

## EL HUMANISMO A DEBATE

Agustín González. Universidad de Barcelona

**Resumen:** La tesis que Todorov plantea en el prólogo de su texto *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista* (1998) sirve de guía para discutir con autores centrales en el tema del humanismo —Heidegger, Sartre, Sloterdijk, principalmente— para acabar proponiendo la relación entre deberes y derechos desde una perspectiva laica y con pretensiones universales como el marco posible del humanismo de nuestros días.

**Abstract:** The thesis argued by Teodorov in the preface of his text «The imperfect garden, lights and shadows of the humanist thought» (1998) serves as a guide to discuss with the central creators of the humanist topic —Heidegger, Sartre and Sloterdijk mainly— to conclude by proposing a relationship between duties and rights from a lay perspective and with universal pretensions, as the possible framework of humanism nowadays.

En 1998 Tzvetan Todorov publicó *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, obra en que Todorov apuesta por un humanismo sin antropología, del que hablaremos más adelante. De ella, el prólogo es el que ahora nos interesa: *El pacto ignorado*. Según Todorov, a lo largo de la Historia, el diablo ha ido proponiendo a los hombres tres pactos. En el primero, comienzo de la era cristiana, propuso a Jesús entregarle todos los reinos de este mundo a cambio de reconocerle como su señor. Es sabida la respuesta de Jesús: no los aceptó y prefirió servir al Padre, a Dios. Ahora bien, como también es sabido, sus sucesores no siguieron su ejemplo y acabaron gobernando los reinos de este mundo. Sin ir más lejos, su representante en la Tierra gobierna un estado político concreto, el Estado del Vaticano, con embajadores en la mayoría de los estados vigentes. El segundo pacto aconteció en el siglo XV. Tomando la forma de Mefistófeles, el demonio propuso a un atormentado Fausto hacerle depositario de todo el saber del mundo a cambio de pertenecerle al cabo de veinticuatro años. Fausto aceptó y, aunque luego se arrepintió, el diablo se cobró su deuda; los «diablos gordos» y «los diablos flacos» acabaron llevándose su alma. En el tercer pacto, que también tiene lugar por esas fechas,

«[...] la astucia del diablo consistió esta vez en permitir que la otra parte contratante, el hombre moderno, ignorara el contrato; en permitirle creer que obtendría nuevos privilegios debidos a sus propios esfuerzos, y que nunca debería pagar nada por ello. Esta vez, lo que el diablo ofrecía ya no era el poder, ni el saber, sino la voluntad [...]. El diablo escondía el precio de la libertad para que el hombre tuviera tiempo de saborearla y ya no quisiera renunciar a ella en lo sucesivo: para conducirlo a la obligación de saldar su deuda.» (Pág. 14)

El hombre moderno, del Renacimiento a las Luces, poco a poco fue exigiendo que la razón fuera libre, no rehén de la tradición, para «comprobar lo verdadero y lo falso». Por fin, en el siglo XVIII, cuando los hombres habían decidido extraer las ideas de los libros y ponerlas en práctica para regir libremente sus vidas, el diablo reveló a los hombres el

montante de su deuda:

«Si quieres conservar la libertad deberás pagar un triple precio, separándote primero de tu Dios, luego de tu prójimo y finalmente de ti mismo.» (Pág.16)

Conocido el precio que debían pagar por su libertad, los hombres reaccionaron de muy diferentes maneras. Por un lado, los conservadores determinaron vivir en su mundo, pero configurando esa libertad en función de los valores antiguos. Son los que piensan que el diablo tiene razón, que el precio de la libertad es ese; son los inventores de esa maldita frontera artificial entre libertad y «libertinaje» que manejan a su antojo, pero que yo nunca he entendido, y desde la que, con toda impunidad, suelen demonizar al «otro» y a «lo otro». El problema no reside en su concepción de la libertad, sino en su manía de extenderla a toda la sociedad.

