas, G., y Lehrer, K. (2006). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México, D. F., México: Unam.
- Corominas, J. (2000). *Ética Primera*. Bilbao, España: Desclée.
- Corte Constitucional de Colombia (1998). Sentencia T-556, Sala Quinta de Revisión. 6 de octubre de 1998. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/7432306/Dignidad-Humana>
- Cortina, A. (1998). *10 palabras clave en filosofía política*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, España: Tecnos.
- Cuellar-Saavedra, J. (2010). Alcances y límites de la dignidad humana en el contexto de la bioética: una reflexión crítico-antropológica. *Universitas Humanística*, (69).
- De León, J. L. (2003). *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- De Sousa Santos, B. (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá, D. C., Colombia: ILSA.
- De Sousa Santos, B. (1997). Una concepción multicultural de los derechos humanos. *Revista Memoria*, (101), 41-53.
- De Sousa Santos, B. (2003a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- De Sousa Santos, B. (2003b). *La caída del angelus novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, D. C., Colombia: ILSA.
- De Sousa Santos, B. (2004). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, España: Trotta.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, D. F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- De Vitoria, F. (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid, España: BAC.
- Della Mirandola, G. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires, Argentina: Longseller.

- Díaz, E. y Colomer, J. L. (eds.). (2002). *Estado, justicia, derechos*. Madrid, España: Alianza.
- Dierken, J. (2003). *Universalität und Individualität. Überlegungen zur Globalisierung aus der Perspektive christlicher Ethik*. Hamburg, Alemania: Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft. Wiss.
- Dierken, J. (2005). *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Tübingen, Alemania: Mohr Siebeck.
- Dierken, J. y von Scheliha, A. (eds.). (2005). *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*. Tübingen, Alemania: Mohr Siebeck.
- Downing, T. y Kushner, G. (eds.). (1988). *Human rights and anthropology*. Cambridge, MA: Cultural Survival.
- Duchrow, U. y Hinkelammert, F. (2002). *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*. Oberursel, Alemania: Publik-Forum.
- Duque, J. y Gutiérrez, G. (eds.). (2001). *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José, Costa Rica: DEI.
- Duquoc, C. (1992). *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Salamanca, España: Sígueme.
- Dussel, E. (1998). ¿Es posible un principio ético material universal y crítico? *Revista Pasos*, (75), 2-11.
- Dussel, E. (2000). *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialien Ethik*. Mainz-Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de Política*. México, D. F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México, D. F., México: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica* (Vol. II). Madrid, España: Trotta.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds.). (2010). *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe (1300-2000)*. México D. F., México: Siglo Veintiuno Editores - Crefal.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994). *La palabra de los armados de verdad y de fuego*. México, D. F., México: Fuenteovejuna.
- Ellacuría, I. (1969). Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política. *Estudios Centroamericanos*, 254-255.
- Ellacuría, I. (1979). Derechos humanos en una sociedad dividida. *Christus*, (527), 42-48.

- Ellacuría, I. (1990). Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías. *Estudios Centroamericanos*, (502).
- Ellacuría, I. (1999). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, El Salvador: UCA.
- Estévez, R. y Harper, C. (1978). Las Iglesias y los derechos humanos. En H. Assmann (ed.), *Carter y la lógica del imperialismo* (Vol. II). San José, Costa Rica: DEI.
- Etxeberría, X. (1994). *El reto de los derechos humanos*. Madrid, España: Trotta.
- Etxeberría, X. (1997). Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad. En Varios, *Los derechos humanos, camino hacia la paz*. Zaragoza, España: Centro Pignatelli.
- Etxeberría, X. (2002). Universalismo ético y derechos humanos. En J. Rubio, J. M. Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, España: Trotta.
- Fernández, A. (2011). La herencia de Darwin y el problema de la justificación filosófico-jurídica de la dignidad humana. *Nómadas*, (31/3).
- Fernández, E. (2003). *Igualdad y derechos humanos*. Madrid, España: Tecnos.
- Fernández Coronado, A. (ed.). (2002). *El derecho a la libertad de conciencia en el marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*. Madrid, España: Codex.
- Ferrajoli, L. (2000). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid, España: Trotta.
- Ferrater Mora, J. (1998). *Diccionario de filosofía*. Barcelona, España: Ariel.
- Fioravanti, M. (2003). *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. Madrid, España: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (ed.). (2000a). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt, Alemania: Verlag für Interkulturelle Kommunikation/San José, Costa Rica: DEI.
- Fornet-Betancourt, R. (2000b). *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*. Frankfurt/Main, Alemania: IKO.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, España: Descleé de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. y Senen, J. A. (eds.). (2004). *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos Norte-Sur*. Sevilla, España: Editorial Mad.
- Francisco (2015). Carta encíclica Laudato si. *Sobre el cuidado de la casa común*. Bogotá, D. C., Colombia: Paulinas.
- Galbraith, J. K. (2001). La crisis de la globalización. *Revista Debats*, 48-53.

