

CAPÍTULO 4

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

169

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

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

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

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

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

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

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

Vulnerabilidad y amenazas a la dignidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Véase Cortina (2000), cuarto capítulo.

El potencial emancipador de la dignidad humana

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

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

En este sentido, la dignidad humana en tanto categoría, posee un potencial emancipador importante frente a los actos vejatorios contra la dignidad y resulta un recordatorio, una llamada de atención y una palabra denunciatoria y profética (Torrallba, 2005) de aquello que ya anteriormente con Höffe señalamos: “La dignidad humana es [...] aquel principio en el sentido estricto de ‘fundamento’, que rechaza que los seres humanos caigan en un abismo de barbarie, a favor de sí mismos y en contra de los demás” (Höffe, 2002, p. 52; traducción de la autora).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La dimensión pragmática del concepto dignidad humana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La pregunta-sospecha por la universalidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Universalidad, utopías y utopismos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El carácter subjetivo de la dignidad humana: su potencial reivindicativo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uso ideológico del concepto dignidad humana y dignificación de la vida

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En el mismo sentido afirma Leonardo Boff (2003):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSIONES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Platón (1988). *Diálogos*. Madrid, España: Gredos.
- Prove, P. (2006). Glaube und Menschenrechte: Stimmen aus der lutherischen Gemeinschaft. *LWB-Dokumentation* N° 51/06.
- Rahner, K. (2002). *Escritos de Teología* (Vol. II). Madrid, España: Cristiandad.
- Ratzinger, J., Boff, L. y Richard, P. (1984). *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*. San José, Costa Rica: DEI.
- Ramis, A. (s. f.). *La teología de la liberación está de vuelta*. Recuperado de <http://www.izquierdacrystiana.cl/ic/>
- Rawls, J. (1996). *Sobre las libertades*. Barcelona, España: Paidós.
- Retamar, C. (2006). La globalización en el contexto de la Modernidad tardía. *Revista Observaciones Filosóficas*, (3).
- Richard, P. (2004). *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI.
- Roig, A. A. (1999). La dignidad humana, las morales de nuestro tiempo y las necesidades. *Revista Pasos*, (81), 23-30.
- Rorty, R. (2005). *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Ditzingen, Alemania: Reclam.
- Samour, H. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada, España: Editorial Comares.
- Sánchez, D. (2000). Utopía y derechos alternativos. *Utopía y nuestra América*, (63), 335-348.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía, una historia de la filosofía moral moderna*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Schöpfer, H. (1979). *Lateinamerika Befreiungstheologie*. Stuttgart, Alemania: Kohlhammer.
- Schröder, H. (2004). *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*. Aachen, Alemania: ein-FACH-verlag.
- Segundo, J. L. (1978). Derechos humanos, evangelización e ideología. En H. Assmann, *Carter y la lógica del capitalismo*. San José, Costa Rica: DEI.
- Segundo, J. L. (1994). *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander, España: Sal Terrae.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid, España: Taurus.
- Senent de Frutos, J. A. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

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

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



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



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

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



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

FACULTAD DE TEOLOGÍA