

CAPÍTULO 1

LA IMPRESCINDIBLE DIGNIDAD

Prof. Dr. José Manuel Panea
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Es moneda corriente *presuponer* la dignidad del hombre cuando hablamos de cuestiones que tienen que ver con su vida y hasta con su muerte. Pero a veces no somos conscientes de por qué hablamos de este modo. Y, sin embargo, es necesario saberlo. Porque si resulta que la dignidad es imprescindible para reconocer al hombre como tal, no estaremos ya legitimados para perderla de vista, y habrá que estar siempre vigilantes, en nuestras acciones u omisiones, para que no se nos escape, y, de camino, que su ausencia no nos salpique también a nosotros.

No nos basta, pues, interesarnos por la dignidad desde un punto de vista meramente práctico. Por supuesto que no vamos a discutir aquí lo importante de que la dignidad sea un asunto a resolver en la práctica, pues de lo contrario, todo quedaría en mera tinta y papel. En este sentido, se nos viene a la mente aquella declaración de Norberto Bobbio cuando afirmaba que el problema grave de nuestro tiempo, en lo relativo a los derechos del hombre, es el de su protección y no el de su fundamentación (Bobbio, 1992, 129). Nadie con un mínimo de sensatez se atrevería a negar lo decisivo de que los derechos humanos acaben por verse plasmados en la realidad, tomando cuerpo en la vida de los hombres. Sin embargo, no deberíamos perder de vista que el ser humano tiene que resolver no sólo problemas de la práctica, sino, y no menos importantes, también de la teoría. Porque, en efecto, el hombre, y cada uno de nosotros lo sabe por la más directa experiencia, necesita saber no sólo qué hacer ante determinadas situaciones, sino también, y no con menos urgencia, las razones de ello. Dicho de otro modo, si importante es ver cómo la dignidad se realiza en la vida de los hombres, en las distintas concreciones de la misma, no menos importante es que sepamos dar razones de ella, de su carácter imprescindible.

Así pues, nos gustaría formular el asunto en estos términos: ¿por qué hablamos de dignidad?, o mejor aún, ¿por qué *tenemos* que hablar de dignidad? En suma, ¿podemos prescindir de la dignidad? Y, si afirmamos su necesidad, o la suponemos, ¿cómo justificarla? De este modo, se nos ocurre que podríamos empezar a problematizar sobre esta cuestión que tantas veces damos por resuelta cuando hablamos de Bioética, de Derechos humanos o de Política, sin ir más

lejos. En efecto, la dignidad, se dice, es el valor fundante, la matriz de todos los valores, una suerte de axioma, como el llamado por Aristóteles ‘el principio más firme’, a saber, el principio de no contradicción (Gómez Pin, 1995, 19). Pero tenemos que preguntarnos por qué la consideramos así. A poco que analicemos nuestro más común modo de hablar, descubriremos cómo habitualmente solemos apelar a la dignidad a la hora de expresar un *desideratum*, o a la hora de emitir un *juicio crítico*. Al fin y a la postre, acabamos haciendo referencia a la falta de dignidad, o a la dignidad que ha sido ignorada, o pisoteada, o cosas por el estilo. Y, sin embargo, habida cuenta de la frecuencia con la que acudimos a la misma, podríamos cuestionarnos su *necesidad* para comprender por qué no podemos prescindir –si aspiramos a una vida humana- de tal concepto. Y aquí, si arribamos a ello, encontraríamos, sin duda, el *fundamento* mismo de la *dignidad*: aquello que la justifica, que daría razón de ella; aquello que, en fin, respondería a la cuestión, si se nos permite el juego de formularla heideggerianamente, de “por qué la dignidad y no más bien la nada”.

Nuestra pregunta no es baladí en unos tiempos, como los nuestros, postmetafísicos. En la actualidad, como todo el mundo sabe, asistimos a una crisis de legitimación de los grandes relatos filosóficos, metafísicos, religiosos. En la actualidad, apelar a la Verdad o al Bien resulta atrevido, provocativo, y, cuando menos, suscita no pocas sospechas y reticencias. Y, sin embargo, habitualmente, y como ya venimos reiterando, hablamos de dignidad, de injusticia, de derechos humanos, etc. Hoy por hoy el reconocimiento del *pluralismo* – al menos en la teoría, y poco a poco en la práctica- es un *hecho*, y algo de lo cual creemos que todos deberíamos felicitarnos. Sin embargo, cabría preguntarse si, como en su día apuntara Isaiah Berlin, no habrá un *límite* para la variedad, para la pluralidad, para el cambio¹. Dicho de otro modo, nos preocupa la cuestión del deslinde entre *lo humano* y *lo inhumano*, es decir, aquello que ya ha dejado de serlo, o no lo ha alcanzado, y que, en cualquier caso, ha traspasado, por exceso o por defecto,

