LA DIGNIDAD DE LA PERSONA DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Gregorio Peces-Barba Martínez

DYKINSON, S.L.

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Gregorio Peces-Barba Martínez
Catedrático de Filosofía del Derecho

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

DYKINSON, 2002

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación, sin permiso escrito del AUTOR y de la Editorial DYKINSON, S.L.

Con la colaboración de
la Fundación O.N.C.E.

© Copyright by
Gregorio Peces-Barba Martínez
Madrid, 2002

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91544 28 46 - (+34) 91544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
http: // www.dykinson.es
http: // www.dykinson.com

ISBN: 84-9772-013-X
Depósito Legal: M--2002

Preimpresión por:
iCubo S.L.
http://www.icubo.com e-mail: info@icubo.com
Teléfono (91) 855 14 64

Impreso por:

La redacción definitiva de este texto es muy deudora de un seminario celebrado en abril de 2002 entre los profesores de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III, para comentar el proyecto de artículo sobre la dignidad humana. Las intervenciones de mis colegas y amigos me permitieron constatar algunas insuficiencias y ambigüedades del texto provisional que presenté a ese seminario, y también algunos errores. El que se presenta con carácter definitivo para su publicación ha recogido muchas sugerencias e indicaciones, no ha recogido otras, pero en todo caso sigue siendo el autor consciente de las insuficiencias y ambigüedades que sin duda permanecen, y que no he sido capaz de resolver en esta primera publicación. Así funciona la alimentación del acervo cultural. Otros vendrán con suficiente lucidez para resolver unas y otras, y el resultado será cada vez más afinado. Por mi parte, no renuncio a seguir contribuyendo a la construcción del concepto de dignidad humana, pero por el momento este escrito es lo que puedo ofrecer. Agradezco las ideas y las sugerencias de los profesores Ansuátegui, Campoy, Lasalle, Greppi, Eusebio Fernández, Pérez de la Fuente, Pelé, Blázquez, Lema, Dorado, Ramiro, Sauca y de las profesoras Barranco, López Palop, Ribotta, y la muy valiosa conducción del seminario del Profesor De Asís Roig. Igualmente me han sido de gran utilidad las notas escritas con comentarios que me han enviado los profesores Lema, Ansuátegui, Campoy, Pérez de la Fuente y la profesora Barranco.

El trabajo se enmarca dentro del proyecto "Democracia, derechos e igualdad" (BJU2000-0261-103-01) del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

ÍNDICE

Pág.

I. INTRODUCCIÓN..... 11

II. LA DIGNIDAD HUMANA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO..... 21

A. La dignidad humana en el pensamiento Antiguo y Medieval.. 21

B) La dignidad humana en el pensamiento del Renacimiento..... 28

C) La dignidad humana en los siglos XVII y XVIII..... 38

III. EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA, LA POLÍTICA Y EL DERECHO..... 63

BIBLIOGRAFÍA..... 75

I. INTRODUCCIÓN

La importancia de la dignidad humana es decisiva para el Derecho y en más de una de sus ramas se encuentran razones parciales que justifican esa importancia. En los argumentos que utilizan los juristas de esos diversos campos aparece en ocasiones referencia a la dignidad humana. El Derecho internacional impulsó la reflexión a partir de los horrores totalitarios que desembocaron en la segunda guerra mundial, con el holocausto provocado por los nazis y los fascistas, y en las matanzas colectivas propiciadas por el stalinismo. Es quizás la respuesta más matizada y más discreta frente a los excesos de algunos iusnaturalismos, que descalificaron la construcción positivista y le atribuyeron la responsabilidad de lo acaecido por debilitar las referencias morales en el Derecho. Estamos ante una falacia que no por repetida se convierte en verdad, y que en España resulta especialmente sarcástica por el apoyo incondicional de los iusnaturalistas al franquismo durante y después de la guerra civil. El debate sobre el terrorismo y otras violaciones de los derechos en delitos contra la humanidad, contra el derecho de gentes o en genocidios, con la necesidad de impulsar la puesta en marcha del Tribunal Penal internacional y con realidad ya de tribunales "ad hoc", como el de la ex –Yugoslavia, o la persecución internacional de los delincuentes, evocan constantemente el tema de la dignidad. En ese contexto la referencia a la dignidad humana aparece como una garantía de objetividad[1]. La encontramos en muchos instrumentos internacionales, empezando por la Declaración Universal de 1948, que la recoge en el preámbulo y en el artículo primero donde se vincula con la libertad y la igualdad. Asimismo en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 16 de diciembre de 1966, se señala en su Preámbulo que los derechos derivan de la dignidad inherente a la persona humana. El artículo 10-1 vincula los derechos del detenido con la dignidad in-

[1] Vid Madjid Benchikh "La dignité de la personne en Droit international en "La dignité de la Personne Humaine" obra colectiva dirigida pro Marie Luce Pavia et Thierry Revet. Económica París 1999 pp. 38 y sigts.

herente al ser humano. Asimismo, una referencia aparece en el Preámbulo del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la misma fecha. También encontramos la referencia entre otras en la Declaración y Programa de Acción de Viena, aprobados por la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos el 25 de junio de 1993, que afirma tajantemente que "todos los derechos humanos tienen su origen en la dignidad y el valor de la persona humana"[2].

También en el Derecho Administrativo, tanto en el ámbito de la seguridad, de los controles de identidad de los extranjeros, como en el control de los progresos científicos o tecnológicos, o en los derechos del enfermo y del moribundo, la referencia a la dignidad es constante, en la doctrina y también a veces más en la jurisprudencia que en los Reglamentos[3]. En el ámbito social nos aparece también, ya desde hace tiempo, en la discusión sobre las condiciones de trabajo, sobre el empleo, sobre los minusválidos o sobre el derecho a la vivienda. Y finalmente en el Derecho penal muchas de las reflexiones científicas, y también jurisprudenciales, se refieren o se fundan en la idea de dignidad de la persona, puesto que lo humano, tanto físico como espiritual, es objeto de protección, porque la dignidad no sólo de la víctima, sino también del delincuente, están presentes en el pensamiento de los penalistas desde la Ilustración. Un campo específico, el de los medios de comunicación, tiene una gran importancia científica legal y jurisprudencial en la preocupación por la dignidad humana, en relación con el honor, con la intimidad o con la propia imagen.

En este contexto la contribución de la filosofía del Derecho al debate adquiere una relevancia especial porque se sitúa en la raíz del problema que coloca a la dignidad humana como fundamento de la ética pública de la modernidad, como un prius de los valores políticos y jurídicos y de los principios y los derechos que derivan de esos valores[4]. La modernidad se plantea desde el hu-

---

[2] Vid para las referencias muy numerosas a la dignidad humana en los textos internacionales: "Textos básicos de Derechos Humanos", edición de Gregorio Peces-Barba, Ángel Llamas y Carlos Fernández Liesa. Aranzadi. Elcano. Navarra 2001. pp267 y sigt.

[3] No es casualidad en ese sentido que uno de los pocos trabajos escritos hasta ahora, como libro unitario, sobre el tema de la dignidad, sea el del Catedrático de Derecho Administrativo, prof. Jesús González Pérez. Vid "La Dignidad Humana de la persona". Civitas. Madrid 1983.

[4] Considero a los valores de libertad, igualdad, solidaridad y seguridad como el núcleo duro de la ética pública, política y jurídica, es decir, que son la moralidad que aglutina e integra a las personas en torno a un proyecto político, que es el democrático y configuran su concepción del poder, que se traslada a su Derecho, como valores superiores en el ámbito jurídico, como los denomina el artículo primero de la Constitución española. Tienen la estructura de los principios, pero la diferente nomenclatura se establece para significar esa situación bipolar que comunica al poder político con el Derecho, en la continuidad de la ética pública, que expresa los fines del poder y del Derecho, en una sociedad liberal, democrática y social. La elección del término valor

manismo, es decir, desde una idea del hombre que es el centro del mundo y que se distingue de los demás animales, con unos rasgos que suponen la marca de su dignidad. Lo veremos claro en las reflexiones sobre la dignidad que hacen diversos autores del Renacimiento. Y ese hombre que es el centro del mundo aparece también centrado en el mundo, es decir, es un hombre secularizado, independiente, que decide por sí mismo, que piensa y crea por sí mismo, que se comunica y dialoga con los demás hombres y que decide libremente sobre su moralidad privada. La vocación mundanal, es como se ve inseparable, de la idea de dignidad que se dibuja tras el tránsito a la modernidad, por lo que las ideas del hombre, centro del mundo y centrado en el mundo, son igualmente inseparables, o dicho de otra manera, la dignidad humana es el fundamento de una ética pública laica, que se va construyendo a lo largo de los siglos, a partir del siglo XVI, con una especial relevancia para el modelo de la gran aportación de la Ilustración. Kant reunirá bien esa doble vertiente al contestar a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, donde vincula al hombre, que para él es el hombre que es un fin en sí mismo y que no tiene precio, con la idea de su autonomía en el sentido de que no necesita andaderas y puede caminar por sí mismo[5]. Es verdad que el antropocentrismo, necesario para construir la idea de dignidad humana, ha sufrido varios serios ataques en la modernidad y desde la modernidad. En su mismo origen, y para reforzar el valor y la dignidad humana, el origen religioso que se defiende no supone un incremento de la autonomía de la dignidad, sino, al contrario, la plantea desde un apoyo externo. La complejidad y la ambivalencia del origen divino de la dignidad se potenciarán cuando señalemos la difícil compatibilidad de la misma con el ámbito eclesial.

---

es igualmente relevante porque, en la tradición de la llamada filosofía de los valores, éstos sólo se completan cuando se realizan en la práctica; el valor belleza, por ejemplo, alcanza su plenitud en un cuadro, en una escultura, en una poesía o en una novela, de acuerdo con cánones estéticos proporcionados por esa idea de valor. Igualmente un valor político primero y después jurídico, además de marcar la relación entre poder y Derecho, sólo se completa al incorporarse al Derecho positivo, con lo que se evita la ensoñación de un Derecho anterior al positivo, el llamado Derecho natural, y además se supera esa idea de un positivismo cerrado a la ética pública, y axiológicamente neutral. Los principios y los derechos que derivan de los valores, también adquieren su plenitud cuando su contenido moral se concreta en normas de Derecho positivo, al máximo nivel, Constitución, Ley o Jurisprudencia constitucional. Hablar de derechos morales en este contexto, complica y dificulta la comprensión de todo el sistema y no añade nada para la implantación o la eficacia de los derechos.

[5] Vid el texto de Kant en "Filosofía de la Historia". Fondo de Cultura Económica. México 1941. 2ª reimpresión 1981 pp.25 y ss: "La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro… Sapere Aude¡ Ten el valor de servirte de tu propia razón¿: He aquí el lema de la Ilustración….

Y esa dificultad inicial se incrementa con la toma de conciencia del condicionamiento del papel central del mundo y de la humanidad, con la revolución copernicana y con la desmitificación del origen divino del hombre, a partir de las posiciones de Darwin y los darwinistas. También la toma de conciencia sobre el valor de la naturaleza, del respeto al medio ambiente y del espíritu ecológico, puede ser interpretado como una restricción al protagonismo humano que está en el origen de la idea de la dignidad. Sin embargo, a mi juicio, estos escenario centran, racionalizan, matizan y secularizan la idea de dignidad, pero no la dañan irremisiblemente ni la destruyen. Al contrario, la secularización contribuye a situarla en la modernidad, y la convierte en un concepto de referencia para la construcción de la ética pública de las sociedades democráticas, sin mitos y limitada en su papel. Lo cierto es que ninguna de las dimensiones que atribuimos a la dignidad humana la comparten los hombres con animales evolutivamente próximos, es decir, que pueden estar en el origen de nuestra especie, ni mucho menos con los restantes. Por otra parte, la conciencia ecológica aumenta nuestra dignidad al reforzar la sensibilidad y el respeto por la naturaleza y por los animales que la componen. La propia toma de conciencia de esa realidad que nos rodea, y que no tiene ningún otro ser, es el punto de vista ecológico de nuestra dignidad, que sucede a la idea de nuestro origen divino, y que nos potencia también la dignidad desde un panteísmo. Por fin, también, la revolución tecnológica puede suponer una limitación para la cultura de la dignidad humana. Decía Georges Duhamel en "Le Figaro" de 26 de septiembre de 1956, que "si la máquina se eleva progresivamente, el esfuerzo de la civilización moderna tiende a rebajar progresivamente al hombre hacia la máquina".[6] También dirá Scheller que "con el progreso de la civilización moderna, las cosas del hombre, las máquinas de la vida y la naturaleza misma que el hombre ha intentado dominar reduciéndolas a mecanismos, se convirtieron en sus tiranos; las cosas se han convertido en más y más inteligentes y poderosas, hermosas y grandes, y el hombre, que las ha creado, cada vez más pequeño e insignificante, simple rodamiento de su propia máquina".[7]

Y este aparato tecnológico, especialmente a través de los medios de comunicación, ha sido usado por el hombre contra otros hombres, desde la perspectiva del poder, para poder dominar y controlar a los demás. Este paso actual es dañino, y restrictivo para la idea misma de comunidad, y Gabriel Marcel llamará a esas acciones técnicas de envilecimiento: "...Llamo técnicas de envilecimiento, el conjunto de los procedimientos deliberadamente puestos en práctica

---

[6] Citado por Horkheimer en "Sobre el concepto de hombre y otros ensayos", Sur, Buenos Aires, 1970, p. 30.

[7] Vid. Max Scheller, "Vom Umsturz der Werte", en la edición francesa "L'Homme du ressentiment", NRF, Gallimard, París, 1970, p. 184.

para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que pueden tener por ellos mismos, y transformarles poco a poco en un desecho que se reconoce a sí mismo como tal, y que no puede, a fin de cuentas, sino desesperar de sí mismo, no simplemente intelectualmente, sino vitalmente...".[8]

Aparece en estos autores un pesimismo con poca esperanza sobre el mantenimiento de la idea de dignidad, en la cultura política y jurídica de nuestro tiempo.

Frente a estas posiciones, me parece que la dignidad se fortalece con estas vicisitudes de la modernidad, refuerza su carácter emancipador y contribuye a evitar el uso retórico, lo que representa también un aumento de su eficacia. También frente a las consecuencias del multiculturalismo excesivo, la dignidad humana es un argumento decisivo para la universalidad de la ética pública y de sus contenidos en valores, principios y derechos.

Este punto de vista permite una aproximación a la idea de dignidad compatible con una concepción religiosa de la vida de cada persona, o con una aproximación laica. El concepto de hombre centrado en el mundo, supone que sus criterios de organización de la sociedad parten de la distinción entre ética pública y ética privada[9], pero no que cada persona no pueda tener una apertura de fe y de creencia en un Dios personal, que le guíe en su ética de salvación, de virtud o de bien. Esa es precisamente la última de las dimensiones de su dignidad, su capacidad para elegir libremente su ética privada. Si estamos ante una persona religiosa, para él, su dignidad se incrementará, en lo que llama Maritain el humanismo integral, es decir, el humanismo religado con la fe en Cristo[10]. Será un punto de vista que adjetivará la dignidad humana del creyente, con un fundamento religioso, de vinculación de esa humanidad con una idea trascendente. Sin embargo, eso no supone la existencia de dos dignidades de diferente nivel, y con un predominio de la dignidad de raíz religiosa. Precisamente una de las claves de la ética pública de la modernidad es el derecho a la libertad religiosa e

---

[8] Vid. Gabriel Marcel, "Les Hommes contre l'humain: La Colombe", París, 1951, p. 36.

[9] Vid mi obra "Ética, Poder y Derecho" en Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid 1995.