- Gallardo, H. (2000). *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*. Quito, Ecuador: SERPAJ.
- Gallardo, H. (2005). *Producción de vulnerabilidades y derechos humanos*. Quito, Ecuador: SERPAJ.
- Gallardo, H. (2006). *Derechos humanos como movimiento social*. San José, Costa Rica: DEL.
- Galtung, J. (1998). *Dereitos humanos. Uma nova perspectiva*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- García, C. (1999). *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*. Madrid, España: Editorial Educar.
- Gebara, I. (2001). *El rostro oculto del mal*. Sao Paulo, Brasil: Vozes.
- Geffré, C. y Jossua, J. P. (eds.). (1989). 1789: Die Französische Revolution und die Kirche. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 25 Jahrg.
- González Faus, J. I. (1997). *Derechos humanos, deberes míos. Pensamiento débil, caridad fuerte*. Bilbao, España: Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (1986). *La verdad los hará libres*. Lima, Perú: CEP.
- Gutiérrez, G. (1993). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca, España: Sígueme.
- Habermas, J. (1999). *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid, España: Trotta.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Buenos Aires, Argentina: Libros Tauro.
- Hayek, F. (1993). *The constitution of liberty*. Londres, Reino Unido: Routledge and Kegan Paul.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, España: Alianza.
- Heller, A. (1990). *Más allá de la justicia*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Hernández, R. (1984). *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*. Salamanca, España: Ediciones San Esteban.
- Herrera Flores, J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Herrera Flores, J. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid España: Catarata.
- Hinkelammert, F. (1989). *La fe de Abraham y el edipo occidental*. San José, Costa Rica: DEL.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEL.

- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (2007). *Crítica de la razón mítica*. San José, Costa Rica: DEI.
- Höffe, O. (1992). *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México, D. F., México: Fontemara.
- Höffe, O. (2001). *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München, Alemania: Verlag C. H. Beck.
- Höffe, O. (2002). *Prinzip Menschenwürde*. En O. Höffe, *Medizin ohne Ethik*. Frankfurt/Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Höffe, O. (2008). *El proyecto político de la modernidad*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica–Universidad Autónoma Metropolitana.
- Holloway, J. (s. f.). La revuelta de la dignidad. *Revista Chiapas* n.º 5. Recuperado de http://sandraangeleri.com/main/angeleri_pdf/revistachiapas_No5_ch5holloway.pdf
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Las patologías de la sociedad contemporánea*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1966). *Sociológica*. Madrid, España: Taurus.
- Houtart, F. (2006). *La ética de la incertidumbre en las ciencias sociales*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
- Huber, W. y Tödt, H. E. (1977). *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. Stuttgart-Berlín, Alemania: Kreuz Verlag.
- Jonas, H. (1982). *Das Prinzip Verantwortung*. Nördlingen, Alemania: G. Wagner.
- Juan XXIII (1963). *Carta encíclica Pacem in Terris*. (E. Vaticana, ed.). Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-iii_enc_11041963_pacem_sp.html
- Kant, I. (1928). Reflexion 8000. En I. Kant, *Gesammelte Schriften* (Vol. ix). Berlín/Leipzig, Alemania: Akademie-Ausgabe.
- Kant, I. (1983). *Kants gesammelte Schriften* (Vol. xxvii). Berlín, Alemania: Akademie der Wissenschaften der DDR.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Tecnos.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Barcelona, España: Ariel. (Original alemán: 1965. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart, Alemania: Philipp Reclam).