¹ Nos hemos ocupado de este asunto en Panea, 1999a, 147-157; también en Panea, 1999b, 177-200. Esta idea de *límite* está emparentada con los *derechos humanos*, que son la barrera *infranqueable* para toda pluralidad de formas de vida humanamente aceptables. Para Berlin, además, estos derechos humanos son universales, pues sin ellos no habría vida humana posible: “La idea de los derechos humanos descansa en la creencia verdadera de que hay ciertos bienes- libertad, justicia, búsqueda de la felicidad, honestidad, amor- que interesan a todos los seres humanos como tales, no como miembros de tal o cual nacionalidad, religión, profesión o carácter; y de que es justo atender a estas necesidades y proteger a la gente de quienes las ignoran o las niegan. Ciertas cosas el ser humano las requiere como tal, no porque sea francés, alemán, estudioso medieval o frutero sino porque como hombre o mujer vive una vida humana.”(Berlin, 1993, 61). Más aún, estos bienes comunes son los que hacen posible la comprensión del otro, por más que estos bienes puedan entrar en conflicto: “Relativistas, spenglerianos, positivistas, deconstruccionistas, todos ellos se equivocan: la comunicación entre individuos, grupos o culturas es posible porque la diversidad de los valores de los hombres no es infinita. Existe un horizonte común: los valores objetivos y a menudo incompatibles de la humanidad, entre los cuales es preciso -y a menudo doloroso- elegir.”(Berlin, 1993, 142). En definitiva, los derechos humanos son la condición de posibilidad de una vida humana *decente*, entendiéndolo por decencia “(...) el único tipo de vida que los humanos deben seguir si no quieren destruirse unos a otros.”(Berlin, 1993, 150). De aquí que a nosotros nos interese subrayar que los derechos humanos son condición de posibilidad de la dignidad de la persona, en el sentido de que sin el reconocimiento de aquéllos no podemos hablar de reconocimiento de la dignidad. Sobre este tema, Badillo, 1999, 153-193.

los umbrales, las fronteras de lo humano. O, por decirlo de otro modo, y muy directamente, cabría preguntarse: ¿qué hacemos con Sade? Como todo el mundo sabe, el célebre Marqués justificaba la crueldad como un asunto absolutamente *natural*, como una forma excelsa de placer, a saber, la que deriva de la excitación nerviosa que provoca la contemplación del dolor ajeno en el que el sádico mismo toma parte². Alguien podría protestar, decir que Sade representa una patología, que es, por tanto, un enfermo. Y no vamos a entrar en ello. Pero no es la psicología o la patología de Sade lo que nos inquieta, sino su *posibilidad*: es decir, el argumento-Sade como posible, ésa es la cuestión que está en el reverso del asunto que estamos abordando, a saber, el de la dignidad. Porque, en efecto, las víctimas de Sade no tienen ninguna dignidad, diríamos, ya que son sólo eso, víctimas del juego perverso y cruel de alguien que simplemente las reconoce como *objetos* de un placer que no se detiene ante nada, que no se conmueve, sino que, antes al contrario, busca en el dolor ajeno la fuente misma del placer (Sade, 1995, 82). De manera que cabría hacerse la pregunta: ¿por qué la dignidad y no más bien la indiferencia o la crueldad para con el otro?

Tal y como habíamos advertido, la cuestión no es insignificante. En cuanto hombres, no podemos refrenar el impulso de nuestra razón a hacerse cuestión de todo cuanto decimos o pensamos. Y con el tema de la dignidad no podía suceder menos. Pero no somos tan osados como para pretender aquí encontrar *una* respuesta, o *la* respuesta definitiva al porqué de la dignidad. Tal vez el asunto no se preste a tal contundencia. Y, sin embargo, vamos a tratar de alegar razones a favor de, o que justifiquen, en este sentido, *de una vez por todas*, a la dignidad como necesaria desde un punto de vista *práctico*. De una vez por todas, porque si la reconocemos como necesaria, ya no podremos escapar a los reproches que tal necesidad reclamaría en cada ocasión que se vulnere. Dicho de otro modo, si en la teoría y en la práctica reconocemos su carácter *imprescindible* ya no podremos perderla de vista como *brújula* en todo nuestro hacer, si es que aspiramos a un hacer moralmente legítimo –o, como podríamos llamarlo también, dentro de los límites de lo humano-, y no al mero hacer por el simple gusto de hacer, o al mero hacer estratégico.