Por otro lado, los individualistas, con Nietzsche como sumo sacerdote, no sólo aceptan pagar la deuda, sino que piensan que es lo mejor que le ha sucedido al hombre:

«¿Creéis que nuestra libertad implica la pérdida de Dios, de la sociedad y del yo? Pues bien, para nosotros, no es una pérdida, sino una liberación suplementaria. [...] ¡Que el hombre confirme su soledad esencial, su liberación de toda coacción moral, su dispersión ilimitada! Que afirme su voluntad de poder y sirva a su propio interés: de ahí saldrá el mayor bien para él, que es lo que cuenta.» (Pág. 18)

Por su parte, los científicos afirman que no hay ningún precio que pagar porque no existe la libertad. De hecho, lo que tomamos por libertad no es más que ignorancia. De todos modos, no se puede negar que los vientos del conocimiento científico hinchaban sus velas día a día y que la mayoría de los dogmas que durante siglos han regido la sociedad europea fueron resquebrajados por descubrimientos científicos y por elucubraciones filosóficas. Así, mencionado grupo humano tampoco entrega nada al diablo. Por último, los humanistas piensan que sí existe la libertad, pero que también existen valores que pueden ser compartidos y que es el yo libre el único responsable de alcanzarlos; que el hombre es el punto de partida y de llegada de todas sus acciones. O, dicho de otra manera; no hay tal pacto, ya que la necesidad de autogobernarse derivada del ser libres no conlleva el precio de la «disolución de la sociedad, la moral o el yo». Ahora, los valores son humanos y, por consiguiente, culturales; las posibilidades de organización social, múltiples; y el sujeto, responsable único. Es así como

«El pacto en nombre del cual el diablo reclamaba lo que se le debía no existió en realidad jamás. Pero es necesario que lo querido acuda en ayuda de lo dado. Estos valores no tienen nada de automático; hay que asumirlos mediante un acto deliberado.» (Pág. 331)

Lo cierto es que, detrás de los diferentes humanismos, siempre ha habido una antropología, una concepción del hombre más o menos explícita. De ahí la dificultad que se ha dado para extender el humanismo a otras culturas, de manera que se ha acabado convirtiendo en un ideal posible de civilización mediante la educación.

«Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos humanismos podría

remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran.» (P. Sloterdijk (1999). *Normas para el parque humano*. Pág. 23)

Hay que señalar, aunque raramente se ponga de manifiesto, que la idea educativa siempre sobrevoló la praxis concreta; es decir, que no tenía en cuenta la economía, las formas de trabajo, las guerras, la sociedad, todo aquello con lo que y contra lo que el hombre se hace día a día. En otras palabras: se quería salvar al hombre sin modificar su entorno. Durante siglos, tal educación estaba dirigida a una sociedad fundamentalmente literaria, a un selecto club de gente que sabía leer y escribir. Es en el siglo XIX y a principios del XX cuando ese ideal de la sociedad literaria se convierte en norma para la sociedad civil y cumple su función de técnica antropogénica de domesticación. Pero, si el canon de lectura es el nervio de ese humanismo y si la función epistolar ya no existe, ¿qué sentido tiene todo eso en una sociedad como la nuestra? Es la pregunta que ya en 1949 se planteaba Heidegger:

«Usted pregunta: ¿De qué manera se puede devolver un sentido a la palabra humanismo? Su pregunta no sólo presupone que usted quiere mantener la palabra «humanismo», sino que ella contiene la aceptación de que esta palabra ha perdido su sentido.» (*Carta sobre el humanismo*)

En efecto, en una sociedad postepistolar, en una sociedad que ya no se guía por las cosmovisiones que durante siglos fueron las referencias identitarias del hombre europeo, en una sociedad que ha perdido los referentes externos —los sistemas morales/religiosos— que garantizaban el orden, ¿qué sentido tiene plantearse un humanismo educativo como el que planteaba Niethammer en el siglo XIX?