- Koch, T. (1991). Menschenwürde als Menschenrecht. Zur Grundlegung eines theologischen Begriff des Rechts. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 35/1991, 96-108.
- Köhne, G. (1998). *Die Zukunft der Menschenrechte. 50 Jahre UN-Erklärung: Bilanz eines Aufbruchs*. Reinbek, Alemania: Rowohlt.
- Las Casas, B. (1999). *Cristianismo y defensa del indio americano*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- León-Portilla, M. (1995). *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas. 1541-1556*. México, D. F., México: Editorial Diana.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Sígueme.
- Lobato, A. (1990). La dignidad del hombre en santo Tomás de Aquino. *Carthaginiensia*, 6/9.
- Lobato, A. (1997). *Dignidad y aventura humana*. Salamanca, España: Editorial San Esteban.
- Löwy, M. (2007). *La Théologie de la Libération: Leonardo Boff et Frei Betto*. Recuperado de http://risal.collectifs.net/article.php?id_article=2065
- Maldonado, C. E. (1994). *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Bogotá, D. C., Colombia: Esap.
- Mardones, J. M. y Reyes Mate, M. (eds.). (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona, España: Anthropos.
- Maritain, J. (1972). *Los derechos del hombre y la ley natural*. Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.
- Masía Clavel, J. (2010). *Ser humano, persona y dignidad*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- McMurrin, S. M. (ed.). (1988). *Libertad, igualdad y derecho*. Barcelona, España: Ariel.
- Melendo, T. y Millán-Puelles, L. (1996). *Dignidad: ¿una palabra vacía?* Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Míguez Bonino, J. (1978). Los derechos humanos, ¿de quiénes? En H. Assmann, *Carter y la lógica del imperialismo*. San José, Costa Rica: DEI.
- Mo Sung, J. (1994). *Economía, tema ausente en la teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI.
- Mo Sung, J. (2005). *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José, Costa Rica: DEI.

- Mo Sung, J. (2007). Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía? *Pasos*, (130), 1-14.
- Moltmann, J. (1983). *La dignidad humana*. Salamanca, España: Sígueme.
- Moltmann, J. (1990). Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza. *Concilium*, (228).
- Müller, G. L. (2009). *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona, España: Herder.
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Nino, C. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona, España: Ariel.
- Organización de las Naciones Unidas (1945). *Preámbulo a la Carta de las Naciones Unidas*. Recuperado de <http://www.un.org/es/documents/charter/preamble.shtml>.
- Organización de las Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado de <http://www.un.org/es/documents/udhr/index.shtml>.
- Organización de las Naciones Unidas (1976). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Recuperado de <http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>
- Organización de las Naciones Unidas (1976). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Recuperado de <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>
- Osuna, A. (2001). *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*. Salamanca, España: Editorial San Esteban.
- Panikkar, R. (1984). Is the notion of Human Rights a Western Concept?. *Interculture II*, 28-47.
- Pannenberg, W. (1976). *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*. Barcelona, España: Herder.
- Papacchini, A. (1984). *Una reflexión sobre el derecho a la vida y la dignidad humana desde América Latina. Ética y derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Papacchini, A. (1993). *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Peces-Barba, G. (2003). *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Madrid, España: Dykinson.
- Pikaza, J. (2001). *Sistema, libertad e Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid, España: Trotta.

- Platón (1988). *Diálogos*. Madrid, España: Gredos.
- Prove, P. (2006). Glaube und Menschenrechte: Stimmen aus der lutherischen Gemeinschaft. *LWB-Dokumentation* Nº 51/06.
- Rahner, K. (2002). *Escritos de Teología* (Vol. II). Madrid, España: Cristiandad.
- Ratzinger, J., Boff, L. y Richard, P. (1984). *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*. San José, Costa Rica: DEI.
- Ramis, A. (s. f.). *La teología de la liberación está de vuelta*. Recuperado de <http://www.izquierdacrystiana.cl/ic/>
- Rawls, J. (1996). *Sobre las libertades*. Barcelona, España: Paidós.
- Retamar, C. (2006). La globalización en el contexto de la Modernidad tardía. *Revista Observaciones Filosóficas*, (3).
- Richard, P. (2004). *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI.
- Roig, A. A. (1999). La dignidad humana, las morales de nuestro tiempo y las necesidades. *Revista Pasos*, (81), 23-30.
- Rorty, R. (2005). *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Ditzingen, Alemania: Reclam.
- Samour, H. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada, España: Editorial Comares.
- Sánchez, D. (2000). Utopía y derechos alternativos. *Utopía y nuestra América*, (63), 335-348.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía, una historia de la filosofía moral moderna*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Schöpfer, H. (1979). *Lateinamerika Befreiungstheologie*. Stuttgart, Alemania: Kohlhammer.
- Schröder, H. (2004). *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*. Aachen, Alemania: ein-FACH-verlag.
- Segundo, J. L. (1978). Derechos humanos, evangelización e ideología. En H. Assmann, *Carter y la lógica del capitalismo*. San José, Costa Rica: DEI.
- Segundo, J. L. (1994). *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander, España: Sal Terrae.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid, España: Taurus.
- Senent de Frutos, J. A. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