[10] Maritain tratará este tema en su obra "Humanismo integral", cuya primera edición francesa es de 1936 en Aubier-Montaigne. Después de la guerra se reeditó igualmente en Aubier en 1947. El origen de esta obra está en un curso que Maritain dió en 1934 en la Universidad Internacional de Santander, que había fundado Fernando de los Ríos como ministro de Instrucción Pública de la República, en 1931. Este curso se publicó en 1934 en castellano en la editorial de Acción Católica con el título de "Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad". Añadió posteriormente un capítulo sobre el marxismo, y eso fue "Humanismo integral".

ideológica de los ciudadanos. No hay un status de privilegio porque la dignidad humana es la base de la ética de los valores de los principios y de los derechos, la ética pública cuyo destinatario es el ciudadano y no el creyente. Para éste su dignidad se amplía subjetivamente por su creencia religiosa. En todo caso tendríamos una idea de dignidad humana del hombre centrado en el mundo que la extrae de sus condiciones de humanidad y sin diferencia, en un plano de igualdad, la dignidad del que sitúa esa dignidad, además, en la creencia en un Dios personal que potencia subjetivamente, para el creyente, su propia dignidad. La clave es la igual condición de todos los seres humanos, con independencia de sus creencias últimas, porque la clave de la dignidad no la proporciona objetivamente una religación religiosa, sino unos rasgos humanos comunes a creyentes y no creyentes. El último rasgo de la dignidad, es decir, su capacidad para elegir su ética privada se realiza pues, tanto si se abre a la creencia religiosa, como si su concepción moral es temporal, racional y laica. En ese sentido podemos decir que la creencia religiosa es irrelevante para diferenciar dos tipos distintos de dignidad, aunque subjetivamente sea relevante para quien tiene esa creencia. En todo caso, se destaca tanto su carácter emancipador para todos, como, por consecuencia, su universalidad.

El problema se complica cuando interviene no una creencia religiosa, sino una concepción eclesiástica, es decir, cuando interviene una Iglesia con sus cánones, en una juridificación de la religión, con sus verdades indiscutibles y con una concepción del bien desde una filosofía comprehensiva. En este caso existe una tendencia a distinguir entre creyentes y no creyentes, identificando a unos y a otros como santos o como pecadores. La interferencia de un dogmatismo fundamentalista, o la creencia del agustinismo político, de que la luz de la verdad no cabe sino en los creyentes iluminados por Dios, puede romper la igual condición de todos los hombres y, por consiguiente, su igual dignidad. En los últimos tiempos determinadas concepciones del Islam, no toda la cultura religiosa islámica, ha predicado la guerra santa y ha justificado atentados terroristas, que han dañado la dignidad humana, al no considerar a todos titulares de esa dignidad, reservada exclusivamente a los creyentes. También esa práctica se ha producido en otras Iglesias, incluso recientemente, y en la propia Iglesia católica, que calificó el levantamiento militar de 1936 como Cruzada, o en el clero vasco, que apoyó en algún sector a ETA. La Iglesia católica ha defendido históricamente la diferente dignidad de creyentes y no creyentes y aún hoy mantiene diferencias relevantes, que rompen, en su organización interior, la igualdad del género humano, que es una condición de la dignidad. Así la inferioridad de la mujer, incompetente para el sacerdocio, o la diferente condición entre jerarquía y fieles, que expresó contundentemente Pío X en la Encíclica *Vehementer Nos* de 1906. "…La escritura nos enseña y la tradición de los padres lo confirma, que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo… en el seno de la cual hay jefes que tienen plenos y perfectos poderes para gobernar, para enseñar y para juzgar. De

lo cual resulta que esta sociedad es desigual por esencia, es decir, es una sociedad que comprende dos categorías de personas, los pastores y el rebaño; los que ocupan un rango en los distintos grados de jerarquía y la multitud de los fieles. Y de tal modo son distintos entre sí, que sólo en el cuerpo de los pastores reside la autoridad y el Derecho necesario para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad; en cuanto a la multitud ella no tiene otro deber que el de dejarse conducir y, rebaño dócil, seguir a sus pastores…"[11].Las cosas han cambiado poco en el interior de la Iglesia desde 1906, y tampoco han cambiado en la vertiente jurídico política de la Iglesia, en el Estado Vaticano. Pío IX dejó de ser el último Papa soberano a partir de los Tratados de Letrán. En ellos se aprobó la primera Constitución del Estado de la Ciudad del Vaticano, con Pío XI, en 1929. Ahora el primero de febrero del año 2001 se ha promulgado una nueva Ley fundamental que sustituye a la anterior y donde se confirma que el Sumo Pontífice, es el soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano, y que detenta la plenitud de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (art. 1º). La igual dignidad es poco compatible con esa organización política vaticana, porque se dibuja una forma de poder que excede del de los monarcas del Estado absoluto, y se aproxima más a las tiranías orientales antiguas. Tampoco podemos extraer de esos puntos de vista una dimensión emancipatoria para la dignidad ni un carácter universal.

Fernando de los Ríos tiene una aproximación semejante. Desde una posición humanista basada en la idea de la dignidad humana, abierta a una religiosidad individualista y espiritualista, que es, como él mismo dice, emoción, anhelo y poesía, pero desde la máxima intensidad y recato. Para él lo religioso nace en cada individuo del "…afán de asir lo infinito, de liberarse de lo finito…"[12]. Por eso rechazará el papel de la Iglesia, en la historia de España, pero también en general porque supone la institucionalización de las creencias religiosas individuales y de la relación autónoma, una especie de administración

[11] Es la Encíclica referida a la separación entre la Iglesia y el Estado en Francia que no se encuentra en la colección de Encíclicas publicado por la Acción Católica española. Se ha encontrado en "Colección completa de Encíclicas Pontificias" (1830-1950). Edición preparada por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel para Editorial Guadalupe. Buenos Aires. Pp.743 y sigts. El texto aparece en p. 797.

[12] Vid Fernando de los Ríos "La Crisis actual de la Democracia" en "Escritos sobre democracia y socialismo". Taurus. Madrid 1974. Edición de Virgilio Zapatero p.219. Vid mi trabajo "Religión y Estado en Fernando de los Ríos" en la obra colectiva, coordinada por el prof. Cámara Villar "Fernando de los Ríos y su tiempo". Universidad de Granada. 2000. Pp.463. Con algunas modificaciones se puede encontrar el trabajo en otro homenaje a Fernando de los Ríos "Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad". Edición de Dionisio Llamazares. Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado. Madrid 2001. Pp 29 a 49. Sobre Fernando de los Ríos vid el excelente y último libro de Virgilio Zapatero "Fernando de los Ríos.Biografía Intelectual" Pretextos. Diputación de Granada 1999.

de la fe, trasvasada a reglas, a deberes, a mandatos o a dogmas. Un texto de Wells, el socialista inglés y novelista de éxito, amigo de De los Ríos, plasmará adecuadamente esta idea de la diferencia entre religiosidad individual y religiosidad eclesiástica. Lo cita Don Fernando en un artículo publicado en 1922 en la Revista España: "…Hay cuatro estadios entre la fe y la religiosidad: el de los que creen en Dios, el de aquéllos que dudan de él como acontece a los agnósticos, el de los que le niegan, que es el caso de los ateos, quienes al menos dejan vacante su lugar, y por último el de aquéllos que han instaurado una Iglesia en el puesto de Dios; este es el último ultraje de la infidelidad"[13].

Es un texto duro, pero en la línea de la respuesta de Kant a ¿Qué es la Ilustración?. Sólo el hombre es digno cuando en todo, también en su religiosidad, el hombre camina por sí mismo. En la fe es también fundamental la autonomía, y no necesitar una guía externa. En el caso de las estructuras eclesiales, o de las sociedades o instituciones que encuadran a los creyentes en una disciplina, existe el claro y evidente peligro de la sustitución de la voluntad y de la decisión individual por la de los jefes de la Iglesia o institución que pretende siempre asumir la interpretación y la representación de Dios. Sin embargo, el último rasgo de los contenidos de la dignidad exige la decisión personal, la autonomía o la independencia moral, que conduce a la salvación, al bien, a la virtud o a la felicidad, no puede alcanzarse por un representante que sustituya nuestra decisión. En los Estados liberales, democráticos y sociales se establece una barrera entre el poder político y la Iglesia, la separación entre la Iglesia y el Estado, que protege a la ética pública de la invasión de los valores eclesiásticos, y sin embargo, deja el paso a la religiosidad individual y a las Iglesias o confesiones que garantizan la separación. Se rechaza el monopolio de las respuestas religiosas, instaurando el pluralismo, y se protege la libertad individual de conciencia, garantizando la libertad ideológica o religiosa. En los Estados Unidos de Norteamérica la herencia de Locke y de Roger Williams permite hacer compatible una sociedad religiosa con el respeto a la distinción entre ética pública y ética privada, es decir, entre el Estado y la Iglesia.

Pero la dignidad humana tiene otros enemigos, que surgen también de la modernidad y que aparentemente aparecen también como liberadores respecto a situaciones anteriores. Es el caso de la economía política que liderará Adam Smith, frente a la antigua economía que apoyaba el papel de la Iglesia para orientar a la Economía. Son, por otro lado, los que abren la modernidad a un nuevo tipo de poder, el Estado, aunque se quedan con el valor seguridad no iluminado por el valor

[13] Vid el artículo de De los Ríos "Wells en España. La visión social de Wells". Revista España 1922. Publicado en Obras Completas. Anthropos. Caja Madrid. Edición de Teresa Rodríguez de Lecea. Madrid 1997. Tomo IV, pp.53 a 58. La cita es de un trabajo que denomina "La Guerre et l'avenir", del que carezco de más datos.

libertad, y que fundamentan el Estado moderno y su Derecho, pero que no lo abren al carácter emancipador, ni al universalismo de la ética pública liberal-democrática, y más tarde social. Pienso en Hobbes, que es expresión de modernidad con seguridad. Locke ya abrirá la puerta a la dignidad emancipatoria, y empieza a ser expresión de modernidad con libertad. El Estado de Derecho y el Derecho como ordenamiento deben mucho a Hobbes, y sus construcciones servirán de apoyo a la ética pública basada en la idea de dignidad humana que aparecerá más tarde. Sin embargo, Hobbes y su obra no pasarán el test de la dignidad humana.

En cuanto a los autores de la economía política, que impulsarán un significado central de la economía como moral, el papel exagerado del interés privado como motor social, el papel exagerado del lucro y del beneficio, y el puesto excluyente del mercado y del homo aeconomicus, a fuerza de hacer a la economía libre correrán el peligro de hacerlo a costa del hombre y de la libertad. La idea de dignidad igual para todos y del carácter emancipador de la idea de dignidad desaparecerán en ese horizonte, y aparecerá de nuevo el sentido de la dignidad como mérito, como diferencia basada en el dinero o en la cultura. Ya no será el mérito aristocrático del nacimiento en la nobleza, sino la nobleza adquirida por el dinero, que acabará también entendiéndose como dignidad diferenciada y heterónoma. Frente a ese planteamiento luchará el liberalismo progresista y el socialismo democrático, con la creencia de que la desigualdad es una dimensión de la que, en gran medida, no son responsables los que la sufren, y que existe una obligación de reparar las consecuencias, para las personas y para su dignidad, de la insatisfacción de necesidades básicas. En este caso la idea de dignidad será un referente, un punto de llegada ‘para la ética pública y para su Derecho, que aparecerá con su función promocional. Adorar a la nueva economía que surge a finales del siglo XVIII es como insertarse en una Iglesia con sus cánones y sus reglas, y así favorecer la desigualdad y el debilitamiento del carácter liberador y emancipador, y consiguientemente, no seguir los cánones de la dignidad humana

En mi opinión la reflexión sobre la dignidad humana desde la Filosofía del Derecho se sitúa como una reflexión plena a partir del Tránsito a la Modernidad, y supone la idea del hombre centro del mundo y centrado en el mundo, con lo que antropocentrismo y secularización o laicidad son las coordenadas en las que se encuadra el tema en las condiciones que acabamos de exponer.

Dos perspectivas, una diacrónica y otra sincrónica, la historia y el análisis conceptual son necesarias para perfilar la reflexión y dotarla de elementos fiables. Sólo de la razón histórica podemos, también en este caso, extraer verdades válidas y estables, que permitan dotar a la dignidad de la consistencia que necesita para ser realmente fundamento de los valores, principios y derechos.

II. LA DIGNIDAD HUMANA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

El sentido actual de dignidad humana arranca del tránsito a la modernidad, donde surge el concepto de hombre centrado en el mundo y centro del mundo, es decir, donde esa dignidad es acompañada por la idea de laicidad. Sin embargo, ya desde la antigüedad nos encontramos con precedentes o con materiales que servían luego para la construcción del modelo moderno.

También desde la Antigüedad aparece otra idea de dignidad, como honor, causa o título, la imagen que cada uno representa o se le reconoce en la vida social.

A. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO Y MEDIEVAL

En Oriente con Lao-Tse, Confucio o los profetas aparecen las primeras referencias a una idea del hombre como grande, como perfecto y que se distingue de la naturaleza y de los restantes animales. Así en el Tao-te-king se dice:

> *"Así el TAO, es grande, el cielo grande, la tierra grande*
> *Y también el hombre es grande.*
> *Cuatro grandes hay en el espacio*
> *Y también el hombre es grande"*[14]

Confucio (Khung Tse) tiene dos textos donde se abunda en las mismas ideas:

"...La Ley de la Gran doctrina o de la filosofía práctica consiste en desenvolver e ilustrar el luminoso principio de la razón que hemos recibido del cie-

[14] El texto citado aparece en Richard Wilhelm "Lao Tse y el Taoismo". Revista de Occidente. Madrid, 1926 pp.60 y sigts.

lo, en regenerar a los hombres y en situar un destino definitivo en la perfección, o sea, en el bien supremo"[15]. Este texto que expresa sin decirlo, la idea de dignidad, pone de relieve que en sus orígenes no es cierta la exclusividad de la tradición occidental, ya que razón y fin último, la autonomía o la independencia moral se apuntan aquí. Hablar de luminoso principio de la razón, es utilizar un lenguaje que se asemeja al que en el siglo XVIII utilizará la Ilustración.

El segundo texto de "Chung-Yung o la Invariabilidad en el medio" insiste en idéntica perspectiva, y se avanzan más dimensiones.

> *"En el universo no hay sino el hombre soberanamente perfecto por la pureza de su alma que sea capaz de distinguir y fijar los deberes de las cinco grandes relaciones que existen en el imperio entre los hombres… Un hombre así soberanamente perfecto, tiene, en sí mismo, el principio de sus acciones…"*[16].

La idea del hombre soberano, es decir, que es autosuficiente, y que tiene en sí mismo el principio de sus acciones es, sin duda, precedente de la idea kantiana de autonomía que está en la raíz de la dignidad humana. Sorprende la modernidad de estos textos de Confucio que se vinculan directamente con lo que será la tradición occidental.

Si vamos a los textos del Antiguo Testamento de Israel, nos encontramos con referencias atinentes al hombre, en el Génesis y en los Salmos, que ponen de relieve la posible vinculación, y la conexión en origen de la religión con la idea de dignidad.

En el Génesis se dice en la semana de la creación: *"…Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que tenga autoridad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, sobre los animales del campo, las fieras salvajes y los reptiles que se arrastran por el suelo.*

> *Y creó al hombre a su imagen y semejanza.*
>
> *A imagen de Dios lo creó.*
>
> *Macho y Hembra los creó.*

Dios les bendijo, diciéndoles: Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del

---

[15] En Confucio. Janés. Barcelona 1954. "El Ta-Hio o el Gran Estudio". Cap. I. En p. 3 en la edición española.

[16] En la misma edición española, p.52. Está situada la cita en el capítulo XXXI.1 de "Chung-Yung o la invariabilidad en el medio"

cielo y sobre todo ser viviente que se mueva sobre la tierra…"[17]. Aparecen aquí ideas que están en el núcleo del concepto de dignidad y que son base de la misma como la superioridad del hombre sobre los animales y la naturaleza, que estará, en otro contexto intelectual social y político, en el origen de la idea del hombre centro del mundo. También el rango cuasi divino –a imagen y semejanza de Dios- además de potenciar su preeminencia pone de relieve una vez más la religación entre el hombre y una de las corrientes de la dignidad humana.

En el Salmo número ocho, el salmista, vuelve a la idea de la dignidad basada en su proximidad al Dios creador.

"…¿qué es el hombre para que te acuerdes de él?
¿Qué es el hijo de Adán para que cuides de él?
Un poco inferior a un Dios lo hiciste,
Lo coronaste de gloria y de esplendor.
Lo has hecho que domine las obras de tus manos,
Lo has puesto todo bajo sus pies…"[18]

Si volvemos la mirada al pensamiento occidental, en el Coro de Antígona, en la Grecia del siglo de Pericles encontramos ideas similares, aunque a mi juicio más desarrolladas. Reaparece la idea de superioridad, de nuevo el hombre centro del mundo, pero también la de comunicación y lenguaje, que son uno de los elementos que, como veremos, configuran la dignidad. Lo mismo ocurre con la creatividad, que es un elemento, tanto de la capacidad para razonar, como para impulsar el arte o la literatura, que son también rasgos de la dignidad. Finalmente la libertad de elección le conduce, a veces, hacia el bien y otras hacia el mal, lo que pone de relieve la reincidencia con la idea del dinamismo de la libertad que va desde la libertad psicológica a la libertad moral. Estas semejanzas del pensamiento antiguo son alguno de los hilos viejos que junto con los hilos nuevos que aparecen en el tránsito a la modernidad, configuran la idea moderna de dignidad humana.