Nietzsche ya advirtió que los procesos domesticadores —antropotécnicos— no eran debidos a delegaciones de cualquier trascendencia, sino que constituían técnicas practicadas por hombres para criar a hombres. Sin Dios, nos hemos quedado al descubierto, es decir, a solas; y el individuo huérfano y solo ante sí mismo. El final del humanismo como utopía nos deja ante un nuevo desafío. Consecuentemente, se pregunta Sloterdijk:

«[...] ¿qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa o para qué el educador? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no se puede plantear de manera competente en el marco de unas simples teorías de la domesticación y de la educación?» (Pág. 52)

No contestaremos a estas preguntas de momento, pero sí me interesa recordar que el humanismo como amistad del hombre con el hombre olvidaba lo que tan claramente nos dijo Hobbes: que el hombre no es bueno por naturaleza; o, con palabras de Heidegger, que el principal problema del hombre es el mismo hombre. Así, ¿hay que recordar que el convulso siglo XX europeo ha sido en todo el planeta, con mucho, el más atroz de todos

los siglos, el que más millones de muertos ha producido? ¿Hay que recordar que las llamadas Primera y Segunda Guerra Mundial fueron guerras entre sociedades teóricamente impregnadas de ese humanismo? ¿Hay que recordar que hechos como Auschwitz, la devastación sistemática de ciudades llenas de civiles indefensos, las bombas de Hiroshima y Nagasaki, los diferentes gulags, las dictaduras represivas... han sido llevados a cabo por sociedades que habían conseguido el nivel educativo soñado por la Ilustración; por sociedades en las que los educadores mantenían vivos los mensajes de los clásicos, que manejaban el latín y el griego y que tenían entre sus aficiones preferidas la música clásica? ¿Hay que recordar que toda clase de principios y de derechos fueron esgrimidos para justificarlos en uno y otro bando? ¿Hay que recordar que todas las ideas humanistas y principios morales que parecían ser el horizonte de la cultura europea fueron pisoteados? Como es posible deducir de estas cuestiones, la fuerza de la razón se puso al servicio de la razón de la fuerza. La cultura europea u occidental rasgó el velo del autoengaño mantenido de diferentes maneras, con diferentes paradigmas antropológicos durante siglos, y se vio obligada a revisar la Historia que hasta ese momento se había narrado. Todos esos eventos no fueron ni hechos aislados ni locuras de mentes más o menos cuerdas, sino planificados y ejecutados por gentes normales; esto es, acciones de hombres contra hombres. Ya en siglo XXI, desde Europa, podemos afirmar, con la autoridad que nos concede nuestra más reciente historia, que la divisa de aquel humanismo, «leer forma y educa», ya no tiene ningún sentido —es posible que nunca lo tuviera.

Entonces, más que el de educación, deberíamos retomar el concepto nietzscheano de domesticación. «Ahora son convocados a escena —y ahora comienza la irritación de los críticos y el escándalo de los lectores de periódicos— Platón y Pablo, Nietzsche y Darwin, pues, tras los diferentes programas «académicos» de domesticación, se ocultaría una historia sombría: no tanto la marxista «lucha de clases» como la lucha entre criadores, entre las ideologías que propugnan diferentes procedimientos de crianza. Una lucha que habría empezado en Platón y llevado a una decisión definitiva en Nietzsche» (F. Duque (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Pág. 129). Esta nueva deriva que abre el término «domesticación» es por la que navega Sloterdijk al afirmar que ha sido el tema latente del humanismo, de modo que «una lectura adecuada amansa». Una vez aquí, todo humanismo construido sobre una idea de hombre «salta por los aires» y nos obliga a plantearnos el proceso educativo desde la perspectiva de criar-domesticar y de las nuevas técnicas. En este punto, las preguntas a las que nos había emplazado Sloterdijk ya pueden ser planteadas.

Hablar de «simples teorías de la domesticación» implica pensar que los hombres necesitan un amo, un criador, y en las posibles técnicas de domesticación; implica, también, pensar en quién manda, para qué y con qué finalidad se lleva a cabo todo el proceso. El hombre, como el resto de los animales, comenzó viviendo y dominando su propio hábitat pero, a diferencia de ellos, fue extendiendo su dominio, y la alotécnica acabó siendo uno de sus principales fines. Sólo con pensar que un pequeño artefacto al que hacemos recorrer miles y miles de kilómetros durante años, cuando llega a Marte o a Venus aún nos obedece y nos manda información, nos podemos hacer una idea de esa relación de dominio sobre la naturaleza. Pero nosotros también formamos parte de esa naturaleza y, si de dominar hablamos, podemos, y lo estamos haciendo, aplicar esa tecnología a la domesticación del *homo sapiens sapiens*. La biotecnología y la ingeniería genética, por citar las que más llaman la atención, han abierto unas posibilidades de intervención que, de momento, están poniendo a prueba todos nuestros horizontes morales al depositar en nuestras manos