A nuestro juicio, lo primero que tendríamos que ver es qué *significa* el término dignidad, del que todos más o menos sabemos a qué se refiere cuando hablamos, por ejemplo de ‘muerte digna’, de ‘salario digno’, de ‘condiciones de vida dig-

² Valga como ejemplo de esto el siguiente texto: En efecto, “(...) se trata sólo de conmover la masa de nuestros nervios mediante el choque más violento posible. Ahora bien, no cabe duda de que el dolor afecta mucho más intensamente que el placer, y de que los choques que repercuten sobre nosotros como consecuencia de haber producido esa sensación en los otros han de tener una vibración fundamentalmente más vigorosa, harán circular más violentamente los espíritus animales, que, establecidos en las regiones inferiores en virtud de su esencial movimiento de retrogradación, abrasarán inmediatamente los órganos de la voluptuosidad y los dispondrán para el placer.”(Sade, 1995, 81).

nas', o cuando protestamos, *indignados*, dicho sea de paso, pero no por casualidad, ante el hecho de que a alguien le hayan pisoteado, decimos, 'su dignidad', o le hayan negado 'sus derechos', o cosas por el estilo. Como ya nos recordara Wittgenstein, conocer el uso de un término es fundamental para la determinación de su significado. Pues bien, si atendemos al uso del mismo en el Diccionario, leemos³ que *dignidad* es la 'cualidad de aquello que es digno'; expresa, se nos sigue diciendo, un *realce*, una *excelencia*. Digno, a su vez, significa *merecedor* de algo; también significa 'de calidad aceptable'. Dignidad es, pues, diríamos nosotros, la *cualidad que tiene algo que le hace ser merecedor de algo*. Tener dignidad significa que *se nos debe algo*, o que *debemos algo* a alguien por el mero hecho de tenerla. Reconocer la dignidad humana es reconocer que estamos en deuda con el hombre, y que, por tanto, tal condición, por sí misma, reclama, exige, demanda un *actuar en cierto sentido*. Reconocer que el hombre tiene dignidad es reconocer que tiene unas *exigencias* que le son *debidas*, unos *derechos* que le pertenecen. Las razones de por qué se le debe esto al hombre de momento las dejamos a un lado. Lo que nos interesa ahora subrayar es que cuando hablamos de dignidad *humana* hablamos de algo que se predica *del hombre*, y, por tanto, de *todo* hombre, con independencia, entonces, de edad, raza, sexo, condición social, cultura, etc.

Pero, ante todo, nos interesa subrayar la idea que el significado de la dignidad expresa: el hacer referencia a algo que nos *eleva*, que nos *realza*, que nos *cualifica* y que, por tanto, sobrepasa la mera *facticidad*, los meros *hechos*. La dignidad es, en este sentido, un referente crítico, una suerte de canon, de medida, con el que cabe enjuiciar los hechos, que pueden estar o no en concordancia con ese ideal o referente crítico que la dignidad incorpora. Por ello resulta tan importante que nos percatemos del contenido, o si lo queremos decir de un modo más clásico, del *eidós*, de la esencia de la dignidad, de aquello que la hace peculiar frente a otras dimensiones de lo humano. En este sentido, conviene subrayar de nuevo que es la dignidad un *realce*, un *elevarnos*, un *hacernos valer*, un *valor*, algo que nos *otorga valía* y, por tanto, algo que nos hace, en consecuencia con ello, *merecedores* de un trato *debido*, *adecuado* y no de cualquier otro. La dignidad nos coloca, de este modo, en la posición de *acreedores*, si hablamos de nuestra dignidad, y de *deudores*, si hablamos de la dignidad del otro. Por eso, cuando vemos que a un hombre no se le eleva, en sentido figurado y amplio del término, sino que, por ejemplo, se le *humilla*, se le *rebaja*, se le olvida, abandona, pisotea, tortura, mutila, o priva, injustificadamente, de libertad, de la vida, o de cualquiera otra exigencia reconocida como 'derecho', bien *moralmente*, bien *juridicamente*, decimos que ha recibido un *trato indigno*, es decir, que se ha producido un *rebajamiento*, una *caída*, una *degradación* o *humillación* en su condición humana, y ha sido, pues, tratado como si fuera una mera *cosa*, un objeto sin valor. Por ello mismo, para

expresar el valor incalculable, por no someterse a cómputo, de la dignidad, Kant habló de que el hombre es un *fin en sí mismo*, que tiene *dignidad* y no precio⁴. En efecto, Kant, en su *Fundamentación* dejó constancia de que si no presuponemos o aceptamos que el hombre posee un valor absoluto, incondicionado, entonces se desmorona la posibilidad de un imperativo categórico, también incondicionado. Dicho de otro modo: sin la aceptación previa de que hay algo que es un fin en sí mismo, que vale por sí mismo, la posibilidad de la moral se desplomaría. ¿Y cómo se llama la cualidad de algo que *vale por sí mismo*, que no es *medio-para* sino fin en sí? Se llama *dignidad*⁵. Por tanto, la dignidad es la clave de bóveda de todo el edificio moral kantiano, y, nos atreveríamos a sugerir nosotros, de *toda* moral que aspire a desarrollarse dentro del horizonte de lo *humano*.