"Muchos son los misterios, pero nada más misterioso que el hombre.
Sobrecruza el mar proceloso cuando hay viento y tormenta
Y a la mar venerada de los dioses, la tierra
surca con sus arados y la hace fructificar

---

[17] Génesis I-26-28. La traducción está tomada de "La Biblia latino americana CD-Rom". De Editorial San Pablo 1995.

[18] Salmo 2,1-10. La traducción está tomada del mismo CD-Rom citado en la nota 12.

Los pájaros del cielo y los animales de los campos y los peces de los mares, capta el hombre ingenioso

Con sus aparejos domina a las fieras de los montes,
En huida a los caballos, sujeta al toro bravo,
Ha sabido forjarse lenguaje y pensamiento
Y los impulsos que hacen nacer las ciudades
y resguardarse de los hielos y las lluvias
Inagotable en recursos contra cualquier evento, salvo contra la muerte
Y en manos de su inventiva sin frontera
Se encamina a veces hacia el bien, a veces hacia el mal

¡Sepa armonizar ese deber con las leyes de su patria y la justicia de los Dioses¡[19]

Platón en el Téeteto, un diálogo sobre el saber, compuesto en los años 368 o 367, un poco antes del segundo viaje a Sicilia, insiste en la proximidad de un tipo de hombres, los filósofos, a la divinidad lo que les convierte en justos y piadosos con el apoyo de la razón. Así dice Sócrates:

"...Los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad...". Estamos ante el primer perfil de la idea pascaliana de que toda la dignidad está en nuestro pensamiento. Aquí, Sócrates, por el intermedio de Platón, llegará a la idea de que la inteligencia se completa con la educación, porque el fin de la vida es el desarrollo del conocimiento del bien. Como dice Jaeger en "Paideia: los ideales de la cultura griega": "...La cultura en sentido socrático se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica consciente de la vida, que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre..."[20] De todas formas, apunta la ambivalencia de un concepto, que más tarde denominaremos dignidad humana, y que tiene una dimensión externa, que consiste en una semejanza con la divinidad y una dimensión interna que se vincula con la inteli-

[19] Vid Teatro completo de Sófocles. Escelicer. Madrid 1962 pp 303-304

[20] Jaeger, "Paideia: los ideales de la cultura griega", Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1996, p. 450.

gencia que busca la justicia y la piedad. En Platón hay un esfuerzo por integrar los dos aspectos, pero la apelación a los Dioses, sitúa a la dignidad necesariamente dependiente de ese referente exterior.

En Roma se consolida otra perspectiva de una apoyatura exterior, en este caso, más material, más mundanal y más jerárquica, vinculada a un título o a una función preeminente que se expresa en majestad y seriedad. Es una condición de las clases superiores que siempre se comportan con dignidad e incluso merecen dignidad. Es una dimensión que ya aparece en la Grecia preclásica, en la cultura homérica, y que podemos encontrar en los poemas de Tirteo y Píndaro.

Cicerón, sin embargo en "De Officciis" planteará alguna de las ideas que con la recepción del pensamiento estoico servirán en el Renacimiento para el lanzamiento de la idea moderna de dignidad. Ésta es un concepto histórico propio de la modernidad, pero que no se construye desde la nada, sino que usa materiales del mundo clásico, que reaparecen con vestidos modernos. Sólo con este espíritu de herencia, que deriva del legado recibido se puede sentir la idea de progreso. Entre los precedentes más sabios y firmes de la dignidad humana está el pensamiento de Cicerón que parte de la superioridad de la naturaleza humana sobre la de los demás animales, que está en la raíz de la idea del hombre centro del mundo.

> *"…aquello que conviene a la excelencia de la naturaleza humana considerada en todo lo que la distingue de los demás animales…"*[21]*. Los elementos que consolidan esa superioridad estaban ya señalados y además de la idea de igualdad del género humano que sitúa en la sociedad universal, señala la razón y el habla "que enseñando, aprendiendo, comunicando, disputando y juzgando concilia los hombres entre sí y les une en una sociedad natural…"*[22]*. Ya lo había indicado al principio del mismo tratado al decir que "el hombre que participa de las luces de la razón, por la cual conoce las causas de las cosas y sus consecuencias, no se le ocultan sus progresos, ni sus antecedentes…". La misma naturaleza concilia unos hombres con otros, así para el habla recíproca como para la vida sociable…"*[23]*.*

---

[21] "Los Oficios". Libro I. Capítulo XXVII en Porrua. México 1982, p.28. Ya lo había señalado al principio al constatar la gran diferencia entre el hombre y la bestia (Libro I, Capítulo IV).

[22] "Los Oficios", edición citada, Libro I, Capítulo XVI, p.17.

Es la mejor herencia del pensamiento estoico que el humanismo del Renacimiento acogerá como una base que potencia una idea del hombre en la que aflora ese nuevo concepto histórico de la modernidad que será la idea de dignidad humana.

Séneca, en "las Epístolas Morales a Lucilio" señalará la raíz de la dignidad en que es "el Hombre cosa sagrada para el Hombre", que es un texto escogido como leyenda que se incluye en el escudo de la Universidad Carlos III de Madrid[24]. Y la obediencia a la razón o vivir con una finalidad, con un objetivo, serán conceptos que prepararán también la idea de dignidad igual, que será la dignidad de los modernos. Por eso la idea de humanidad será para Séneca la mejor acción y el mejor escenario para alcanzar la dignidad.

"Somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha criado parientes, sacándonos de los mismos principios y destinándonos a los mismos fines. Ella nos infiltra el amor mutuo y nos hace sociables… Tengamos en la boca y el corazón aquel verso: *"Hombre soy y nada humano es extraño a mí"*. Ovidio, en las Metamorfosis, una de sus obras de más envergadura, antes de que Augusto decretase su exilio en el año 8 después de Cristo, en la descripción del origen del Cosmos, obra de un Dios, "fuera el que fuera", dice los siguiente: *"...Se echaba de menos un ser viviente más noble, más dotado de espíritu sublime y que fuese capaz de ejercer dominio sobre los restantes. Así nació el hombre, ya fuera que el artífice de la naturaleza, como principio de un mundo mejor, lo creara de divinos gérmenes, ya que la tierra flamante y recién separada del éter cimero retuviese aún gérmenes del cielo su pariente; esa tierra que el vástago de Iapeto (Prometeo) modeló, mezclándola con aguas de lluvia, hasta donde la figura de los Dioses que todo lo gobiernan; y mientras los demás animales están naturalmente inclinados mirando a la tierra, dio al hombre un rostro levantado disponiendo que mirase al cielo y llevase el semblante erguido hacia las estrellas. Así, la tierra, que antes era un objeto tosco y sin forma, se transformó, vistiéndose de figuras humanas antes desconocidas…"*.[25]

---

[23] "Los Oficios", edición citada, Libro I. Cap. IV, p. 6.

[24] Vid "Cartas Morales a Lucilio". Obras Maestras. Editorial Iberia II. Barcelona 1965. También hay edición con el título de "Epístolas Morales a Lucilio" en Editorial Gredos. Biblioteca Clásica, dos volúmenes. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid 1986, p. 133, y consiguientemente posterior en el tiempo, por la que citamos.

[25] Este texto de la Metamorfosis de Ovidio, lo he recogido por una sugerencia de la profesora Mª del Carmen Barranco, a la que se lo agradezco muy sinceramente, y completa, con el excelente estilo literario que caracteriza a Ovidio, los textos que presentan el panorama histórico. La profesora Barranco lo ha buscado y me lo ha presentado procedente de la edición del Círculo de Lectores, Clásicos Latinos, Barcelona, 1997, Libro I, 75–80.

Estas ideas, todas ellas de la cultura romana, se integraran en el humanismo renacentista, que trata, como veremos, directamente el tema de la humanidad, del hombre centro del mundo. Este depósito se recuperará después de que en la Edad Media el cristianismo otorgará al hombre una singularidad primordial, derivada de su condición infinita e inabarcable a la imagen y semejanza de Dios. Pero esa dignidad no derivará de un mérito propio, ni de su posición social, ni se empaña por su estatuto de pecador, no será una dignidad propia, sino derivada de la imagen de Dios, proyectada sobre las criaturas. No se contempla la dignidad desde el hombre, sino desde Dios.

Desde el punto de vista externo estamos ante una dignidad que le viene dada al hombre, que se proyecta sobre él, como un haz de luz que brilla y que ilumina desde el exterior. Desde ese punto de vista estructural, la dignidad vinculada al mérito social o político, al rango o a la jerarquía, también muy propio de la sociedad medieval y deriva igualmente de un foco externo. Son las relaciones feudales las que crean dignidades, vínculos de superioridad entre el señor y el vasallo, el puesto en un gremio o alguna corporación, como aprendiz y como maestro. En todo caso, la Edad Media discutirá el tema, pero no conducirá a la emancipación de los sujetos. Estamos siempre ante organizaciones comunitarias, feudales y de desigualdad. El individualismo que se impulsará a partir de la modernidad iniciará el protagonismo de cada persona, y será el escenario donde se construirá la idea de la dignidad humana autónoma derivada de la propia condición.

Pero en la Edad Media, la única dignidad existente, al menos hasta los siglos XIII y XIV[26] es de origen externo, la heterónoma basada en la imagen de Dios o en la de dignidad como honor, cargo o título, como apariencia o como imagen que cada uno representa o se le reconoce en la vida social. En ambos casos, la progresiva influencia del elemento externo puede incluso difuminar, u obscurecer las dimensiones personales de la dignidad haciéndola depender en exceso de esos elementos exógenos. La hipertrofia del rango y de la jerarquía privará de dignidad a los inferiores, por eso en las sociedades muy jerarquizadas u organizadas en estamentos, en castas o en órdenes, no es posible la igual dignidad, si ésta pretende ser un mínimo de autonomía personal, un coto vedado a las intromisiones externas. Esta idea no desaparece totalmente en el mundo moderno. Es oscurecida por la idea de dignidad de los humanistas, en los siglos XV y XVI, pero re-

[26] Ya en el siglo XIII es de destacar el pensamiento de algunos autores por su trascendencia en el desarrollo de la idea de la dignidad de la persona como valor basado en la libertad. Significativamente el de Alexander V. Hales, que afirma ya "persona res movis est, quia dicit proqirietatem dignitatis". Veáse al respecto T. Kobusch, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und Modernis Menschenbild, Wissenschaftkiche Buchgesellschaft, 1997, p. 27.

aparecerá en el siglo XVII, el siglo del Barroco, no tan entusiasta con la idea de dignidad, que recuperará su impulso en el siglo XVIII. Los estamentos siguen vivos con el absolutismo y Loyseau definirá al "Ordre" o "estat" (orden o estado) como una condición o dignidad, prefiriendo en francés el término "estat", como "la dignidad y cualidad más estable y más inseparable del hombre"[27]. Por otra parte el llamado agustinismo político producirá el mismo efecto al negar la autonomía del individuo en el uso de su razón y en la búsqueda de la verdad. La luz del hombre no será propia, sino sólo derivada de la luz de Dios. Sin ella no cabe nada, ni tampoco la dignidad. Por eso la modernidad producirá como reacción el proceso de liberación de esas ataduras, como humanización y racionalización[28], que tendrán como objeto principal la devolución de la autonomía de la dignidad humana. Por eso al siglo que culminará la primera fase de ese proceso, el siglo XVIII se denominará siglo de las luces. El movimiento ilustrado, el iluminismo pretende que el ser humano pueda brillar con luz propia. Es el siglo de la devolución de la luz al hombre, así como de su dignidad propia. Por eso el concepto de dignidad humana es un concepto propio del mundo moderno, con unos antecedentes en otras culturas como la china, o la clásica Greco-Romana. La dignidad medieval de origen externo, heterónoma o derivada no es propiamente dignidad humana porque no es autónoma, ni impulsa el desarrollo individual de la condición humana, y no arranca del propio individuo.

B) LA DIGNIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DEL RENACIMIENTO

La dignidad humana en el tránsito a la Modernidad comienza a adquirir su perfil moderno y a abandonar progresivamente las dos dignidades dependientes derivadas o heterónomas que se constatan en la Edad Media[29]. Empieza, en este tiempo de cambio, a señalarse que el valor de una persona debe medirse por su capacidad para desarrollar las virtualidades de su condición humana. Comienzan así a edificarse los cimientos de una gran construcción intelectual con vocación de realización social, donde esa nueva idea de dignidad va a convertirse en el fundamento de la ética pública de la modernidad, y del sistema ju-

---

[27] Vid Loyseau "Traité des ordres et simples dignités", citado en nota 21 y 28 por José Antonio Maravall en "Poder, honor y élites en el siglo XVII". Siglo XXI. Madrid 1979, donde estudia este tipo de dignidad heteronoma vinculada con los estamentos y los gremios.

[28] Vid mi trabajo ya citado, "Ética, Poder y Derecho".

[29] Se prescinde en el desarrollo ulterior de la aportación decisiva de la escolástica española, fundamentalmente F. Suárez, que, influyendo en el pensamiento alemán, fortalecerá la doctrina del Derecho natural, especialmente en la obra de S. Pufendorf. Sobre los planteamientos de Suárez y su influencia en Europa, veáse T. Kobusch, obra citada, pp. 55 y ss.

rídico que deriva de ella. La virtud, dirán los humanistas, es la única nobleza verdadera. Es interesante en este sentido "La controversia acerca de la Nobleza" de Buonnacorso de Montemagno, de 1428, que es un diálogo entre dos jóvenes que se presentan ante Lucrecia, hija de un noble romano, para justificar quién es el más noble, es decir, el más digno. El primero, Publio Cornelio, hablará de la gloria de sus antepasados y de sus riquezas, es decir, de la idea de dignidad medieval como rango o como jerarquía social. El segundo, Gaio Flaminio, considerará que la verdadera nobleza *"...no se basa en la gloria de otro hombre, ni en los pasajeros bienes de la fortuna, sino en la virtud del propio hombre"*, cuyas obras, dirá *"reflejan su propio esfuerzo y honor"*. Se descarta la idea de dignidad derivada en su vinculación con la idea de rango de jerarquía y aparece la dignidad autónoma y propia, que surge de la propia condición humana. Gaio Flaminio estimará que *"la nobleza del hombre está en un su propia virtud de ánimo, y no en la gloria de los demás, ni en los falsos bienes de la fortuna. Por eso la nobleza no es sino una cierta excelencia por la que los más dignos adelantan a los menos dignos... Si además el hombre, por la virtud de su espíritu, es más digno que todos los demás animales, así por la calidad de su espíritu, el hombre adelanta al hombre. Cuando en sus mejores dimensiones el espíritu es ejercitado con justicia, con piedad, con constancia, con magnanimidad, con continuidad, con sentido común, será claro e ilustre..."*[30]

Al mismo tiempo la segunda gran raíz de la dignidad heterónoma o derivada es progresivamente descartada. Nos referimos a la vinculada con las tesis de la Iglesia, del hombre caído y marcado por el pecado original, que sólo se rehabilita por el sacrificio de Cristo en la cruz, y con la versión del agustinismo político de que la razón humana carece de luz propia, y sólo la luz de Cristo le ilumina. Skinner dirá que la "insistencia en los poderes creadores del hombre… ayudó a fomentar un nuevo interés en la personalidad individual…"[31]. Estamos ya en el humanismo del hombre centro del mundo, que lo revaloriza. Se desarrollará una gran confianza en el poder y en el ingenio del hombre, y todos los autores humanistas producirán una exaltación del individuo, una reivindicación de la libertad del hombre y de su competencia y su capacidad para razonar y para construir con autonomía en el campo del arte, de la literatura y de la cultura. Una mezcla de estoicismo y de epicureísmo, de defensa de la igual condición humana, y del "carpe diem" de Horacio, convertido en el "cueillez des aujord'hui les roses de la vie" de

---

[30] El texto está tomado de la obra Prosatori Latini del Quattrocento, edición de Eugenio Garín, donde se recoge el texto "De nobilitate", Einaudi Editore. Turín 1976, proporcionada por la amabilidad del prof. Francisco Lisi.