un poder que siempre estuvo reservado a los dioses. En pocas palabras, la automanipulación del hombre, la homeotécnica son una mera posibilidad, sino un hecho. Hace mucho tiempo que las alas de Ícaro no se derriten por acercarse al sol, que las aventuras del capitán Nemo han pasado de la imaginación de Julio Verne a la realidad, pero no hace mucho que Aldous L. Huxley escribió una utopía futurista construida por la homeotécnica, *Un mundo feliz* (1932). Pues bien, ya podemos pensar como posible ese nuevo mundo, ese «mundo feliz» con Mustapha Mond el Conservador, con sus técnicas domesticadoras, con sus miembros producidos químicamente; ese mundo de autómatas. ¿Es ahí donde se apunta lo que Sloterdijk nos quiere decir cuando nos habla del «parque humano»? Asustarse ante ello, negarlo por inhumano, o por satánico es no querer mirar de frente a la realidad y no resuelve nada. En realidad, todo lo que hace el hombre es humano, puesto que nada nos supera ni está fuera de nuestros límites. O, en palabras del clásico Terencio, «nada de lo que hace el hombre nos es ajeno». En vista de esto, posiblemente nos formulemos preguntas a las que aún no podemos contestar, aunque sus respuestas nos apremien. La hipócrita vaguedad refugiada en viscosas moralinas ya no nos sirve como estrategia dilatoria porque la domesticación, utilizando el inmenso poder de las nuevas tecnologías, la soportamos día a día.

Así pues, un mundo tecnificado ya no es un sueño. Con la manipulación tecnológica hemos cruzado una frontera a no sabemos dónde, dado que tenemos en nuestras manos un poder como nunca antes habíamos soñado. Por primera vez, el hombre se ve obligado a pensar en la técnica, y no sólo a celebrar sus logros. Las nuevas tecnologías no son ni buenas ni malas ni perversas, pero por el uso que de ellas hagamos pueden ser una cosa u otra. El sociobiólogo E. Wilson vaticinaba en 1980 —dada la velocidad tecnológica de nuestros días, «hace mucho tiempo»— que pronto entraremos en lo que él denomina «la era de la evolución volitiva», en cuanto seamos capaces de «alterar no sólo la anatomía y la inteligencia de la especie sino también las emociones y el principio creativo, que es el verdadero núcleo de la naturaleza humana» (*Sociobiología, la nueva síntesis*). Ciertamente, los avances tecnológicos permiten alterar lo que antes se consideraba natural en el hombre y nos sitúan ante un proceso de desacralización de la vida, «que pasa de un estadio de evolución natural, intangibilidad e indeterminación a otro de preselección y determinación de nuestros caracteres hereditarios». Por ello, no es factible hacer oídos sordos al poder que la biotecnología —«el hombre autooperable» de Sloterdijk— ha puesto a nuestro alcance, ni dejar el futuro en sus manos sin ninguna prevención.

Es claro, pues, que ya no podemos pensar en el hombre con las representaciones tradicionales ni suspirar por tiempos pasados que, como hemos visto, nada nos pueden aportar como no sea el evitar que se vuelvan a repetir. Estamos ante retos totalmente nuevos. Las posibilidades que tenemos de manejar el cuerpo humano modifican sustancialmente el mundo de la vida que nos había sido entregado, y la pregunta por el hombre, de cuya respuesta depende todo humanismo, se transforma en pregunta sobre qué debemos hacer con él. Lo que nos ocupa ahora, digan lo que digan las moralinas despistadoras, es una verdadera revolución remodeladora o recreadora del hombre, una revolución antropoplástica. Así pues, sí que podemos y debemos plantearnos la importancia de las nuevas tecnologías en «la simple tarea de la domesticación». Llegados a este punto, de nuevo son dables las preguntas sobre quién, cómo, para qué, por qué y desde dónde, a las que necesariamente tiene que responder todo proceso educativo. Teniendo presente que no existe un determinismo tecnológico, el sujeto de todo el proceso sigue siendo el hombre y, por consiguiente, el responsable. En consecuencia, los bisturíes no actúan solos, las

pantallas de TV no se autoprograman, Internet no nos viene del espacio, la publicidad no aparece en las vallas, las grandes empresas y los grandes bancos no son entes que crea la naturaleza, los programas de investigación (I+D) no se los encuentran los gobiernos en los jardines de sus residencias o la prensa escrita no monta las grandes rotativas. De lo expresado resulta que

