

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 heterónimo 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 attribuentum*] (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 circumspiceres 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.