[31] Vid "Los Fundamentos del pensamiento político moderno". Edición castellana de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. Méjico, 1985. Tomo I, p.121. También en Skinner está la referencia a la obra de Buonaccorso de Montemagno en p. 103 y 104.

Ronsard, marca el nuevo tiempo de la moderna dignidad. El hombre estará también centrado en el mundo. Y en los autores del Renacimiento se cantará la dignidad del hombre, ya con esa denominación y haciendo hincapié en dimensiones puramente humanas y mundanales para identificar sus rasgos. Dice Gusdorf que "...Se podría definir el periodo renacentista como la reivindicación de una autonomía creciente en todos los dominios de pensamiento y de la actividad. La libertad no era solamente un objeto de pensamiento, sino la experiencia concreta de un poder universal. Todo está puesto en cuestión a la vez, de tal manera que no se puede distinguir sino por abstracción tal o cual campo de aplicación de la nueva espiritualidad ... La emancipación del hombre del Renacimiento se afirma a la vez respecto a Dios, a sí mismo y al mundo...".[32]

Frente al agustinismo político que transmite una visión pesimista de la condición humana, y que se desprende de la obra de Inocencio III "La miseria del hombre" – que reproduce las críticas agustinianas, y sus duras palabras contra la mundanidad y los horrores buscados por el individuo –, reacciona Gianozzo Mannetti con en "De Dignitate et excellentia hominis", donde elogia *"la inconmensurable dignidad y excelencia del hombre"* y *"los extraordinarios talentos y raros privilegios de su naturaleza"*. En Mannetti, Skinner dirá que "el elogio a los poderes del hombre culmina en un reconocible credo puritano"; por otra parte se recuerda que "el hombre no nació para tenderse y degenerar en la pereza, sino para levantarse y actuar". Alberti, por su parte, en sus Diálogos sobre "La Familia", afirma que *"se debe aborrecer el odio y la pereza"*, y que la dignidad sólo se alcanza con *"el estudio amoroso de las artes excelentes, un trabajo asiduo, sin esfuerzo en tareas difíciles y varoniles…"*. Aquí la dignidad se compromete con la acción y el trabajo, y se puede pensar que estamos en las raíces últimas de los derechos sociales que empezarán a plantearse tres siglos más tarde. El amor al trabajo y la vocación son términos propios que ya existan en el humanismo antes de la aparición del protestantismo y la reforma.

Entre las obras de aquellos tiempos están las aportaciones de J. Pico de la Mirándola, de Lorenzo Valla, de Angelo Poliziano, de Pietro Pomponazzi, y ya en el siglo XVII de Giordano Bruno. En todos estos autores apuntarán alguno de los rasgos que sistemáticamente, como veremos, identifican a la dignidad humana y explican porqué, como dirá Kant, somos seres de fines y carecemos de precio.

Pico de la Mirándola dirá en la "Oratio de hominis dignitate": *"Ni celeste ni terrestre, tampoco mortal ni inmortal; así te hemos creado para que puedas ser libre según tu voluntad y tu honor, para que puedas ser tu propio creador y*

[32] Vid. Georges Gusdorf, "Signification Humaine de la liberté", Payot, París, 1962, p. 106.

conductor. A ti sólo hemos dado la libertad de crecer y desarrollarte según tu propia voluntad. Llevas en ti los gérmenes de la vida universal…"[33].

Lorenzo Valla, enfrentado con el pesimismo antropológico material, e incluso con la religión influida por el agustinismo político, en "De libero Arbitrio", obra póstuma que reaccionó contra otros trabajos como el de Inocencio III, abordará el conflicto entre el destino y la libertad, que era central para el humanismo en su defensa de la autonomía y la dignidad humanas. Defenderá la libertad de elección, que es el primer rasgo de la dignidad, al menos en el tiempo.

Por su parte, Angelo Poliziano, en su ensayo "Lamia, La Bruja", lanzará un gran discurso de elogio del hombre. Por eso dirá:

> *"El hombre es con mucho, el más inteligente de los animales. Dios supremo ha impreso y sellado en él una razón universal que le permite observarlo todo y sacar conclusiones y previsiones. Merced a esa inteligencia puede distinguir las especies de las cosas y dar significado o nombres y palabras de la misma manera que a los sonidos de las voces su tono preciso"*[34].

Aquí en este texto aparece un tipo de reflexión que afecta a la capacidad de razonar y de construir conceptos generales, que es también un signo de los contenidos de la dignidad, como lo es la capacidad de dialogar y de comunicarse que se apunta en el texto de Poliziano.

Un poco posterior es Pietro Pomponazzi que coincidirá con la posición clásica que situaba al hombre entre lo eterno y lo temporal, por lo que será el único ser entre los mortales que participa de la divinidad y está entre Dios y los animales[35]. Esta constante referencia a la diferencia del hombre con los restantes animales es una de las claves de comprensión de la idea de dignidad. Por eso somos seres de fines y no podemos ser utilizados como medios. Por otra parte, la consideración de la religación con Dios, aunque no sea generalmente aceptada en la modernidad según avanza el proceso de secularización, explica la compatibilidad de la idea de dignidad con la fe religiosa, aunque no con el sometimiento a una Iglesia y a sus reglas, que como hemos visto, sustituye de alguna manera a Dios.

---

[33] "Oratio de hominis dignitate". Ed. De Eugenio Garín. Florencia 1952.

[34] Vid el texto en "Humanismo y Renacimiento: Selección de textos del prof. Santidrián. Alianza Editorial. Madrid 1986, p. 48.

[35] Vid el texto en "Sobre la inmortalidad del alma", recogido en "Humanismo y Renacimiento", citada, p. 177.

Ya en el Renacimiento tardío, en el umbral del siglo XVII, Giordano Bruno publicará el diálogo moral "Expulsión de la Bestia triunfante", donde elogia la dignidad, por medio de Sofía, personaje central y narradora en el diálogo. Así dirá que *"los Dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, concediéndole un poder sobre los demás animales, el cual consiste en poder actuar, no sólo según la naturaleza y lo ordinario, sino además fuera de las leyes de ella, a fin de que (formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros muros, otras órdenes, con el ingenio, con esa libertad sin la cual no poseería dicha semejanza…)… viniera a convertirse Dios en la tierra…"*[36]

Además de la evidente aproximación panteísta que representa este texto y toda la obra de Bruno, que le supondrá la condena por apóstata, hereje impenitente, pertinaz y obstinado, la expulsión de la Iglesia y la entrega al brazo secular, que le quemará en la hoguera, aparecen también dimensiones de lo que entendemos por dignidad humana. Desde la superioridad respecto a los demás animales, hasta el poder de la razón con el intelecto, y de la creación artística con las manos, pasando por el decisivo poder de decidir y de actuar con libertad, sin estar condicionado por la naturaleza, ni por ninguna otra fuerza exterior a él. Es el rasgo fundamental de su autonomía que le convierte en un ser digno, que es para Bruno como decir un Dios en la tierra. Y este texto que aparece en los inicios del Diálogo tercero se completa, para lo que aquí interesa, con una crítica a la llamada Edad de Oro y a su ociosidad, y con una defensa del hombre que vive en la realidad y no en esa utopía: *"…nacidas entre ellos las dificultades, surgidas las necesidades, mediante la emulación de actos divinos y la adaptación de afecciones espirituales, se han agudizado los ingenios, inventado las industrias, descubierto las artes, y día tras día, por mediación de la penuria, se suscitan sin cesar de las profundidades del intelecto humano nuevas y maravillosas invenciones. Por eso alejándose cada día más de la animalidad, mediante solícitas y urgentes ocupaciones, se aproximan cada vez más a las alturas de la divinidad…"*[37].

La dignidad del hombre es la exposición de sus capacidades, que se desarrollan con la dificultad y con la escasez, por lo que los beneficios de una naturaleza que lo tiene todo a priori son rechazados para que no dejen espacio a la creatividad humana, a su capacidad de decisión, a su elección de las mejores soluciones, a la construcción y al descubrimiento. Si fuéramos sólo beneficiarios de una naturaleza creada rica, abundante y suficiente, seríamos como los demás animales y no nos aproximaríamos a la divinidad. Es en el espacio grande que queda para nuestra au-

---

[36] Giordano Bruno: "Expulsión de la bestia triunfante", edición castellana de Miguel Ángel Granado. Alianza Editorial. Madrid 1989, p. 227.

[37] Obra y página citados en nota anterior.

tonomía y nuestra libertad en la creación de la sociedad y de la cultura donde somos seres dignos, de fines, y por eso no tenemos precio, como dirá Kant.

En Bruno aparece apuntado el itinerario de nuestra libertad, que es el itinerario de la dignidad que nos lleva de la libertad de la elección a la libertad moral, y en el que desarrollamos la razón y la imaginación y dialogamos y nos comunicamos. Aparece la perspectiva dinámica en cuyo seno vamos construyendo nuestra dignidad. Por eso dirá Rodolfo Mondolfo que "…el hombre vuelve a ser para Bruno, lo que había sido en la antigüedad clásica para Aristóteles (Protéptico) y para Panecio y Cicerón, una especie de Dios en la tierra que tiene la capacidad de crear otra naturaleza superior (el mundo de la cultura) en la naturaleza de las cosas…"[38].

En España nos encontramos con la figura de Fernán Pérez de la Oliva, con Francisco Recio, Juan Brocar y con el universal Juan Luis Vives.

El primero, catedrático de Filosofía Moral y de Teología en Salamanca, escribió el "Diálogo de la dignidad del Hombre", una discusión entre dos amigos, Aurelio y Antonio, sobre la condición humana, y que redactará en castellano y no en latín, como signo de su modernidad y de su espíritu renacentista. Fue censurado por la Inquisición y sus dos ediciones del siglo XVI sufrieron persecución, y la siguiente sólo apareció dos siglos más tarde, en el marco ya de la incipiente Ilustración. Aurelio representa la vieja mentalidad de las miserias humanas, y es así una continuación de la obra de Inocencio III, que mereció la respuesta de renacentistas italianos como Gianozzo Manetti. Antonio representaba la defensa de la dignidad y de la excelencia del hombre, y sus palabras están próximas a las ideas de los humanistas italianos que acabamos de analizar.

"…Considerando, señores, la composición del hombre… me parece que tengo delante de los ojos la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho: donde veo no solamente la excelencia de su saber… Aristóteles creyó que en el hombre, el fin a quien todas las cosas acatan, y que el cielo tan excelente y las cosas tan admirables que dentro de sí tiene, todas fueron reducidas a que el hombre tuviese vida, sin el cual todas parecen inútiles y vanas…"[39]. Estamos aquí también con la idea del hombre centro del mundo y con su superioridad sobre todas las cosas y todos los animales de la naturaleza, con lo que la dignidad aparece como los contenidos de las dimensiones que nos distinguen de los

[38] Vid Rodolfo Mondolfo "Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento". Icaria. Barcelona 1980. p.107

[39] Vid Fernán Pérez de la Oliva "Diálogo de la dignidad del Hombre", edición de Maria Luisa Cerrón Puga. Editora Nacional. Madrid, 1982, p.93.

demás animales. Sin embargo, todavía en Fernán Pérez de la Oliva no aparece la dimensión de la laicidad, que encontraremos en la Ilustración.

En Juan de Brocar, y en Francisco Recio, la idea de dignidad humana aparece situada en las "Laudes litterarum", en los elogios o panegíricos a las letras, a la gramática y a las demás disciplinas, con gran influencia de Antonio de Nebrija. No es nuevo, sino que eso lo comparte con otras preelectios del Renacimiento italiano como la "Lamia" de Poliziano. El punto de partida de Brocar será que *"el hombre se distancia de las bestias por obra del lenguaje"*, y en esa idea encontramos uno de los rasgos de la dignidad humana.[40] Recio pronuncia su lección inaugural en Valencia en 1547, "De Scientiarum et academia Valentinae laudibus". En ella señala los rasgos esenciales de la dignidad humana:

"El hombre es el único entre los seres vivos formado a imagen de Dios para entender, desear, discernir, prever, razonar. Los demás animales están perpetuamente sujetos al imperio de una determinada naturaleza. En cambio, el hombre, con el juicio y la razón, puede escoger su camino, abandonarlo por otro, retroceder; puede variar, en suma…".[41] La comprensión, el razonamiento, la capacidad de elegir y la palabra, son elementos de la dignidad humana porque son identificadores solamente de la condición humana y no atribuibles a ningún otro ser. Como dice el profesor Rico, lo que vincula la dignidad humana con los "studia humanitatis" es, sobre todo, el intelecto, la razón, que se potencia con las letras y con el estudio, y eso es lo que nos asemeja a Dios: es la "scientiarum dignitas". Por eso Francisco Rico, al señalar las coincidencias entre las apologías de la dignidad humana y las de la cultura, propone el siguiente arquetipo: "…El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las bonae artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la humanitas. La humanitas, por tanto, mejor que cualidad recibida pasivamente, es una doctrina que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser, así, todas las cosas (un micro cosmos), realizar verdaderamente las posibilidades di-

---

[40] Vid. Francisco Rico, "Laudes Litterarum: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento", en su obra "El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo", Alianza Universidad, Madrid 1993, pp. 163 y ss., que han inspirado estas páginas en lo referido a Juan de Brocar y Francisco Recio.

Brocar pronuncia su Oratio el día de San Lucas del otoño de 1520: "Oratio ad complutensem universitatem habita in principio anni scolastici…".

[41] Tomado de la obra de Francisco Rico, p.182.

vinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios…".[42] La dignidad humana redescubierta en el Renacimiento es hija y se sustenta en las humanidades entendidas como estudio del lenguaje, y de las otras disciplinas, en el Derecho de Gentes, en la Filosofía y en general en los "studia humanitatis". Razón, superioridad sobre los demás animales, y diferencias como el lenguaje, la capacidad de decidir y de elegir, la obtención del conocimiento y la construcción de conceptos generales, son los elementos que en aquella incipiente laicidad les sitúa como seres creados a la imagen y semejanza de Dios.

En Juan Luis Vives, y en una dimensión europea, por la trascendencia y la influencia de su pensamiento, nos encontramos con una permanente dedicación al tema de la dignidad humana desde el "De homine" de 1518 hasta el "De anima et vita" de 1538, pasando por "De subventionem pauperum" de 1525 y por el "De concordia et discordia in humano genere" de 1529. En "De homine" aparece un personaje en la fiesta que Júpiter prepara para el cumpleaños de Juno que es el hombre, que llega a imitar a Dios con tanta perfección que nadie encontró diferencias con el auténtico Júpiter: *"...Los más sabios de los Dioses dijeron no haber cosa más admirable que el hombre y a su parecer consintió el Padre de los Dioses...El hombre mismo, realizado detrás de su máscara, pero que con frecuencia se trasluce y casi de ella se descara, y en muchas ocasiones se demuestra claramente, es, a ojos vista, un divino Joveo, participando de la inmortalidad del mismo Joveo, y de tal manera consorte de su sabiduría, de su prudencia, de su memoria, que ya no cuesta mucho reconocer que Júpiter le otorgó aquellos dones preciosos de su propio tesoro, es decir, de sí mismo…"*.[43] Aquí aparece la semejanza con Júpiter, es decir, con el dios romano más importante, siendo significativo que no se plantee el tema en el ámbito del dios de los cristianos. Después, al final del breve texto, se designarán los contenidos derivados de esa condición cuasi divina, que son los de la dignidad humana.

"En él reside una mente capaz de tanto consejo, de tanta prudencia, de tanta razón, tan fecunda, que de suyo da a luz increíbles partos. Invenciones suyas son las ciudades, las casas, la utilización de los animales, de las hierbas, de las piedras, de los metales; los nombres de todas las cosas que los más sabios de los hombres consideran como uno de sus más felices hallazgos. Y luego, lo que no es hallazgo menor, la comprensión en muy contadas letras de toda aquella inmensa variedad de sonidos de la voz humana con los cuales se escribieron y divulgaron tantas disciplinas, entre las cuales está comprendida la religión, el conocimiento y el culto del padre Júpiter y de los restantes Dioses, sus herma-

---

[42] Francisco Rico, obra citada, p.171.