«La descendencia de Heidegger tendrá que preguntarse *por qué* alguien que cree tener derecho a denominarse el «pastor» del ser puede soportar sin rechistar que se trate a sus semejantes como ganado a ser vendido en piezas enteras o por órganos sueltos, *por qué* quienes se sienten «traductores» de los libros clásicos recibidos en la «historia efectual» no elevaron su voz primero contra la barbarie parda de sus compatriotas y luego contra la de otros pelajes y colores, *por qué* en fin el «transductor» de estímulos acústicos y visuales en señales electrónicas no utiliza esas señales para aunar a la gente contra el nuevo despotismo ilustrado del poder informacional y mediático, en vez de esperar a que la «homeotécnica» lo arregle todo, como antes se creyera había de hacerlo la necesidad histórica del advenimiento del proletariado o el «viento de un pueblo» que, en este mundo ancho y ajeno, sigue estando a la intemperie.» (F. Duque (2002), págs. 180-181)

Como vemos, el hombre solo ante sí mismo, con la nuda vida como principio, como señala G. Agamben, sigue teniendo como cuestión original qué hacer con su conducta, a diferencia del resto de las especies que nacen sabiendo y que se califican de felices, aunque sigo sin encontrar razones para envidiarlas. Si las revoluciones anteriores nunca tuvieron al hombre como objeto directo, las nuevas tecnologías operan sobre el cuerpo humano produciendo una progresiva tecnificación de la vida, de la sexualidad, del deseo, de la sociabilidad, de todo aquello que no hace mucho podíamos considerar tendencias naturales y de imposible o difícil manipulación desde la ciencia. Es necesario plantearnos la utilización de esta nueva fuerza, dado que la posesión de un conocimiento no nos obliga *per se* a usarlo o, dicho de otro modo, lo que puede ser hecho no arrastra la necesidad de que se haga. A este respecto, escribía J. Rostand en el ya lejano, científicamente hablando, 1966:

«Nacidos de gametos seleccionados, todos provistos de genes sin defectos, habiendo beneficiado las hormonas superactivas y de una ligera corrección del cerebro, todos los hombres serán bellos, sanos, inteligentes. Vivirán doscientos años o más. Ya no habrá fracasos, angustias, dramas. La vida será más segura, más fácil, más larga pero [...] ¿valdrá la pena vivirla?» (*El hombre*)

O, como nos recordaba P. Levi, «para vivir es necesaria una identidad, es decir, una dignidad». Nuevamente, no sólo es preciso traer a colación que no han de ser ignorados ni el poder de la biotecnología ni el de la ingeniería genética, sino también que no podemos dejar el futuro en sus manos sin ninguna prevención.

Ya no se trata de meras cuestiones educativas que preocupan al hombre occidental, ni tan siquiera de técnicas de domesticación de aplicación epocal. Ahora y, por primera vez en la historia, tenemos en nuestras manos la posibilidad de transformar, de modificar, de diseñar cambios genéticos en la especie *homo sapiens sapiens* y así producir individuos programados. Como sabemos, esta transformación es ya habitual hace tiempo en vegetales

y en numerosas especies animales y no nos va mal, dado que hemos resuelto numerosos problemas. Además, por lo que yo sé, dicha manipulación no solivianta nuestras conciencias ni es preocupación fundamental de las sociedades democráticas.