El hombre, decimos, *tiene dignidad*. Pero es obvio que la dignidad no es un *factum* de carácter empírico, como la mesa que me sirve de apoyo; tampoco es un *teorema* que podamos demostrar matemáticamente; su realidad no es ni *empírica*, como la de la mesa citada, ni *ideal*, como la de los números. Su realidad es *práctica*, o sea, pertenece no al orden *óntico* sino al *axiológico*; no al "es", sino al "debe"; pertenece, pues, no al orden de las *cosas*, existentes o futuribles, sino al orden de las *valoraciones*, y por tanto, también de las *voliciones*: es una cualidad que *otorgamos*, que *queremos* otorgar y que *realza* al hombre. ¿Y por qué? Ahora lo diremos a bocajarro: porque sin ella no habría *moralidad* posible, estaríamos en el plano de la *animalidad*, de la *mera naturaleza*, de la *facticidad* instintiva, biológica, o como queramos llamarla, pero nada más. Por eso, la dignidad del hombre, como la cualidad de aquello que es merecedor de algo, nos exige tratarlo no como mero *factum biológico*, sino como algo *más*; porque ese *plus* es la dignidad: un elevar, un ensalzar aquello que siempre corre el riesgo de ser abatido, demolido, cercado por contingencias adversas que siempre lo amenazan con hundirlo, con hacer que su vida, siempre frágil, se vaya a pique. Sin dignidad, sin esta demanda de elevación, de reconocimiento, de que hemos de estar por encima de la mera facticidad, resulta difícil pensar que no nos espera un mundo en el que, a fuerza de perverso, Sade habría vencido: el ser humano sería un mero *objeto a disposición* de cualquier otro, sin límite alguno, incluso hasta la crueldad, o un

⁴ Sobre este tema Pérez Trivinio, 2003, 293-306. Sobre el desarrollo histórico del concepto de dignidad, De Julios, 2003, 91-116. En torno a la importancia de esta cuestión para los derechos humanos, Pérez Luño, 2001, 451-483. Y para un estudio en profundidad sobre el alcance jurídico político de la dignidad kantiana, remitimos al excelente trabajo de Llano, 2002. Y, desde una perspectiva ética, Cortina, 1988.

⁵ Veamos los textos en los que Kant se hace eco de esta inexcusable exigencia del valor absoluto de la persona como condición de posibilidad de la moralidad: "Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo, como en las dirigidas hacia otros seres racionales, el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*. (...)" (Kant, 2002, 114). Y un poco más adelante, encontramos el nombre que otorga a lo que tiene valor por sí mismo, lo que no tiene un precio de mercado: "(...) lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*." (Kant, 2002, 124).

³ La definición precisa del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española leemos: "Cualidad de digno. Excelencia, realce. Gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse."

mero objeto de desprecio e indiferencia. Por ello necesitamos de la dignidad y su reconocimiento *universal*, pues es algo que, no lo olvidemos, cabe otorgar al hombre y, por ello mismo, a *todo hombre*, sin excepción posible, si es que *queremos* habitar un mundo, plural, sí, culturalmente diferenciado, sí, con concepciones no coincidentes de qué sea una vida buena, sí, pero dentro de un límite: el que traza las fronteras de lo humano frente a lo inhumano. Y por ello, si, volviendo a Kant, espacio y tiempo eran las formas *a priori* de la sensibilidad, es decir, las condiciones de posibilidad de la experiencia fenoménica, la dignidad, podríamos decir nosotros, es el *a priori* de la moralidad, es decir, la condición de posibilidad de la moral misma, el espacio donde lo humano es posible, el lugar más allá del cuál sólo resta lo inhumano.

“A santo de qué hemos de evitarle un dolor que nunca nos costará ni una sola lágrima, cuando sabemos que de ese dolor ha de nacer un placer muy grande para nosotros? ¿Acaso sentimos alguna vez un solo impulso de la naturaleza que nos aconseje preferir a los otros en lugar de nosotros mismos? ¿No está acaso uno en el mundo sólo para sí mismo?” (Sade, 1995, 82)

A estos interrogantes de Sade, cabría incluso sumar, por añadir más leña al fuego, aquella célebre afirmación según la cual, si Dios ha muerto, todo estaría permitido. Desde luego que a Sade no vamos a darle razones para convencerlo de por qué considerar al hombre como un sujeto de dignidad, que reclama unos derechos. Nos atreveríamos a decir que tal vez en el cruce de caminos, o Sade o la dignidad, no hay una razón que *excluya* a la otra, pero sí que hay una pugna de razones, pugna que creemos que puede inclinarse a favor de la dignidad.