[43] vid. la fábula "De homine" en Luis Vives, Obras Completas, Tomo I, Aguilar y Generalitat Valenciana, Madrid 1997, p. 539.

nos. Esta cualidad que no reside en ninguno de los otros animales, sino en éste, es una prueba de aquel deudo que tiene con los Dioses. Agréguese a esto que de bien poco le hubieron aprovechado todos los inventos susodichos si, por añadidura, no tuviese como un almacén o tesoro de todas estas cosas donde conservar toda esta divina riqueza oculta: la memoria prontuario de todo aquello que dije. Y de estas dos facultades, la memoria y la mente, nacen en cierto modo la previsión y la conjetura de todo lo por venir, centella de aquella divina ciencia sin suelo que contempla todo lo futuro como en flagrante actualidad…"[44]. Su superioridad respecto a los demás animales, su razón y su memoria, son elementos que aseguran su capacidad de proyección y su creatividad, signos entre otros de su dignidad.

En "De subventione pauperum" ("Del socorro de los pobres"), de 1525, que lleva el sugestivo y moderno subtítulo de "Las necesidades humanas", insiste en las primeras líneas en los rasgos de la dignidad humana.

"El Hacedor de todas las cosas, Dios Nuestro Señor, usó de una maravillosa generosidad en la creación y formación del hombre, de suerte que ninguna cosa hubiese ni más excelente que Él debajo del cielo, ni más grande que Él en la redondez de este mundo, que está sometido a su poderío: diole cuerpo sano y robusto; muy saludables alimentos que se hallan en todas partes; entendimiento agudísimo; y un alma toda rectitud y probidad, muy a propósito para el comercio y comunicación de la vida…".[45] Esta condición de hombre centro del mundo y dotado de razón, signo de nuestra dignidad, será para Vives el fundamento de la lucha contra la pobreza y de la cooperación para ayudar a los que no tienen satisfechas sus necesidades, por eso nadie debe ignorar *"…que no ha recibido para su uso y exclusiva comodidad, ni el cuerpo, ni el alma, ni la vida, ni el dinero, sino que es su despensero y escrupuloso repartidor…"*.[46] La importancia de este planteamiento está en que los rasgos de la dignidad son el fundamento de la ética pública que lleva a ayudar a los pobres y a cooperar para satisfacer necesidades humanas. Este punto de vista arraigará en la modernidad como sustento moral de la igualdad material, y será la base de una construcción racional de la ética pública democrática, que sitúa a la dignidad humana como cimiento o regla primera de la convivencia en una sociedad bien ordenada. Es el origen lejano de los derechos sociales y del Estado social.

En "De concordia et discordia in humano genere" ("Concordia y discordia en el linaje humano"), de 1529, hablará del hombre, *"…ese animal augusto…"*, al que *"se le dio una fuerza de ingenio soberana, con tendencia a la ele-*

---

[44] obra citada en nota anterior, p.541.

[45] Obras Completas, Tomo I, edición citada, p. 1356.

[46] Obra citada, p. 1379.

vación que le levanta al cielo y hace que lo recorra todo, como también el orden y la naturaleza de la creación, y no contentándose con ello penetra hasta el Autor y Padre de todas las criaturas y se hace capaz de su divinidad…". Aquí abre Vives la dignidad humana a la religación con Dios como una dimensión de esa dignidad. Es la religiosidad que para los creyentes potencia la dignidad, que no deja de ser autónoma, porque Vives no interpone a una Iglesia entre el hombre y Dios, sino que este ser centrado en el mundo penetra directamente, sin mediaciones institucionales, en contacto con Dios.

Los escritores religiosos, como señala Maravall, tuvieron en este mismo sentido de la religación directa con Dios un papel decisivo: "...Ya Allison Peers hizo observar el carácter individualista del misticismo español – aclaremos que en ningún caso por español, sino por renacentista. Desde San Juan de la Cruz cuando, invirtiendo los términos del tradicional planteamiento escolástico, escribe que el primer paso para el conocimiento de Dios es el conocimiento de sí mismo; a Santa Teresa, haciendo de la religión materia de experiencia personal; a Luis de Molina, que renueva el conocimiento teológico partiendo del yo; en todos ellos y en tantos más – recordemos por ejemplo la atención a la criatura individual de Fray Luis de Granado – la relación del individuo humano con Dios ha tomado un nuevo cariz..."[47].

Vives utilizará expresamente el término dignidad humana para referirse a la voluntad libre de los hombres, a su capacidad de elección, a la razón *"...guía y consultora de las obras que nunca exhorta a la voluntad a la discordia y al odio..."*, a la memoria *"...a quien con todo derecho solemos llamar la tesorera de nuestra alma..."*, y al lenguaje que *"...concediese a los hombres en interés de los hombres..."*. Ese lenguaje es el mejor instrumento *"...para la comunicación de los hombres entre sí, para que cada cual pudiese manifestar a otro o revelar por sí todo cuanto tuviese encerrado en su pecho o en su pensamiento, o explicar lo que ocurrió en alguna parte o en parte alguna ha de acontecer.."*. Es la vieja idea del humanismo de la comunicación entre los saberes y el lenguaje, porque, como añade inmediatamente, *"...ninguna otra cosa hay que no pueda expresar el hombre y como por un embudo no pueda trasfundir y como trasegar de la mente propia a la ajena..."*.[48]

Finalmente, en "De anima et vita" (" Tratado del Alma"), recordará que *"...por lo que toca al hombre, elevóse por encima de los cielos hacia Dios, porque es divino su origen..."*.[49]

---

[47] Vid. José Antonio Maravall, "Estado Moderno y Mentalidad Social", Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 406. La obra de Allison Peers, a la que se refiere es "El misticismo español", y está publicada en la colección Austral, Madrid, 1947 (traducción de Carlos Claven).

[48] En obra y edición citadas, Tomo II, pp. 82 y 83.

[49] En obra y edición citadas, Tomo II, p. 1177.

Es importante que la idea aparezca, como dice José Luis Abellán, con tanta insistencia en la obra de Vives, "...verdadera enciclopedia de las ideas y las doctrinas de su época...".[50] El hombre y su dignidad es la única instancia de legitimación, rota la unidad religiosa que aparece en estos orígenes de la época moderna; por eso la dignidad no es sólo del hombre centro del mundo, sino centrado en el mundo, donde aparece la dimensión de laicidad. Gusdorf dirá que "...El apartamiento de Dios, el debilitamiento de su mano sobre el dominio humano, es un rasgo muy general de esta nueva edad de la historia. La naturaleza empieza a distanciarse de las determinaciones del sobrenatural cristiano, la persona humana, la vida social y política no se dejan ya encadenar en el formulario de las liturgias eclesiásticas...La evasión al control litúrgico supone, en contrapartida, una asunción por el hombre de todas las dimensiones abandonadas por los teólogos...".[51] La idea de distinguir entre la dignidad humana compatible con la religiosidad y difícilmente compatible con las estructuras eclesiásticas, aparece ya en esta época. Gusdorf apuntará que "...los principios reformados del libre examen y del sacerdocio universal no significaban en absoluto que cualquiera sería libre de argumentar de igual a igual con Dios o contra Dios...El fiel no tiene que juzgar a Dios, pero puede y debe juzgar a la Iglesia establecida que ha dejado, a lo largo de los siglos, corromperse poco a poco al mensaje revelado. Rituales y prácticas demasiado humanas han adulterado las Palabras divinas, que se trata de reparar en su tenor auténtico...".[52]

C) LA DIGNIDAD HUMANA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

El siglo XVII supone un retroceso sobre la idea de dignidad humana; no es que no encontremos rasgos de la dignidad autónoma, pero éstos aparecen con menos entusiasmo. El barroco marca un pesimismo en general y sobre el hombre en particular, y mucho más en España, donde los espíritus libres encontraban grandes dificultades para su desarrollo. Maravall dirá refiriéndose a esa época que "...el hombre según se piensa en el siglo XVII, es un individuo en lucha, con toda la comitiva de males que a la lucha acompañan, con los posibles aprovechamientos también que el dolor lleva tras de sí, más o menos ocultos. En primer lugar se encuentra el individuo en combate interno consigo mismo, de donde nacen tantas inquietudes, cuidados y hasta violencias, que desde su interior irrumpen fuera y se proyectan en sus relaciones con el mundo y con los demás hombres. El

---

[50] Vid. José Luis Abellán, "Historia crítica del pensamiento español. 2. La Edad de Oro (siglo XVI)", Espasa–Calpe, Madrid, 1979, p. 148.

[51] Vid. Georges Gusdorf, obra y edición citadas, p. 107.

[52] Vid. Georges Gusdorf, obra y edición citadas, p. 110.

hombre es un ser agónico, en lucha dentro de sí, como nos revelan tantos soliloquios de tragedias de Shakespeare, de Racine, de Calderón. En la mentalidad formada por el protestantismo se da, no menos que en los católicos que siguen la doctrina del decreto tridentino "De justificatione", la presencia de un elemento agónico en la vida interna del hombre...".[53] Por eso, frente a la cultura optimista del siglo XVI que potencia una idea del hombre digno, cooperador y libre, el siglo XVII verá demasiados autores que denuncian el egoísmo o la perversión humanas, como Gabriel de Bocángel, que pedía *"...que se considere la sustancia del otro filósofo que decía no ver más contrario animal al hombre que el propio hombre..."*.[54] También Saavedra Fajardo constatará que el hombre es dañoso para sí y para los demás, y llegará a una conclusión común en su tiempo: *"...ningún enemigo mayor del hombre que el hombre..."*.[55]

Basta para llegar a esa conclusión leer "El Criticón", de Baltasar Gracián, que destila pesimismo sobre el hombre, sin perjuicio de que reconoce el privilegio del hombre, que puede conocer *"...la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza y la variedad de esa gran máquina creada..."*.[56] Toda la obra expresa un pesimismo que concretamos en este texto, que expone la antítesis del optimismo de la dignidad humana:

> *"...Y es cosa de notar que siendo el hombre persona de razón, lo primero que ejecuta es hacerla a ella esclava del apetito bestial. De este principio se originan todas las demás monstruosidades. Todo va al revés, en consecuencia de aquel desorden capital: las virtudes perseguidas; el vicio aplaudido; la verdad muda; la mentira trilingüe; los sabios no tienen libros y los ignorantes bibliotecas enteras; los libros están sin doctor y el doctor sin libros; la discreción del pobre es necedad y la necedad del poderoso es celebrada; los que habrían de dar vida matan; los mozos se marchitan y los viejos se reverdecen; el Derecho es tuerto y ha llegado el hombre a tal punto de desatino, que no sabe cuál es su mano derecha, pues pone el bien a la izquierda; lo que más les importa echa a las espaldas; lleva la virtud entre pies y en lugar de ir adelante, vuelve atrás..."*.[57]

---

[53] Vid. José Antonio Maravall, "La Cultura del Barroco", Ariel, Madrid, 1975, 6ª edición, marzo de 1996, p. 328.

[54] "Prosas Diversas. Obras de Gabriel de Bocángel", edición de 1996, Tomo I, p. 191.

[55] Vid. "Empresas Políticas", Obras Completas, XLVI, p. 378.

[56] Vid "El Criticón", en Obras Completas, edición de Biblioteca Castro y Torner, Madrid, 1993. p. 20.

Además, como hemos visto, en el XVII persiste la idea de la dignidad como status, eso que se identifica con la idea medieval derivada de los estamentos y del rango que se ocupa. Así, por poner un ejemplo del siglo XVII, en "El Burlador de Sevilla", Tirso de Molina pone en boca de su protagonista Don Juan, lo que sigue:

"Honor
tengo y las palabras cumplo
porque caballero soy".

A pesar de todo sobrevive el concepto renacentista en autores que podríamos llamar preilustrados. Así, en España podemos citar a Mateo López Bravo, en su obra "De la razón de gobernar". Se planteará la pregunta clave ¿quién es Noble?, y se contesta más adelante, sosteniendo lo que sigue: *"...indigno es a quien la virtud falta, aunque le sobre nobleza y oro..."*.[58]

La Bruyére, en su Discurso de Ingreso en la Academia Francesa, se aleja también de la idea de dignidad como status y como rango al elogiar al Canciller Seguier, que había sido, hasta su muerte, protector de la Academia. Tenía dignidad, que es más que la ciencia y que la probidad, y *"...no la debía a la importancia de su cargo, al contrario, ennobleció a éste, fue grande y acreditado sin su Ministerio..."*.[59]

En Pascal, en sus "Pensées", esos fragmentos de una apología de la religión cristiana que nunca llegó a acabar, aparecen varios textos que se refieren a la grandeza del hombre y a su dignidad.

> *"...Puedo concebir a un hombre sin manos, ni pies, ... pero no puedo concebirle sin pensamiento, sería una piedra o un animal..." (111–339).*

Insistirá sobre todo en vincular dignidad y pensamiento: *"...No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. No tendría más poseyendo tierras. Por el espacio el universo me comprende y me envuelve como un punto, por el pensamiento lo comprendo..."* (113–348). También vinculará la dignidad con su *"...capacidad de conocer la verdad y de ser feliz..."* (119–423).

---

[57] Obra y edición citadas en nota anterior, p. 85.

[58] "Del Rey y de la razón de gobernar", citada por Maravall en "Poder, Honor y Élites en el siglo XVII", edición citada, p.64.

[59] vid. El Discurso de Ingreso en "La Bruyére. Les Caracteres", edición de R. Garapon, Clasiques Garnier, París, 1990, p. 510.

Por fin vinculará dignidad y pensamiento aunque, como veremos, su religiosidad producirá alguna contradicción.

> *"...El hombre no es sino un arbusto, el más débil de la naturaleza... pero es un arbusto pensante... Toda nuestra dignidad está en nuestro pensamiento. De ahí debemos sacar consecuencias y no del espacio o del tiempo, que no sabríamos abarcar. Trabajemos para pensar bien, ese es el principio de la moral..." (200–347).*

Intentará integrar razón, base de la dignidad, y fe. *"...Si sometemos todo a la razón nuestra religión no tendrá nada de misterio ni de sobrenatural. Si se contradicen los principios de la razón nuestra religión será absurda y ridícula..."* (173–273).

Sin embargo, el agustinismo le penetra cuando afirma que *"...viendo la ceguera y la miseria del hombre, contemplando todo el Universo mudo y el hombre sin luz abandonado a sí mismo, y como perdido en este punto del Universo, sin saber quién le ha situado en él, qué ha venido a hacer… incapaz de todo conocimiento… Yo he buscado si Dios no habría dejado algún signo de sí mismo… Veo la cristiandad y encuentro las profecías y eso otras no lo pueden hacer…"* (198-693)[60].

En este siglo XVII aparece en clara continuidad con el humanismo del siglo XVI, en este tema de la dignidad humana, la posición de los iusnaturalistas racionalistas, que construyen, en gran medida, su sistema jurídico a partir de la idea de dignidad humana, lo que pone de relieve la vocación del concepto para constituirse en el núcleo fundante del sistema de ética pública política, que articula al poder político al servicio del hombre y de las dimensiones de su condición, y a su través, como ética pública jurídica, al sistema de Derecho positivo de una determinada sociedad.

Pufendorf (1632-1694) es el primer iusnaturalista que pretende construir, en la línea que inició Grocio al afirmar que el Derecho natural existiría aunque Dios no existiese, desde su puesto en la primera cátedra de Derecho Natural y de Gentes que existe en Heidelberg, una concepción del Derecho natural basado en la razón. Separa los entia physica de los entia moralia, que completaban el ser, elementos morales que ayudan al perfeccionamiento de la condición humana es decir, al desarrollo de su dignidad. Estos elementos de la condición humana, que constituyen su dignidad son a la vez fundamento y objeto de la moral, en mi concepto de la ética pública, sobre todo en el reconocimiento de la capacidad de la voluntad para ser libre.

---

[60] Todos los textos de Pascal están en la edición de sus Obras Completas. Du Seuil. París. 1963. A partir de las pp. 512 y sigts.

Es decir, que la dignidad humana es el referente que marca los objetivos de la ética pública y a su vez, en la dinámica de ésta, el contenido de la condición humana a desarrollar.

Parte Pufendorf de unos criterios comunes a los autores ya analizados: *"...Esas nobles facultades con las que el creador ha enriquecido al Hombre de una manera que le sitúa muy por encima de los animales, quiero decir aquéllas que tienen como principio las luces del entendimiento y la determinación de la voluntad..."*. Y concretará esos rasgos generales con las siguientes palabras:

> *"En efecto el Hombre es naturalmente capaz, no sólo de conocer los diferentes objetos que se le presentan en este vasto universo, de compararlos conjuntamente, de formarse, con ese motivo, nuevas ideas que le permiten ampliar sus conocimientos, y también deliberar sobre lo que debe o no debe hacer, de decidir libremente la realización de lo que ha decidido, de conformar sus acciones a una cierta regla, de dirigirlas a un cierto fin, de prevenir las consecuencias, de juzgar si ha utilizado bien o mal la regla..."*[61].