Así, la propuesta humanista de Todorov es cuanto menos curiosa, si tenemos en cuenta lo que acabamos de decir:

«El humanismo es, para empezar, una concepción del hombre, una antropología. El contenido de ésta no es rico. Se limita a tres rasgos: la pertenencia de todos los hombres, y ellos solamente, a una misma especie biológica; su sociabilidad, es decir, su dependencia mutua no sólo para alimentarse y reproducirse, sino también para convertirse en seres conscientes y parlantes; y, finalmente, su relativa indeterminación y, por tanto, su posibilidad de internarse en elecciones distintas, constitutivas de su historia colectiva o de su biografía, y responsables de su identidad cultural o individual.» (Pág. 327)

Estos tres rasgos configuran lo que denomina «la moral humanista», que podría proporcionarnos «antes que cualquier otro reino, el jardín imperfecto del hombre, no como remedio para salir del paso, sino porque es el que nos permite vivir de verdad». Hablar de humanismo como una concepción del hombre afirmando que pertenece a una especie determinada, que es social y que tiene una relativa indeterminación, es decir muy poco o casi nada —y, por supuesto, en ningún caso una antropología como pretende Todorov.

Los humanismos siempre son humanismos con apellidos, dependientes de ideologías concretas; humanismos que, como venimos mostrando, nada tienen que decir fuera de sus nichos culturales. Quizás sea el humanismo voluntarista que Sastre nos proponía en 1946 (*El existencialismo es un humanismo*) —el hombre es lo que él se hace, el hombre se elige eligiendo a todos los hombres, el hombre inventa al hombre, el hombre elige su moral— el más universalizable como simple marco de referencia.

«En nuestros días, el que podemos llamar derecho natural ya no tiene su origen y fundamento en nada ajeno al hombre, en nada trascendente, ni se entiende como absoluto en sí mismo. Por derechos naturales entendemos el conjunto de derechos anteriores a toda ley local y pertenecientes, por tanto, a una moral universal. Esta moral universal no proviene de ninguna trascendencia, son los hombres los que la constituyen [...]. El concepto que utilizamos para construir esa moral universal es el de dignidad humana, dentro de la cual la libertad ocupa un lugar preferente.» (A. González (2002). *Eso que somos*. Pág. 125)

De hecho, lo que llamamos ética —donde se inscribe la dignidad humana— no es más que la sustanciación en forma de normas de la escala de valores de los marcos de referencia que nos constituyen y de las relaciones entre las diferentes sociedades. Cuando hablamos de «crímenes contra la humanidad», de «derechos inalienables del individuo», de «delitos contra la dignidad humana» o de «declaraciones de los derechos del hombre», no lo estamos haciendo desde ningún humanismo, sino desde la ética, cuyos conceptos específicos son la libertad y el deber y la tensión propios del ser humano.

«No conocemos sociedades sin moralidad, pero atendiendo a que el repertorio de actos mandados o prohibidos es diverso en los distintos lugares y tiempos, la moral universal

resulta vacía. En nuestra cultura, sin embargo, ocupan su vértice las ideas éticas de justicia y autonomía. Manteniéndolas ahí como norma negativa, rechazaremos las normas que las contradigan. Manteniéndolas como ideal a realizar, sugerirán soluciones a las cuestiones que se vayan presentando.» (R. Valls (2003). *Ética para la bioética*. Pág. 167).

El concepto sobre el que pivota la nueva moral que se propone es el de dignidad humana. Es esta última idea la que aletea detrás de esas instancias que, un tanto pomposamente pero con deseos de universalización, denominamos «tribunales internacionales». Supone un intento de concretar una serie de deberes y derechos que libremente nos autoimponemos, teniendo en cuenta ahora, no las marcas particulares de nuestras diferentes culturas, sino la humanidad; la humanidad pensada —y esta es la gran novedad ante la que la ciencia y la tecnología nos han situado— no sólo como presente, sino también como futuro. Y es que somos responsables de generaciones que ni tan siquiera llegaremos a conocer, por lo que nos ha de doler tanto el presente como el futuro.

«El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige una concepción nueva de los derechos y los deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona principios y menos aún una doctrina ya lista.» (H. Jonas (1979). *El principio de responsabilidad*. Pág. 34)

Y, en un mundo intercultural y globalizado como el nuestro, las discusiones sobre el contenido y los límites de esa dignidad sobre los valores de esa moral tienen que ser constantes porque, digámoslo una vez más, no devienen de ningún poder divino ni de naturaleza humana alguna; son producto de nuestro quehacer diario, normas no autoexistentes, en el sentido de las ideas platónicas, que nos imponemos los humanos.

\* \* \*

Agustín González  
Catedrático de Filosofía  
Universidad de Barcelona