No hay deberes inscritos en cielos metafísicos, porque tales pergaminos ya no existen, pues nos hemos quedado sin un trasfondo metafísico último, o una verdad religiosa última, universalmente compartida, que pueda servirnos como marco para legitimar o condenar una acción. Sin embargo, somos conscientes de que en la propia *condición humana* hay inscrita una cierta prescriptividad, por mucho que enfade esto a quienes encaren la moral con una perspectiva logicista. La ambición de un hombre no es la ambición de otro, pero la humanidad de un hombre es la humanidad de todos (Hume, 1991, 145), decía Hume, a propósito de esos sentimientos de humanidad (*sentiment of humanity*)⁶ que nos constituyen, junto a pasiones de otra índole, pero que nos distinguen no ya del animal, sino del monstruo, indiferente a la suerte de los otros (Hume, 1991, 103). Y, sin embargo, tienen razón quienes, con Moore al frente, advirtieron de la falacia naturalista, de lo inaceptable de derivar lógicamente un *debe* de un *es*. Los hechos no imponen lógicamente ningún

deber. Pero, del mismo modo, como diría alguien nada sospechoso de metafísica, como es Richard Hare, *los hechos son pertinentes*⁷. Los hechos son pertinentes tanto en lo que son como en lo que pueden acabar siendo. Y aquí hay que apelar a la responsabilidad o a la voluntad para preguntarle, siempre desde una perspectiva universalista, pues de lo contrario estaríamos jugando sucio, qué mundo estamos dispuestos a *querer*.

En efecto, este carácter pertinente de los hechos a veces lo olvidamos a la hora de hablar de *deberes*. Por eso, si los hechos son pertinentes, habrá que tenerlos en cuenta. Por ejemplo, que el hombre se diferencia, como ya sabía Aristóteles, de la mera planta, cuyo *telos* o fin es el mero *vivir*; y del buey o del caballo, en el que vivir se reduce al mero *sentir*; que, más bien, en el hombre asistimos a un *telos* cualificado: aspiramos no sólo a vivir, o a sentir, sino a *vivir bien*⁸. Y más aún, el hombre es el animal que tiene *logos*, es decir, podemos abstraer, razonar, imaginar, comunicarnos, y todo ello sin olvidarnos de que somos una inteligencia que siente y un sentimiento que entiende, como también nos enseña Aristóteles⁹. Todas estas dimensiones de nuestra humana condición nos convierten en ese *asombroso ser* al que Sófocles cantara en su inmortal *Antígona*¹⁰. El hombre, en definitiva, como *ser de posibilidades*, que también ensalzara Pico de la Mirándola en su *De la dignidad del hombre*, cuya admirabilidad procede de su libertad, y de aquí su dignidad, pero también el desafío que esa dignidad incorpora, tanto en el plano individual, como colectivo: elevarse o caer¹¹.

⁷ Sobre este particular, Hare 1995, 605-620; Hare, 1999. Junto a la pertinencia de los hechos hay que hablar de la prescriptividad y universalidad, con su fuerza vinculante, de nuestros juicios morales. En efecto, como muy bien nos recuerda Hare: “Si, como he defendido, los juicios morales son prescriptivos, entonces cuando formulo uno estoy pidiendo que se actúe de acuerdo con él, y si soy sincero, debo además quererlo. Pero si encima son universalizables, entonces también estoy implícitamente haciendo juicios idénticos para todas las situaciones idénticas en sus propiedades universales, independientemente de qué lugar ocupan en ellas los diversos individuos particulares, incluyéndome a mí mismo. La cuestión sobre qué prescripciones morales estoy dispuesto a emitir, pues, termina por convertirse en la cuestión sobre qué estoy dispuesto a querer en todas las situaciones de ese tipo determinado, independientemente de cuál sea mi lugar. Por consiguiente, emitir una imperación moral es aceptar las consecuencias (también las consecuencias hipotéticas) que se derivan de su obediencia, independientemente del lugar que uno ocupe.” (Hare, 1999, 27-28.).

⁸ Cuando Aristóteles está hablando de la buena vida está en realidad mostrando su preocupación por el hecho de que la vida humana esté a la altura del hombre, es decir, sea digna de su peculiar naturaleza. Por ello, el mero vivir es lo propio de la planta, y el mero sentir, del buey o del caballo. Lo propio del hombre será una actividad del alma según la virtud, es decir, según aquello que lo optimiza, que lo eleva, que lo plenifica. Vivir de acuerdo con la virtud es el bien del hombre. No hacerlo es rebajarlo a su mera condición de animal vivo, y no reconocerle lo que en él es peculiar: ser el animal que tiene *logos*. (Aristóteles, 1985, 1097b 20-1098a 20).

⁹ El hombre esta abocado a la elección, pero ésta no es irracional o arbitraria, sino que están trenzados sentimentalidad y racionalidad. Y esto es precisamente lo que nos constituye como hombres, según Aristóteles: “Por eso, la elección es o inteligencia desceosa o deseo inteligente, y tal principio es el hombre.” (Aristóteles, 1985, 1139b5).

¹⁰ Nos referimos a las palabras del Coro en *Antígona* (Sófocles, 1986, 330), donde se nos canta lo asombroso del ser humano, a quien nada escapa de la naturaleza a su dominio, si bien “sólo del Hades no tendrá escapatória”. (Sófocles, 1986, 360).