Con estos rasgos, dice Pufendorf, que la palabra *"hombre supone en el lenguaje ordinario una idea de grandeza, de dignidad..."*[62], que tendrá esa doble función como razón de la ética pública y como objeto de la misma, como efectiva realización de sus dimensiones. La ética pública se justifica porque el hombre es digno y tiene como objetivo desarrollar esa dignidad.

Aunque estamos ya en un autor de transición con el siglo XVIII, pues nace en 1655 y muere en 1728, Tomasio debe ser situado igualmente en esta tradición, concretando la importancia que concede a la lucha por la dignidad humana en la auténtica cruzada contra el sistema penal de la monarquía absoluta. Es un continuador de Pufendorf, aunque añadirá importantes dimensiones originales a su obra, un pesimismo recibido de su formación luterana, y un afianzamiento del proceso de secularización que arranca en Grocio. Frente al pensamiento católico alabará esta secularización: *"Grocio fue el primero en resucitar de nuevo y empezar a purificar esta utilísima disciplina que había sido totalmente manchada, corrompida y casi muerta por el polvo del escolasticismo; así la disciplina dice por sí misma cuanto la revistió Pufendorf de manera excelente y honrosa y la defendió virilmente de sus variados adversarios..."*[63].

---

[61] Las dos citas de Pufendorf están sacadas de la edición francesa de "Los deberes del hombre y del ciudadano", reproducida por la Universidad de Caen. Centre de Philosophie politique et juridique (Caen 1984) p. 4 y 5.

[62] Obra citada en nota anterior, pp. 211-212.

Esta obra es de 1705, aunque en ella permanece la influencia del barroco y del luteranismo de sus primeros años. De todas formas, anuncia ya la Ilustración y desarrolla, con su distinción entre Derecho y Moral la convicción, que se iba consolidando, de que el Estado y su Derecho no eran un instrumento adecuado para realizar la concepción del bien de una Iglesia o confesión, con lo que apuntaba también la distinción entre ética pública y ética privada, tan decisiva para la comprensión del concepto de dignidad humana.

El punto de partida de su reflexión será el hombre, compuesto para el de cuerpo y alma que contiene su capacidad de comprender, inteligencia, y de querer, voluntad (libro I, Capítulo I. Sobre la naturaleza moral del hombre, parágrafo VII), donde analiza pormenorizadamente la condición humana. En lo que aquí nos interesa, estos rasgos, para Thomasius, le distinguen de los demás animales, le permiten abstraer, permiten reprocharle los resultados de una acción –importante- porque puede discernir con mucha exactitud el bien verdadero. De todas formas sus reservas, por una parte, y su pesimismo, no le conducen a plantear expresamente el tema de la dignidad humana, aunque su reflexión sobre la condición humana contiene las dimensiones básicas de esta dignidad.

Burlamaqui en sus "Principes du Droit Naturel", afirma que *"el hombre es un animal dotado de inteligencia y de razón, un ser compuesto de un cuerpo organizado y de un alma razonable… que le distingue, con ventaja, de los animales…"* y añade *"es por esta noble parte de sí mismo, por la que puede hacerse ideas justas de los diferentes objetos que se presentan, compararlos, extraer principios conocidos de verdades desconocidas, juzgar sanamente de la relación de las cosas entre ellas, y de las relaciones que tienen con nosotros, deliberar sobre lo que debe hacer o no hacer, decidirse en consecuencia y actuar de una manera o de otra. Nuestro espíritu recuerda el pasado, lo vincula al presente, e impulsa el panorama hasta el futuro. Es capaz de ver las causas, los progresos y la evolución de las cosas, y de descubrir, de una vez, el curso entero de la vida; lo que le sitúa en condición de proveerse de las cosas necesarias para abastecer felizmente el recorrido. Además, en todo esto no está sujeto a una línea constante de operaciones uniformes e invariables; puede actuar o abstenerse, suspender las acciones y los movimientos, dirigirlos, regularlos como le parezca oportuno…"*[64]. En esta amplia relación, y en la tradición del humanis-

[63] Vid el capítulo introductorio I de los "Fundamentos de Derecho Natural y de Gentes" de Christian Thomasius, estudio preliminar de Juan José Gil Cremades, y traducción y notas de Salvador Rus Rufino y Mª Asunción Sánchez Manzano en Tecnos. Madrid 1994, p.5.

[64] Vid J.J. Burlamaqui. "Principes du Droit Naturel" chez Vanillot et Fils. Ginebra 1747, pp.3 y 4.

mo del XVI, se describen los contenidos de la dignidad humana que hemos encontrado en otros muchos autores anteriores. Por eso dirá que *"el hombre es una criatura capaz de elección y de dirección en su conducta…"*, con lo que describe la condición moral del hombre, que es el último rasgo de su dignidad[65].

Wolff es ya un ilustrado, claramente vinculado con la cultura de la Ilustración y consiguientemente partiendo también de la idea del hombre centrado en el mundo y centro del mundo. Partirá del Derecho, y en concreto del Derecho natural, y situará al *"hombre moral"* como sujeto de obligaciones y derechos. Lo definirá como *"una especie de ficción, pero de una reconocida utilidad. Se hace abstracción de todo en el hombre, excepto de las cualidades que le hacen capaz de obligaciones…"*[66]. Por eso dirá que *"la naturaleza y la esencia humana siendo una cosa común a todos los hombres, todo derecho natural es un derecho universal…"*, lo que supone la afirmación de la igual dignidad porque *"…todos los hombres son moralmente iguales…"*. Por eso cada uno es libre y considera a la libertad como *"…la independencia en que se encuentran las acciones de los hombres respecto a la voluntad de cualquier otro hombre…"*. Se está refiriendo aquí a la autonomía moral, y quien goza de esa libertad *"sólo tiene como juez a su conciencia que le dicta lo que debe hacer…"*[67]. Es un rasgo clave de la dignidad, que abre la puerta a una posible religación de fe, si la autonomía moral se consigue, como hemos visto, desde la creencia, aunque también cabe una aproximación laica.

Seguirá con otra dimensión de la dignidad, la capacidad de construir conceptos generales y de razonar cuando se refiere al perfeccionamiento de *"la penetración de nuestro espíritu que nos permite distinguir lo que contienen los objetos de nuestros conocimientos, alcanzar ideas más universales, describiendo en los sujetos concretos, las nociones abstractas que se encuentran en ellos y formar teorías que otorgan más extensión y certidumbre a las ciencias…"*[68]. Aquí se vincula esa capacidad de la razón con las construcciones científicas como resultado.

Recogerá otra dimensión de la dignidad que hemos llamado la capacidad de elección o libertad psicológica, que reside en el buen uso de las *"facultades que pertenecen a la voluntad"*. Es conseguir *"el imperio sobre sí mismo, sometiendo los sentidos, la imaginación y las pasiones a la razón"*[69]. Se acercará más al tema cuando afirme que *"en las virtudes intelectuales y morales consiste la per-*

---

65 Vid en obra citada en nota anterior, p.38.

66 Vid Chistian Wolff "Principes du Droit de la nature et des gens", reimpresión de la edición de Amsterdam (1758) por el Centre de philosophie politique et iuridique. Caen 1988, p. 7.

67 Todos estos textos se encuentran en obra y edición citada en nota anterior, p. 15.

68 Obra y edición citadas, p. 24.

69 Obra y edición citada, p. 28.

fección adquirida del alma, y por ella es por lo que nos convertimos principalmente en dignos de estima, de honor y de alabanza"[70]. Por esa razón afirma que *"el renombre de una persona consiste en los discursos que los demás tienen comúnmente, sobre sus costumbres intelectuales y morales… "*[71]. Con lo que parece a primera vista que para él la dignidad es heterónoma, es externa al individuo, con lo que el modelo ideal de dignidad, deriva de la imagen externa, de la idea que se tiene de ella. Sin embargo, cabe pensar que lo que quiere decir es simplemente el reflejo de la repercusión que tiene nuestra dignidad en todos los demás que la reconocen. La dignidad que defendemos supone un valor para realizar desde la inexcusable autonomía personal, que los otros nos aceptan.

En estos autores del iusnaturalismo se repiten los elementos diferenciadores del hombre, en relación con los demás animales que venimos encontrando desde el humanismo del siglo XVI, con claros antecedentes antiguos en Oriente, en la Biblia, en Grecia y en Roma. Lo que distingue al modelo moderno es que "el hombre digno" es centro del mundo y, también casi siempre centrado en el mundo, aunque laicidad y religiosidad no serían incompatibles.

Entre otros autores del XVIII sería decisiva la aportación de Rousseau, de Kant y después de Fichte, aunque en otros muchos Ilustrados aparecerán rasgos de los contenidos de la dignidad humana desde posiciones antropocéntricas. La concepción de la dignidad humana se sitúa en planteamientos optimistas de las posibilidades de progreso de nuestra condición, y la Ilustración será un ámbito de condiciones favorables para el impulso del humanismo que subyace a la idea. De todas formas, la Ilustración no es favorable a los excesos, se sitúa con prudencia ante los temas y se plantea los límites, tanto de la acción como de la razón. La Enciclopedia, que es la gran obra que resume los conocimientos y la ideología de la Ilustración, no hablará de la dignidad humana expresamente, pero planteará la secuencia de los conocimientos, y el plan general de la obra desde el hombre, lo que supone que es el centro del mundo. Por eso lo primero a estudiar por la Enciclopedia, dirá D'Alambert en el discurso Preliminar, será "nuestra existencia, de donde se sigue que nuestras primeras reflexiones deben referirse a nosotros, es decir, a este principio pensante que constituye nuestra naturaleza, y que no es, en forma alguna, diferente de nosotros mismos…"[72]. El sistema de conocimientos expuesto en la Enciclopedia basado en el hombre lo es a través de las tres facultades, que nos identifican y que, añadiría yo, son signos de nuestra dignidad: la memoria, la razón y la imaginación: "…Estas tres facultades forman primero las tres divisiones generales

---

70 Obra y edición citadas, p. 43.

71 Obra y edición citadas, p. 47.

72 Vid "Discours Prèliminaire de l'Encyclopedie" Gauthier. París 1965. pp. 20 y 21.

de nuestro sistema y los tres objetos generales de los conocimientos humanos: La Historia que se refiere a la memoria, la Filosofía que es el fruto de la razón, y las Bellas Artes que alumbra la imaginación[73]. Sin utilizar la terminología es evidente que la Enciclopedia se enfoca desde el antropocentrismo, desde la idea del valor eminente del hombre, superior a cualquier otro ser existente en el Universo, y eso refleja la mentalidad difusa y general del XVIII ilustrado.

Quizás Voltaire sea uno de los más representativos autores del Siglo de las Luces para analizar en él el modelo, y se puede hacer con su "Discurso en verso sobre el Hombre".

Comienza partiendo de la idea de igualdad:

"Los mortales son iguales, su máscara es diferente
Nuestros cinco imperfectos sentidos, dados por la naturaleza
de nuestros bienes y de nuestros males son la única medida
¿Los Reyes tienen seis? Y su Alma y su Cuerpo
¿Son de otra especie, tienen otros resortes?
Es de la misma tierra desde donde todos hemos nacido
En la misma debilidad recorren su infancia
Y el rico y el pobre, y el débil y el fuerte
van todos igualmente desde los dolores hasta la muerte…"[74].

Es el estilo de Voltaire, que recuerda al Montaigne de los Essais, cuando iguala al súbdito con el soberano, cuando ambos se sientan en el mismo trono para satisfacer ciertas necesidades fisiológicas. Es de todas formas una visión pesimista de la igualdad, porque dirá:

"…El cielo al formarnos mezcló nuestra vida
de deseos, de desagrados, de razón, de locura.
De momentos de placer, de días tormentosos
De nuestro ser imperfecto, he aquí los elementos;
componen al hombre entero, forman su esencia,
y Dios nos pesa a todos en la misma balanza"[75]

---

[73] Obra y edición citadas, p. 63.

[74] Voltaire "Discours en vers sur l'homme" en Obras completas. Gallinard. París 1961. pp.211 y sigts.

[75] Obra y edición citadas en nota anterior, p.213.

A pesar de todo, la libertad es el primer signo de la dignidad, entendida confusamente como libertad moral.

"Que el hombre sobre la tierra es libre como yo
Es el más hermoso regalo de nuestro común rey
La libertad que da a todo ser que piensa
hace la vida y la esencia de las personas más sencillas
Quien concibe, quiere, actúa, es libre actuando.
Es el atributo divino del "Ser todopoderoso"[76]

Estamos con Voltaire en una idea del hombre prudente y sin excesos, que reconoce su existencia, pero que la limita y reconoce el peligro de extralimitarse

¿Intérprete sagrado de las leyes eternas,
por qué si el hombre es libre tiene tanta debilidad?
De qué le sirve la llama de su vana sabiduría
La sigue, se equivoca, y siempre combatido
abraza el crimen amando la virtud.
¿Por qué este rey del mundo, tan libre y tan sabio
Sufre frecuentemente una muy dura esclavitud…?"[77]

Aquí aparece la idea de nuestra condición desfalleciente y también de que nuestra dignidad, es un referente moral y no una realidad sin el esfuerzo de todos y sin la acción del Derecho en la sociedad política.

Somos dignos si desarrollamos las condiciones por las que nos identificamos como seres libres y dotados de dignidad, pero no es mecánica la realización histórica de esa dignidad de cada uno de nosotros, si no ponemos los medios. Por eso, fundar en la dignidad, como conjunto de los rasgos naturales que nos identifican, la normatividad de la ética pública, no es incurrir en la falacia naturalista. Los rasgos de la dignidad humana son objeto de una deliberación racional, y para convertirse en reales y efectivos construyen esa normatividad en forma de valores, de principios y de derechos.

"La libertad en el hombre es la salud del alma
Se pierde a veces; la sed de la grandeza,

---

[76] Obra y edición citadas, p. 217.
[77] Obra y edición citadas, pp 217 y 218.

la cólera, el orgullo, un amor asfixiante…

…¡Cuantas enfermedades tiene el corazón.

Pero contra sus asaltos serás reafirmado"[78]

Los límites al conocimiento existen, según Voltaire, lo que no es óbice para reconocer la dignidad, pero sí para situarla en dimensiones humanas, y para deliberar sobre esa normatividad que nos ayuda a alcanzarla.

"La razón te conduce, arranca con su luz…

…Al borde del infinito tu carrera se debe detener

Allí comienza un abismo que hay que respetar…

…Usad, no abusad nunca, el sabio así lo ordena

…La abstinencia o el exceso no han hecho nunca la felicidad…"[79]

Se resalta el papel de la moderación en la organización política y jurídica, lo que es una idea muy extendida en la Ilustración

De todas formas, con todos los límites el hombre será también para Voltaire el centro del mundo.

"…El hombre vino y gritó: soy poderoso y sabio

Cielos. Tierras, elementos, todo está para mi uso.

El océano se formó para llevar mis barcos.

Los vientos son mis correos, los astros mis luces".

Este globo que para las noches blanquea los oscuros velos

crece, decrece, huye, vuelve y preside las estrellas.

Yo presido todo, mi esclarecido espíritu

en los límites del mundo hubiera estado demasiado estrecho.