- Senghaas, D. (2011). World Order and World Law in a Fragmented World. *Review Vereinte Nationen, United Nations*, 57(1), 11-16.
- Sierra, O. (1990). Iglesias y derechos humanos en Centroamérica. *Revista Pasos*, (32).
- Smith, S. B. (1991). *Hegel's Critique of Liberalism-Rights in Context*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sobrino, J. (2007). Kibera. Sacudida e invitación a la conversión y la liberación. *Revista Pasos*, (129).
- Sobrino, J. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid, España: Trotta.
- Tamayo, J. J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid, España: Trotta.
- Tamayo, J. J. (2011). *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona, España: Herder.
- Tamayo, J. J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid, España: Trotta.
- Tamayo, J. J. (ed.). (2005). *Diez palabras clave sobre derechos humanos*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Tamayo, J. J. y Bosch, J. (eds.). (2001). *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Tegglen, H. (1969). *Una frustración: los derechos del hombre*. Barcelona, España: Aymá Editora.
- Torrallba, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Meter Singer, Hugo T. Engelhardt y John Harris*. Barcelona, España: Herder.
- Ureña, M. (1986). *Ernst Bloch, ¿Un futuro sin Dios?* Madrid, España: BAC.
- Valentini, D. y Bonavía, P. (eds.). (2006). *Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía*. Bogotá, D. C., Colombia: Amerindia.
- Verspieren, P. (2003). La dignidad en los debates políticos y bioéticos. *Concilium: revista internacional de teología*, (300), 13-26.
- Villegas, F. (1995). *Derechos y deberes humanos*. Bogotá, D. C., Colombia: Ediciones San Pablo.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural, Seminario Interculturalidad y Educación Intercultural. Conferencia en el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia.
- Weckel, L. y Ramminger, M. (2008). *Die Armen in der Theologie. Eine Auseinandersetzung um den Ort der Theologie in Befreiungstheologie*. Münster, Alemania: ITP.

- Wetz, F. J. (2005). *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart, Alemania: Klett-Cotta.
- Wiggerhaus, R. (2010). *La escuela de Frankfurt*. México, D. F., México: Universidad Autónoma Metropolitana - Fondo de Cultura Económica.
- Wils, J. P. (ed.). (1993). *Orientierung durch Ethik?* Paderborn, Alemania: Schöningh.
- Wils, J. y Mieth, D. (eds.). (1983). *Ethik ohne Chancen? Erkundungen im technologischen Zeitalter*. Tübingen, Alemania: Attempto.
- Wulff, D. R. (ed.). (2005). *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen, Alemania: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Zizek, S. (2012). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid, España: Akal.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Goudy.
2019



La presente obra es un intento de aproximación al concepto de *dignidad humana* como fundamento de los derechos humanos, y, en general, como base del horizonte ético y jurídico de las sociedades modernas. Para el abordaje se toman en cuenta los desarrollos del concepto, su fundamentación desde diferentes autores y escuelas de pensamiento filosófico y teológico, y las críticas al uso y a la pragmática conceptual.

El libro está estructurado en cuatro claves de lectura de la dignidad humana, a saber: su fundamentación en la historia de las ideas filosóficas y teológicas; la comprensión de su marco teórico y de la práctica de los derechos humanos en la teología latinoamericana de la liberación; los desafíos e implicaciones que esta categoría presenta a la teología contemporánea, y los nuevos desarrollos que se visualizan al respecto. Así, se pretende potenciar los criterios de verificación y concreción de la dignidad humana y los derechos humanos en la realidad siempre cambiante de América Latina.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

FACULTAD DE TEOLOGÍA