¹¹ La intención de Pico no es otra que la de buscar lo excelente, lo maravilloso, sorprendente y exclusivo del hombre: la posibilidad dada al hombre para hacerse a sí mismo, su libertad. El hombre como artífice de su ser: esto es lo que lo dignifica, lo eleva. Libertad, pues, no solo para hacer, sino para hacerse, libertad proteica. De aquí que el hombre sea lo más admirable de ver en este teatro del mundo (Pico de la Mirándola, 1984, 103); el hombre como intermediario de todas las criaturas, emparentado con lo más elevado y con lo más inferior, en tanto ser racional y sensible (*idem*); el hombre, pues, como un ser admirable, increíble, y de aquí su dignidad. El hombre, en suma, modelador y *escultor de sí mismo*: “Y ¿cómo no, si por esa

⁶ Nos hemos ocupado de este asunto con más detalle en Panea, 1999b, 177-200.

Por todo ello, siguiendo ahora a Richard Hare, es completamente cierto que los hechos no incorporan ninguna lógica, pero como a Hare le gustaba decir, *son pertinentes*: podemos reconocer nuestra condición sensible, mortal, deficitaria; nuestra *corporalidad*, y, con ella, indesligablemente, nuestra *racionalidad*, con todo el potencial de demandas que en un sentido y otro quedan ya abiertas: *demandas* o *derechos* de atención a nuestra dimensión *corpórea*, pero también a nuestra dimensión de seres *racionales*, con capacidad para articular, configurar, revisar, decidir qué hacer con nuestras vidas. Dicho de otro modo, podemos reconocer al hombre como un ser *digno* o *negarle la dignidad*; podremos reconocer en el hombre unas demandas legítimas, unos derechos, y no por ser de tal o cual raza, edad, sexo, cultura, sino, sencillamente, debido a su particular y *humana condición*, que, no lo olvidemos, compartimos *todos* los hombres por el mero hecho de ser hombres, y que, por tanto, nos exige, consecuentemente, extenderla a todo hombre. Hablamos, pues, de una dignidad que pone las bases para toda moral posible, dentro del horizonte humano.

Pero insistamos, en el punto de *partida* no hay una razón que me obligue *inexorablemente* a elegir el universo de la dignidad o su contrario. Las razones están más bien en el punto de *llegada*, y en el *trayecto*. Dicho de otro modo: en principio, nada nos obliga a optar por el universo de la dignidad: aquí topamos con la dimensión trágica de la moral, que nos remite a nuestra libertad y a nuestra responsabilidad. En este sentido, tal vez mereciera la pena recordar al Sartre de *El existencialismo es un humanismo*, cuando nos advertía de que al elegir no sólo me elijo, sino que elijo al hombre: apunto el modelo de humanidad a la que aspiro y propongo. Por otra parte, tampoco estaría de más recordar aquí su insistencia en la necesidad de asumir la responsabilidad de aquello que hacemos o dejamos de hacer, o, dicho de otro modo, su llamada a la conciencia de los individuos para que no encubran su responsabilidad frente a sí mismos y frente a los otros (Sartre, 1996). Por ello mismo, quisiera subrayar lo importante de no perder de vista el horizonte presente y futuro de nuestros actos. Porque es a medida que todos vamos constatando lo que ganamos como hombres, al hacer de la dignidad objeto de nuestros empeños, o lo que sufrimos todos, al constatar las *pérdidas* a las que el hombre es arrastrado cuando se le priva de aquélla; es a medida, pues, de que constatamos *el valor de la*

dignidad en nuestras vidas, cuando encontramos todas las *razones* de peso, y bien tangibles, en favor de la misma.

Por ello, que no se engañe nadie: que no haya una razón última, excluyente, primera, *a priori*, en el *origen* no significa que estemos huérfanos de razones. Pero, insistamos, que no se engañe nadie: como Aristóteles nos enseñó, algo que desgraciadamente hemos olvidado, abrumados por las sospechas emotivistas, toda elección es un entrecruzamiento de sentimiento y de razón (Aristóteles, 1985, 1139b5.). Y, al fin y al cabo, no podemos consentir, ni desde el sentimiento, ni desde la razón, un mundo sin dignidad humana reconocida, tanto en la teoría como en la práctica. Nos *indigna*—y esto es algo que el corazón y la razón entienden por igual— el atropello a la dignidad, a lo que era *debido* al hombre, a lo que el hombre, por su condición peculiar de animal *racional*, ser de posibilidades, mortal y vulnerable al sufrimiento, demanda¹².