Pero confía en este mundo, el oráculo y el dueño

No soy todavía lo que debería ser…"[80]

Por un lado se tiene la sensación que Voltaire es consciente del dinamismo de la dignidad humana y del esfuerzo que se necesita para impulsarla y por otro

---

78 Obra citada, p.218.

79 Obra y edición citadas, pp.224 y 230.

80 Obra y edición citadas p. 233

de sus límites. Por eso se muestra discreto, con una falsa humildad, pero firme en la defensa de valores de dignidad:

"Para mí, lejos de las ciudades, en las orillas del Parnaso
seguía la naturaleza y buscaba la sabiduría.
Y desde los bordes de la esfera donde llegó Milton
O de los del abismo donde penetró Newton
Los veía superar su carrera infinita
Amante de todos los artes y de todo gran genio
Implacable enemigo del calumniador
Del fanático absurdo y del vil delator
Así sin artificio, autor sin envidia
Adorador de un Dios, pero sin hipocresía
En un cuerpo languideciente, atacado por cien males
Manteniendo un espíritu libre, aplicado al estudio
Y sabiendo que aquí abajo la felicidad plena
No fue jamás permitida a la naturaleza humana [81]

Parece que la dignidad humana es un horizonte, un deber ser que se puede realizar en el dinamismo de la vida humana, siempre limitadamente, siempre condicionado históricamente y temporalmente en el plazo de nuestra existencia. En ese sentido es un punto de llegada. Pero al mismo tiempo es una descripción de las dimensiones de nuestra condición, el fundamento de nuestra ética pública, porque acota el ámbito de su acción, para realizar el proyecto en que consiste el ser humano. En ese sentido es un punto de partida, un modelo a realizar. Entre la dignidad como punto de partida y como punto de llegada, se extiende la ética pública, política y jurídica, que modela la morada temporal de los hombres, la sociedad que es la casa donde se realiza el recorrido de la dignidad. La razón será, a lo largo de la Historia, la que delibere y resuelva sobre los caminos que el hombre debe recorrer para desarrollar esas condiciones que tenemos en proyecto, y que suman las dimensiones de la dignidad. Es un proyecto que necesita una normatividad, pero ésta no deriva necesariamente de los rasgos naturales que lo integran, sino que necesita una deliberación racional para especificar esa normatividad.

En Rousseau es especialmente significativa su obra sobre la educación, "L'Emile ou l'Education" (1762), tema que ya había tratado en "Memoire pre-

[81] Obra y edición citadas pág. 235

senteé a M. De Mably sur l'education de son fils" (1740), en el artículo "Economie Politique" (1755) respecto a la educación pública, y también en "La Nouvelle Helloise" (1760), y antes, en 1758, en "Lettre a D'Alambert sur les spectacles". Era una cuestión, como se ve, muy importante para Rousseau. En concreto, para el tema que nos interesa, la dignidad humana, me parece que el apartado del Libro Cuarto que titulará "Profesión de fe del Vicario de Saboya"[82], y que tiene una coherencia propia en el contexto de la coherencia general de la obra, es muy atinente. Se sitúa en la historia de un joven calvinista, que en Italia huye de un hospicio católico donde intentaban convertirle, y encuentra a un humilde eclesiástico de Saboya, a quien acaba acudiendo y de quien escuchó sus confesiones. Ya en las primeras páginas de "L'Emile", Rousseau, además de señalar la importancia de la educación, indica que su *"verdadero estudio es el de la condición humana"*[83]. En la "Profesión de fe del Vicario de Saboya" encontramos tres elementos que en este trabajo considero centrales para el tema: el reconocimiento de la existencia de Dios, la dignidad humana y la crítica a las Iglesias. Es el modelo de la dignidad humana compatible con la fe. Wells, en el texto que hemos citado, aparecerá como deudor de esta tradición republicana y disidente que tan bien expresa Rousseau.

En el texto se recoge la idea de dignidad humana a partir del reconocimiento de la existencia de Dios. El esfuerzo de Rousseau, con el uso de la inteligencia y de la imaginación, y con una desconfianza grande en los que llama filósofos, signo de su querella con los Ilustrados, consistirá en avanzar paso a paso en las certidumbres, que empiezan por él mismo y los demás y el universo. Desde ahí, a través de la experiencia y de la observación, llegará a las leyes de la dinámica y del movimiento, a la materia, y a la armonía del todo. Desde esa constatación sentirá Rousseau, por boca del Vicario de Saboya, *"...que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia..."*[84], y que es al mismo tiempo una suprema inteligencia. Inteligencia y voluntad se integran en la cumbre del mundo, y Rousseau descubre a Dios:

> *"...Este ser que quiere y que puede, este ser activo por sí mismo, este ser, en sí, sea quien sea, que mueve el universo y ordena todas las cosas, le llamo Dios..."*[85].

---

[82] "Profesión de foi du Vicaire Savoyard".

[83] Vid. la edición de "L'Emile" en Rousseau, "Oeuvres Completes".3, Du Seuil, París, 1971, p.23.

[84] Obra y edición citadas, p. 192.

[85] Obra y edición citadas, p. 193.

A partir de esa conclusión, mitad racional y mitad afectiva, - en la que Rousseau se esfuerza de huir, en realidad, de los teólogos y de los escolásticos, y también, aunque más en apariencia que en realidad, de los filósofos -, donde une la suprema inteligencia, la suprema voluntad y la suprema bondad, vuelve su mirada al hombre porque reconoce que no es capaz de ir más allá.

> *"...Percibo a Dios en todas sus obras, lo siento en mí, lo veo a mi alrededor, pero en cuanto que quiero contemplarle en sí mismo, en cuanto que quiero buscarle, dónde está, y lo que es, cuál es su sustancia, se me escapa, y mi turbado espíritu no vislumbra ya nada…".*

Se preocupa de buscar el rango que ocupa el hombre en la jerarquía del mundo, de ese mundo encabezado y dirigido por la divinidad: *"...Me encuentro incontestablemente en el primero (se refiere al rango) por mi especie, porque por mi voluntad y por los instrumentos que están en mi poder para ejecutarla, tengo más fuerza para actuar sobre todos los cuerpos que me rodean, o para prestarme o distanciarme como me parezca a su acción, que ninguno puede actuar respecto a mí, contra mi voluntad únicamente por impulsión física, y que por mi inteligencia soy el único que tiene visión sobre la totalidad…".*

Por eso será el primero y superior a todos los demás, desde los rasgos de la dignidad humana.

> *"...Es verdad que el hombre es el rey de la tierra que habita, porque no sólo doma a todos los animales, no sólo dispone de elementos por su industriosidad, sino que es el único en la tierra que sabe disponer y se apropia, incluso por la contemplación, de los mismos astros, a los que no puede acercarse…Puedo sentirlo que no es sino orden, belleza y virtud. ¡Iba a compararme a las bestias, yo que puedo contemplar el universo, elevarme hasta la mano que lo gobierna y puedo amar el bien y hacerlo!…". Por eso dirá que "...no ve nada, después de él, mejor que mi especie, y si tuviera que elegir mi puesto en el orden de los seres, ¿qué podría escoger diferente de ser un hombre?…".*[86]

Desde una indudable defensa de la dignidad, una dignidad compatible con la religiosidad, Rousseau verá en eso un modelo de lo que señalábamos al principio: la dignidad del hombre centro del mundo es también la del hombre centrado en el mundo, es decir, la que exige una sociedad abierta y laica. Pero la laicidad no es incompatible con la religiosidad, y en eso Rousseau será un ejemplo eminente, aunque tiene difícil ajuste con la religiosidad eclesiástica,

---

[86] Ver textos en obra y edición citadas, p.193.

sometida a una Iglesia o a una confesión que defiendan una concepción excluyente del bien, comprehensiva y cerrada en sí misma.

Por eso, y además de otros temas, siempre presentes en la obra de Rousseau, como la confusión y el desorden de la sociedad, y el sometimiento a las pasiones y al imperio de los sentidos, la libertad de nuestras acciones, el abuso de nuestras facultades, la buena vida del hombre que vive con la simplicidad primitiva, la impotencia ante lo infinito, el final de la "Profesión de fe del Vicario de Saboya" está dedicado a una crítica de las Iglesias, porque dice como primer homenaje a la Divinidad: *"...no necesito que se me enseñe ese culto (a Dios), me es dictado por la misma naturaleza. ¿No es una consecuencia natural del amor de sí, honrar lo que nos protege y amar lo que nos desea el bien?..."*.[87]

Situará como expresión máxima de la dignidad humana a la conciencia: *"...Conciencia, instinto divino, inmortal y colectivo, guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; luz infalible del bien y del mal, que convierte al hombre en semejante a Dios, eres tú quien haces la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de las bestias..."*.[88]

Así como en Kant la idea de autonomía será básica para la dignidad, en Rousseau será la conciencia, la dimensión subjetiva de la religión natural, la única que en este texto reconoce Rousseau: *"...No veis en mi exposición más que la religión natural, es bien extraño que exista otra..."*.[89] Por eso será muy crítico con las Iglesias, cada una de las cuales pretenden el monopolio de la verdad y la administración de la voluntad, de la inteligencia y de la palabra de Dios.

> *"...Las más grandes ideas de la Divinidad no vienen únicamente por la razón. Contemplad el espectáculo de la naturaleza, contemplad la voz interior. ¿Dios no ha hablado todo a nuestros ojos, a nuestra conciencia y a nuestro juicio? ¿Los hombres van a decirnos algo más? Sus revelaciones degradan a Dios, dándole pasiones humanas. Lejos de aclarar las nociones del Gran Ser, veo que los dogmas particulares los confunden, que a los misterios inconcebibles que le rodean añaden contradicciones absurdas que hacen al hombre orgulloso, intolerante y cruel; en lugar de establecer la paz sobre la tierra traen a ella el hierro y el fuego..."*.[90]

---

87 Obra y edición citadas, p. 193.
88 Obra y edición citadas, p. 201.
89 Obra y edición citada, p. 205.
90 Obra y edición citadas, p. 204.

A partir de esa perspectiva, criticará Rousseau desde diversos planos a las Iglesias y a las sectas. Por eso añadirá que *"...si se hubiese escuchado lo que Dios dice al corazón del hombre, no hubiera habido nunca más que una religión en la tierra..."*.[91] Criticará las ceremonias, la diversidad de las sectas, el dogmatismo, la intermediación, la sustitución del Dios por la estructura de la Iglesia, el irracionalismo y la intolerancia.

Frente a esa Encíclica de Pío X, "Vehementer Nos" (1906), que representa la confirmación de una doctrina y de una práctica tradicional en la Iglesia católica, Rousseau afirmaba: *"...No demos ventaja al derecho de nacimiento ni a la autoridad de los padres y de los pastores, sometamos al examen de la conciencia y de la razón todo lo que nos han enseñado en nuestra infancia. Ya pueden gritarme: somete tu razón; igual puede decirme quien me engaña; hacen falta razones para someter a mi razón..."*.[92] Por eso negará la atribución de competencias de mediación, y que una estructura eclesial puede pretender el monopolio de la palabra de Dios.

"...Ningún hombre, siendo de la misma especie que yo, puede conocer naturalmente algo que yo no puedo conocer..., cuando creo lo que dice, no es porque lo dice, sino porque lo demuestra...Apóstol de la verdad, ¿qué tenéis que decirme de lo que yo no sea juez? Dios mismo ha hablado, escuchad su revelación...No es así. Dios ha hablado, es una gran afirmación. ¿A quién ha hablado? Ha hablado a los hombres. ¿Por qué no he escuchado nada? Ha encargado a otros hombres transmitirnos su palabra. Comprendo. Son hombres los que me van a decir lo que Dios ha dicho. Me hubiera gustado haber escuchado a Dios directamente; no le habría costado mucho y yo habría estado al abrigo de la seducción...¡Siempre testimonios humanos! Siempre hombres que me refieren lo que otros hombres han referido. ¡Cuántos hombres entre Dios y yo!

El Dios que presenta esas Iglesias no coincide con el que se desprende de la religión natural, decía Rousseau. Es un Dios *"...colérico, envidioso, vengador, parcial, odiando a los hombres, un Dios de la guerra y de los combates, siempre dispuesto a destruir y quemar, siempre hablando de tormentos, de penas y jactándose de castigar incluso a los inocentes..."*. Por eso añadirá tajante: *"...el Dios que adoro no es un Dios de tinieblas, no me ha dotado de entendimiento para prohibirme su uso; decirme que someta mi razón es ultrajar a su autor. El ministro de la verdad no tiraniza mi razón, la esclarece..."*.[93] Rousseau repetirá estos argumentos en otros textos importantes, como el último capítulo sobre la religión civil de "El Contrato Social", y también inmediatamente después de la publicación de

[91] Obra y edición citadas, p. 205.
[92] Obra y edición citadas, p. 206.
[93] Obra y edición citadas, p. 207.

"L'Emile ou l'education" en la "Lettre a Monseigneur de Beaumont, Archevêque de Paris", obra precisamente provocada por el mandamiento del Arzobispo contra "L'Emile".[94] Será quizás en el último capítulo de "El Contrato Social" donde Rousseau emplee palabras más duras contra la Iglesia y contra los católicos.[95]

En todo caso, la defensa de la dignidad humana en Rousseau pasa por la crítica a la actitud de las Iglesias, que impiden la plena dignidad de la persona, al hacer imposible su autonomía, aunque se sitúa, por su religiosidad natural, entre los defensores de la compatibilidad entre la dignidad y la religiosidad, no sometida al control de las Iglesias.

---

[94] Conoció Rousseau ese mandamiento en octubre de 1762, y preparó su respuesta, que se publicó en marzo de 1763, y donde plantea una justificación de la profesión del Vicario de Saboya frente a la condena del libro por parte del Arzobispo, y en concreto del texto del Vicario. Considera el Sr. De Beaumont que "...el libro contiene una doctrina abominable, adecuada para derribar la Ley Natural, destruir los fundamentos de la religión cristiana, estableciendo máximas contrarias a la moral evangélica, tendiendo a turbar la paz de los Estados, a sublevar a los súbditos contra la autoridad de su soberano; conteniendo un gran número de proposiciones respectivamente falsas, escandalosas, llenas de odio contra la Iglesia y sus discípulos, suprimiendo el respeto debido a la Sagrada Escritura y a la tradición de la Iglesia, erróneas, impías, blasfemas y heréticas..." (Mandamiento del Monseñor el Arzobispo de París condenando un libro que lleva por título "Emilio o la Educación", de J.J. Rousseau, ciudadano de Ginebra. El texto íntegro se puede encontrar en la obra de Rousseau, citada, pp. 330 y siguientes).

Reitera las críticas, declarándose cristiano, contra la Iglesia, y así dirá que "...no es un discípulo de los curas sino de Jesucristo, que ha elucubrado poco sobre el dogma...y recuso la autoridad de los hombres, y no acepto someterme a sus fórmulas...". Y añade: "...Cuando injustos clérigos, arrogándose derechos que no tienen, querían hacerse los árbitros de mi creencia y venir a decirme con arrogancia: Retráctese Usted, disfrácese, explique esto, rechace aquello; sus superioridades no me impondrían nada, no me harían mentir para ser ortodoxo, ni decir para complacerles lo que no quiero..." (obra y edición citadas, pp. 351 y 352). De nuevo la defensa de la autonomía, clave de la dignidad, y difícilmente compatible con la pretensión de las Iglesias de imponer sus normas y sus cánones.

[93] "El Contrato Social" es una obra de 1762, que aparece algunas semanas antes que "L'Emile...", y sufrirá su misma suerte, en este caso a cargo de la República de Ginebra. El último capítulo del último libro, el Libro IV, no constaba en el manuscrito original de diciembre de 1760. Rousseau lo escribió en el reverso del capítulo sobre el legislador, como signo de lo que preocupaban a Roussseau las relaciones entre religión y política. El reino espiritual que trajo Jesús desembocó en una unión entre la Iglesia y el Estado romano, y "...los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y pronto se vio a ese pretendido reino del otro mundo convertirse bajo un jefe visible, en el más violento despotismo en éste..." (la edición de las obras completas donde está "El Contrato Social" es la de N.R.F., La Pleiade, Volumen II, París, 1966; y la cita es de la página 462). Aquí se explayará contra el cristianismo que "no predica sino servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que ésta no se beneficie siempre. Los

En Kant aparece la idea de la dignidad humana en "La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres", de 1785, donde plantea por primer vez una reflexión moral.

Para Kant, en su sistema, *"...debemos atribuir a todo ser dotado de razón y de voluntad esta propiedad de determinarse a actuar bajo la idea de la libertad"* [96]. Está refiriéndose al hombre ser razonable que forma parte del mundo inteligible, y que por esa razón, vinculada a la idea de libertad, aparece la de autonomía, que supone la libre decisión sobre su vida. Como diría nuestro autor, la libertad de la voluntad consiste en *"la propiedad que tiene de darse ella misma su ley..."* [97] Definirá Kant la voluntad como una especie de causalidad de los seres vivos razonables y a la libertad como "la propiedad que tendría esa causalidad de poder actuar independientemente de causas externas que la determinen..."[98]. De ahí extraerá Kant la idea de *"dignidad de un ser razonable que no obedece a otra ley sino a aquella que instituye, al tiempo y él mismo..."*[99]. La moralidad es la consecuencia de esa secuencia de la libertad que conduce a la autonomía, y que nos sitúa en el mundo de los fines y que convierte a las personas en seres dignos y que no tienen precio.