Dar la espalda a estas exigencias es negarle su dignidad, su valor, reducirlo, humillarlo, rebajarlo al plano de las cosas, de la mera facticidad¹³. La *dignidad*, y su reconocimiento, es, así, la *condición de posibilidad de la moral*, de toda aquella forma de vida que, por distinta que sea, aspire a estar dentro de *los límites de lo humano*. Por ello, la dignidad es la condición *exigible también a toda moral*, con independencia de cuáles sean sus definiciones a cerca de qué sea una vida buena. La dignidad es la posibilitadora de los derechos en el más amplio sentido del término. Sin ella no hay nada que debamos al hombre: no hay ningún deber, ni moral, ni jurídicamente hablando. Por ello, la cuestión no es la apuntada por la conocida tesis según la cual “si Dios ha muerto todo está permitido”, sino la de si vamos a permitirlo todo, y a qué precio. Porque si en el punto de partida pudiéramos no tener una razón excluyente entre la dignidad y su contrario, hemos encontrado, de paso, y en nuestro *punto de llegada*—la *voluntad* de configurar un

¹² Para Arteta, la dignidad es el fundamento de la compasión (Arteta, 1996, 146), aunque más adelante se nos dirá que “por muy alta que sea la dignidad, sólo el ser que sufre y al final muere merece piedad” (Arteta, 1996, 155), con lo que la finitud parece ser ahora el fundamento de la compasión. Creemos más bien que la dignidad es el fundamento de una actitud ética para con el otro, con independencia de que suscite o no de nosotros tal compasión. Por decirlo de otro modo, más kantianamente: la *dignidad* es el motivo *objetivo* de nuestra acción moral, si bien la *finitud* es el *móvil* de la compasión. Pero, aun cuando no sintiéramos compasión por el otro, más aún, incluso aunque suscitara en nosotros el desprecio, habría un deber para con él, que nace del *respeto a su dignidad*, a su condición de *persona*. Arteta nos propone una ética de la compasión (Arteta, 1996, 253-289) que tiene a la dignidad en el fundamento de la misma. Tal vez bastaría con haber dicho: una ética del respeto y cuidado del ser humano desde la conciencia de su finitud, vulnerabilidad al sufrimiento, y desde la exigencia de reconocimiento de su dignidad. Lo que no acabamos de ver claro es el uso entremezclado que hace Arteta en este punto al querer otorgar tanta importancia a la compasión como a la dignidad. Pero esta cuestión daría para otro trabajo.

¹³ Xavier Etxeberria ha llamado muy atinadamente la atención sobre el necesario núcleo iusnaturalista, centrado en el concepto de dignidad, a tener en cuenta a la hora de una fundamentación fuerte de los derechos humanos. Sin este mínimo esencial careceríamos de todo referente crítico-normativo (Etxeberria, 202, 305-322). La referencia a la inexcusable dignidad de la persona para una ética de mínimos en una sociedad pluralista la encontramos muy bien planteada en Gómez Heras, 2002, 283-297. Igualmente interesante nos parece la opinión de Pérez Tapias, 2002, 333-357, según la cual la dignidad humana representa el punto de vista moral para toda crítica de la cultura posible.

condición, con todo derecho, es apellidado y reconocido el hombre como el gran milagro y animal admirable? (...) Así pues [el supremo Artesano] hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: ‘No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión.’ (‘Pico de la Mirándola, 1984, 104-105).

universo humano- muchas razones que avalan y dan cuenta de esta razón. Porque la otra vía, la del reverso de la dignidad, sólo puede ofrecernos sufrimiento, merma, castración, mutilación, atropello, indiferencia, crueldad, en fin, situaciones todas que nos hundan, que nos humillan, que nos merman seriamente en nuestra condición de “ser de posibilidades”.

Nuestra humana condición, por tanto, con sus peculiaridades, resulta pertinente para demandar un trato adecuado, *ajustado* a dicha condición. Los *derechos humanos* tratan, en definitiva, de desgranar todos los recovecos que esta *condición humana* demandante reclama. Y si obviamos o pasamos por alto estas demandas, estos derechos, habremos negado, igualmente, la humana dignidad, pues habremos dicho que el hombre no es merecedor de tales exigencias, de tal realce o elevación. Y, a su vez, al negar tales derechos, tales demandas, las habremos negado para *todo* hombre. Pero entonces nos haremos blanco perfecto de las acusaciones de *injusticia*: no hemos dado al hombre, o a tal o cual grupo humano en concreto, el trato adecuado, *ajustado* a la humana condición: lo habremos *degradado*, y, en este sentido, no podremos eludir la acusación de injusticia, de inadecuación en definitiva entre lo que hemos hecho y lo que se esperaba que hiciéramos con arreglo a lo *debido* y reclamado sólo en atención a la *humana condición*. La *dignidad*, su reconocimiento efectivo, pleno, es, en definitiva, la *condición de posibilidad de la justicia*, pues es ella la que reclama su cumplimiento o reprocha su atropello. De manera que la pregunta con la que empezábamos, a saber, por qué tenemos que hablar de dignidad, apunta tal vez a una respuesta, que, si no es excluyente en el punto de partida, va a serlo en el de llegada, a saber, porque sólo así podremos arribar a un mundo propiamente *humano*, donde, con independencia de las plurales concepciones del bien, impere lo *justo*, frente a la barbarie, la humillación, o el abandono. Amén de que, aplicando a la dignidad lo que Platón aplicara a la justicia, sólo a través de ella, en lo que está en nuestra mano hacer, habremos esquivado el riesgo de perderla.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- Arteta, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Badillo, P., “Pluralismo, libertad, decencia. Consideraciones en torno a la filosofía política de Isaiah Berlin”, en Badillo O’Farrell, P., Bocardo Crespo, E., (eds.) *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 153-193.
- Berlin, I., *I. Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Alianza & Mario Muchnik, 1993.
- Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 2ª ed. 1992.
- Cortina, A., “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, en Guisán, E. (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- De Julios, A., “Kant, modernidad y derecho cosmopolita”, en Castro, A., Contreras, F.J., Llano, F.H., Panea, J.M., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación Editorial Lagares, 2003, pp. 91-116.
- Etxeberria, X., “Universalismo ético y derechos humanos”, en Rubio Carracedo, J., Rosales, J.Mª, Toscano, M., (coords.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 305-322.
- Gómez Heras, J.Mª “Ética de ‘máximos’ y ética de ‘mínimos’. Una alternativa para solucionar los conflictos morales de las sociedades pluralistas”, en Gómez Heras, J.Mª., (coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 283-297.
- Gómez Pin, V., *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Hare, R.M., “El prescriptivismo universal”, en Singer, P., *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Diccionarios, 1995, pp. 605-620.
Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas, Barcelona, Ariel, 1999.
- Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, ed. de G. López Sastre, 1991.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza Editorial, ed. de R. R. Aramayo, 2002.
- Llano, F.H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, 2002.
- Panea, J.M., 1999a, “El universalismo trágico de Isaiah Berlin”, *Laguna, Revista de Filosofía*, nº ext., pp. 147-157.

- 1999b, "Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI, nº 22, pp. 177-200, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid.
- Pérez Luño, A.E., "El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos", en "Kant y los derechos humanos", en Peces-Barba, G., Fernández, E., De Asís, R.(eds.), *Historia de los derechos fundamentales*, Tomo II, Siglo XVIII, vol. II, *La filosofía de los derechos humanos*, Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, 2001, pp. 451-483.
- Pérez Tapias, J.A., "¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral", en Llinares, J.B., Sánchez Durán, N., (eds.) *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 333-357.
- Pérez Trivinio, J.L., "Kant y la dignidad humana", en Castro, A., Contreras, F.J., Llano, F.H., Panea, J.M., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación Editorial Lagares, 2003, pp. 293-306.
- Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora nacional, ed. de Luis Martínez Gómez, 1984.
- Sade, Marqués de, *La filosofía en el tocador*, Madrid, Tusquets, 1995.
- Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Madrid, Santillana, 1996.
- Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1ª reimp. 1986.

CAPÍTULO 2

LA INFLUENCIA DE KANT EN EL UNIVERSALISMO ACTUAL*

Prof. Dr. Fernando H. Llano Alonso

Prof. de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla

I. INTRODUCCIÓN

Desde que a finales de los años setenta del pasado siglo Charles Taylor se decidiera a reabrir con su libro *Hegel y la sociedad moderna* (1979) el viejo debate mantenido durante décadas entre los neo-kantianos, activos defensores de la ética formal, racional e individual, y los neo-hegelianos, partidarios de la doctrina de la *Sittlichkeit* (según la cual la moral alcanza su plenitud en el seno de la comunidad)¹, han sido muchos los debates mantenidos entre liberales y comunitaristas, modernos y postmodernos, universalistas y particularistas, con la filosofías kantiana y hegeliana como telón de fondo. Tratar de reproducir en esta sede los términos en los que se ha desarrollado dicho debate intelectual, supondría abandonar el tema central de este libro, con el consiguiente riesgo de dispersar la atención del lector. Por ello, considero que resultaría de mayor interés que, en vez de estudiar las críticas que una doctrina tan cosmopolita como la que Kant defiende en gran parte de su filosofía jurídico-política (especialmente en obras como *La paz perpetua*) haya podido suscitar entre los defensores del relativismo ético, del multiculturalismo o del particularismo en general, y teniendo en cuenta que ya he abordado parcialmente esta cuestión en un trabajo anterior², dedicaré este último Capítulo a valorar cómo ha influido el humanismo cosmopolita kantiano en el universalismo contemporáneo. Para simplificar esta tarea, propongo que centremos nuestra atención en el estudio crítico de tres de las teorías que, en la actualidad, figuran entre las más representativas del universalismo o cosmopolitismo de base kantiana: me refiero a las tesis de John Rawls, Martha Craven Nussbaum y Jürgen Habermas.

Como es lógico, cada una de estas teorías posee sus propias peculiaridades y características; de hecho, como ha demostrado Kenneth Baynes en un traba-

* Este artículo se encuentra íntegramente recogido en el libro del mismo autor: *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson, 2002, pp. 153-185.

¹ Vid., Taylor, Ch., *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; hay trad. cast., J.J. Utrilla, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 163-164.

² Llano Alonso, F.H., "Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista-cosmopolita de Immanuel Kant", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2001, pp. 213-238.