> *"El hombre, y en general, todo ser razonable, existe como fin en sí y no simplemente como medio que cualquier voluntad pueda usar, según su deseo, en todas sus acciones, tanto en aquellas que le conciernen como en aquellas que conciernen a otros seres razonables, debe siempre ser considerado como fin..."*[100].

---

verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se preocupan nada; esta corta vida tiene demasiado poco valor a sus ojos" (obra y edición citada, p. 467). Parece, de todas formas, que hay una contradicción entre este texto y el sentimentalismo religioso, el individualismo espiritualista que se desprende de "La profesión de fe...". Sólo se salvaría la contradicción si Rousseau estuviese pensando que el cristianismo está necesariamente vinculado a las Iglesias cristianas y que no cabe un cristianismo al margen de las Iglesias, que sería compatible con la adhesión autónoma a la fe y con la idea de dignidad humana.

El tema central del capítulo sobre la religión civil, cuyos dogmas o cánones los fija el propio soberano, no parece que vaya mucho en la línea de la dignidad humana, aunque al final del capítulo Rousseau repudia a quienes defienden que fuera de la Iglesia no hay salvación, y defiende el valor general de la tolerancia.

[96] Vid la edición francesa de Víctor Delbos "Fondaments de la Metaphysique des Moeurs". Delagrave. Francia 1978 p. 185

[97] Obra y edición citada en nota anterior p. 181

[98] Vid el principio de la tercera sección "Passage de la Metaphysique des moeurs a la critique de la raison pure practique" en p. 179.

[99] Obra y edición citadas p. 160.

[100] Obra y edición citadas. p. 149.

Dignidad es valor incondicional, no sometido a transacción, ni tampoco utilizado como medio, y se sitúa en esa capacidad de decidir en qué consiste la autonomía:

> *"...la autonomía es para el principio de la dignidad de la naturaleza humana el de toda naturaleza razonable, "...la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta facultad que tiene de establecer leyes universales, a condición, en todo caso, de ser al mismo tiempo ella misma sometida a esta legislación..."*[101].

La dignidad basada en la autonomía está, para Kant, en el origen de la moralidad, puesto que las máximas de la moral son la consecuencia de la acción de la autonomía. La distinción entre ética pública y ética privada perfilaría los ámbitos de la moralidad, sus fines y sus destinatarios, que son los individuos, en el caso de la moralidad privada, y también los individuos y las instituciones, en el caso de la pública.

La concepción formal de Kant, que basa la dignidad en la autonomía como postulado de la razón, tiene el gran valor de conectar dignidad, libertad, autonomía y moralidad, edificio que desde entonces se mantendrá como explicación básica de esta dignidad humana. Mario Cattaneo lo interpretará muy exactamente cuando dice que "…en esta prospectiva se inserta la idea de la dignidad humana: la consideración del hombre como fin en sí mismo, como dotado de dignidad, sólo tiene sentido si es concebido como capaz de auténtica moralidad, y por lo tanto como libre en su voluntad; un ser tiene dignidad, es fin en sí, si puede sujetarse a la ley moral, y por otro lado la ley moral tiene sólo sentido si se refiere a seres dotados de propia dignidad..."[102]. Y como veremos, la dignidad no es sólo por la autonomía al decidir, o como resultado de la decisión, sino por otros rasgos de nuestra condición que nos distinguen de los restantes animales -hombre centro del mundo- y que han ido aflorando en las distintas aportaciones sobre el tema, sobre todo a partir del Renacimiento, aunque, como hemos visto, con lúcidos precedentes antiguos en Oriente y en el mundo greco-romano, viejos hilos, que con los nuevos de la modernidad, construirán el tejido de la dignidad humana.

En la perspectiva de la moralidad privada la dignidad se realiza o se frustra, y lo uno o lo otro quedan a medio hacer, según el camino de bien, de virtud, de felicidad o de salvación que se haya escogido. Esto nos permite aclarar que la autonomía tiene dos dimensiones, en el principio o en el final, en el punto de

---

[101] Obra citada. pp. 162 y 169.

[102] Vid Mario A Cattaneo "Dignita humana e pena nella filosofía di Kant". Giuffré. Milán 1981. p. 21

partida o en el punto de llegada. En el primer supuesto la autonomía es libertad de elección, dato antropológico de nuestra condición, que no existe necesariamente en su realización practica sino que se puede frustrar o se puede desviar, y eso depende de nuestro esfuerzo y también de la acción política y del Derecho que organicen una sociedad que facilite y haga posible la libre elección del fin a alcanzar. Esta autonomía inicial es la libertad inicial, y para su existencia y su desarrollo son necesarios los derechos fundamentales, igual que lo son para desarrollar las restantes dimensiones de la dignidad, y ya estamos ante las exigencias de la moralidad pública. Por eso diría Eusebio Fernández que la dignidad, además de lo más valioso, de lo que no tiene precio, de lo que exige un respeto inmediato, se interpretará también como "el derecho a tener derechos. Por tanto la dignidad humana equivale a reconocerles ciertos derechos..." [103].

Por eso podemos decir que las dimensiones de la dignidad humana son la base de la ética pública, incluso aquella que se refiere a la autonomía moral en el punto de llegada, que supone la adecuación del comportamiento humano con su modelo de moralidad privada, de salvación, de bien o de virtud, porque el cumplimiento de esos objetivos, usando adecuadamente la autonomía inicial como elección, sólo es posible en el marco de la vida social organizada por el Derecho de acuerdo con los fines u objetivos marcados por la ética pública. La autonomía inicial es libertad para Kant, y la autonomía que es para Kant autonomía final puede denominarse también, como yo hago, libertad final, en una terminología que creo arranca con San Agustín para referirse a la "libertas maior", mientras que la libertad inicial o de elección será para él "libertas minor", pero imprescindible para poder hablar de dignidad y para alcanzar una de sus dimensiones, la única para Kant, que es la libertad final o autonomía o independencia moral.

En todo caso esa dignidad existe y se realiza en la vida social y necesita de la moralidad pública[104], que configura a través del Derecho los fines y objetivos a alcanzar para que la dignidad sea real y efectiva.

Este planteamiento exige reconocimiento del otro como tal otro y respeto a su dignidad como ser libre y autónomo. Carecería de credibilidad una defensa de la dignidad propia que negase la de los demás o la de un sector de los demás. Estamos en lo que Thiebaut llama tolerancia positiva; "...comprender las razones de otros y aceptarlas de tal suerte que modifiquen aunque sea localmente las propias, es darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones..." [105].

---

[103] Vid Eusebio Fernández "Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita" "Cuadernos Bartolomé de las Casas" Instituto de Derechos Humanos. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson. Madrid 2001. p. 13

[104] A los efectos de lo que aquí interesa utilizo indistintamente los términos ética y moralidad.

Kant lo afirmará con rotundidad: "...El respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme es el reconocimiento de una dignidad en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado pudiera intercambiarse...". Este respeto supone la consideración de la igual dignidad de todos los hombres, lo que hace decir a Kant que "la humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad) en virtud de la cual se eleva sobre todas las cosas..."[106].

Fichte, en la estela de Kant, usará el concepto de dignidad humana para defender la libertad de pensamiento: "... Poder pensar libremente es la diferencia distintiva entre el entendimiento humano y el del animal ... La superioridad del hombre reside en oponerse activamente a este mecanismo ciego de la asociación de ideas en que el espíritu se comporte tan sólo pasivamente, confiriendo por su propia fuerza y según su libre albedrío, una determinada dirección a la sucesión de sus ideas, y cuanto más afirma uno esta superioridad, tanto más es hombre. La facultad por la cual el hombre es capaz de esta superioridad es precisamente aquella por la cual él quiere libremente. El ejercicio de la libertad en el pensar es, al igual que el ejercicio de la misma en el querer, parte intrínsecamente constitutiva de su personalidad, es la condición necesaria sólo bajo la cual puedo decir yo soy, soy un ser autónomo..." [107]

La autonomía es la base de la dignidad, también para Fichte como para Kant, aunque nuestro autor se desmarca del maestro de Koenisberg, sin perder sus raíces kantianas, pero vuelve a un discurso que se aproxima también a los autores del siglo XVI.

"El hombre no puede ser heredado, ni vendido ni regalado; no puede ser propiedad de nadie, porque es y debe seguir siendo propiedad de sí mismo. Lleva en lo más profundo de su corazón una chispa divina que le eleva por encima de la animalidad y le hace ciudadano del mundo en el que Dios es su primer miembro: la conciencia. Ésta le ordena absoluta e incondicionadamente querer esto y no aquello, y todo libremente y motu proprio sin ninguna coacción externa. Así como debe obedecer a esta voz interior que le ordena absolutamente, tampoco debe ser constreñido por nada externo y deberá liberarse de todo influjo que le sea extraño. Por eso nadie que no sea él puede gobernarle, él mismo

---

[105] "De la Tolerancia". Visor Madrid 1999. p. 68

[106] En la "Metafísica de las Costumbres". Segunda Parte. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud. En edición de Adela Cortina. Tecnos. Madrid 1989. p. 335

[107] "Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron". Edición de Faustino Oncina Coves. Tecnos. Madrid 1986. p. 18

debe hacerlo siguiendo la ley que tiene en sí, es libre y debe permanecer libre. Nadie puede darle ordenes sino la ley que está en él, pues es su única luz, y contradice esta ley si se deja constreñir por otra distinta, aniquilando su humanidad y envileciéndose hasta el grado de los animales... [108]. Estamos ante el discurso de la dignidad, que Fichte concretará en pocas pero certeras palabras: "...Al hombre no le hace digno más que la libre sumisión a la verdad y a la justicia"[109].

En el siglo XIX los herederos de la Ilustración, los autores del socialismo ético, arrancarán en sus planteamientos del humanismo del hombre centro del mundo y centrado en el mundo. Un modelo claro de ese socialismo lo representa en el siglo XX la obra, en general, de Fernando de los Ríos, y en concreto su estudio sobre "El sentido humanista del socialismo". Parte también del Renacimiento, y de una idea de "la grandeza del hombre pleno, del hombre visto a la luz de las posibilidades envueltas en aquella aspiración que, con expresión ambiciosa y demasiado intelectual se llamó "l'uomo universale".[110] Estas ideas se repiten a lo largo de los Capítulos I y II, y así dirá que "… todo el Renacimiento es como un canto a la potencia creadora del espíritu y de modo muy específico, del espíritu individual; mas donde el Renacimiento escribe espíritu hay que sobreentender libertad…".[111] Por eso hablará de "…la tradición platónica renovada por el Renacimiento en su elogio incesante de la dignidad humana…".[112]

Con esa base dirá que es "…el ideal del socialismo ético y jurídico…que debe convertirse en móvil último de la vida civil, de hacer viable a todo hombre, mediante la dación de medios, la realización de su vocación, posibilitando así, a todo individuo, a todo grupo y a la sociedad en su unidad, la plenitud espiritual de que sea capaz en cada sazón…".[113] Por eso el socialismo es una "exigencia humana" y "la subversión capitalista … consiste en la degradación de la dignidad relevante del hombre y del sentido de la vida…".[114] No cabe duda de que, al menos para Fernando de los Ríos, la dignidad humana, tal como la entendemos en este trabajo, está en el origen de la ideología del socialismo democrático, que se encuadra en este aspecto en la tradición de autores como Cohen, Vorländer, Adler, Bauer, Rosselli, en Fernando de los Ríos, en el propio Elías Díaz y en Virgilio Zapatero, estos dos últimos entre los autores actuales.

---

[108] Obra y Edición citadas. p. 15

[109] Obra y Edición citadas. p. 45

[110] Vid. Fernando de los Ríos, "El sentido humanista del socialismo". Edición de Elías Díaz. Castalia. Madrid. 1976. p.69.

[111] Obra y edición citadas, p. 75.

[112] Obra y edición citadas, p. 80.

[113] Obra y edición citadas, pp. 220 y 221.

[114] Obra y edición citadas, pp. 304 y 305.

Otro autor relevante para estos puntos de vista es Carlo Rosselli, y sobre todo su obra "Socialismo liberale", que escribió entre 1928 y 1929 cuando estaba confinado en Lipori. Su esposa consiguió sacar el manuscrito de Italia, y así se publicó primero en una versión francesa.[115] Sólo después de la liberación se publicó en versión original italiana.[116]

Sostiene Rosselli que "… es en nombre de la libertad y para asegurar una efectiva libertad a todos los hombres, y no sólo a una minoría privilegiada, en el que los socialistas reclaman el final de los privilegios burgueses y la efectiva extensión universal de las libertades burguesas …". Por eso dirá también que la libertad no acompañada y apoyada por un mínimo de autonomía económica, de emancipación de la carencia de necesidades esenciales, no existe para el individuo, es un mero fantasma.[117] En la base de este planteamiento no está el socialismo "científico" de Marx, sino una concepción moral basada en la dignidad humana: " … la fe en la libertad es, al mismo tiempo, una declaración de fe en el hombre, en su indefinida perfectibilidad, en su capacidad de autodeterminación, en su innato sentido de la justicia … ".[118] La emancipación tiene que ser integral, de cuerpo y alma dirá también, para reafirmar su fundamento moral, que es el de la autonomía y el de la libertad. Y al fin lo dirá clara y directamente: " … Si los hombres no han enraizado ni en el sentido de la dignidad ni en el de la responsabilidad, si no sienten el orgullo de su autonomía, si no están emancipados en su mundo interior, no se hace el socialismo … ".[119]

Con estos modelos queda abierto el último eslabón de la cadena histórica de la dignidad humana, cuando socialismo y ética se integran, y la Ilustración en general, y Kant en particular, reavivan el humanismo como elemento decisivo para el socialismo.[120] Hoy realmente ese socialismo persiste, y es una esperanza para la realización efectiva del deber ser de la dignidad humana. El mundo moderno será, con las aportaciones sucesivas e integradoras del Renacimiento, del pensamiento liberal, del democrático y del socialista, el escenario adecuado para la implantación de los valores de la dignidad. Para Frömm, "...una vez

---

[115] Se publicó en 1930 en París con traducción de Stefan Priacel. Libraire Valois. París.

[116] En Edizioni V. Roma, Florencia y Milán. 1945. La edición no se hizo sobre el texto original, abandonado en Francia con la invasión alemana, sino que se tradujo al italiano por Leone Bortano, y revisado por Aldo Garosci. Después de recuperado el manuscrito, se depositó en la Biblioteca Nacional de Florencia. La edición por la que citamos se basa en ese manuscrito, y es "Socialismo liberale e altri scritti". Edición de John Roselli. Einaudi. 1973.

[117] Vid. estas dos citas en p.437 de la edición citada de John Roselli.

[118] Obra y edición citadas, p. 436.

[119] Obra y edición citadas, p. 461.

[120] Vid. sobre ese tema, Virgilio Zapatero, "Socialismo y ética: textos para un debate". Editorial Pluma– Editorial Debate. Madrid. 1980.

destruido el mundo medieval, el hombre de Occidente pareció encaminado hacia el logro final de sus más anhelados sueños y visiones. Se liberó de la autoridad de una Iglesia totalitaria, del peso del pensamiento tradicional, de las limitaciones geográficas de nuestro globo, sólo a medias descubierto. Construyó una ciencia nueva que con el tiempo llevó a la aparición de fuerzas productivas desconocidas hasta entonces, y a la transformación completa del mundo material. Creó sistemas políticos que parecieron asegurar el desarrollo libre y provechoso del individuo; redujo el tiempo de trabajo hasta un punto tal que el hombre occidental tiene libertad para gozar de horas de ocio, en una medida que sus antepasados difícilmente habrían podido imaginar...".[121]

Nuevos problemas se presentan, nuevos peligros acechan a la idea de dignidad humana, pero es un concepto con una gran capacidad liberadora que podrá sobrevivir.

[121] Vid. Erich Frömm, "La condición humana actual", Paidós, Buenos Aires, 29ª edición, 1970, p. 7.

III. EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA, LA POLÍTICA Y EL DERECHO

Como se desprende de la introducción, la dignidad humana es hoy un referente del pensamiento moral, político y jurídico, y para este último alcanza el papel de valor o de principio, como señala Eusebio Fernández, o como criterio fundante de los valores, los principios y los derechos, como piensa el autor de estas líneas. De ahí su abundante presencia en la doctrina, en la legislación y en la jurisprudencia, como hemos apuntado en el principio de estas líneas. Existe mucha bibliografía, alguna que ya hemos señalado y otra muy reciente como "La Dignité de la Personne Humaine", trabajo colectivo dirigido por Marie-Luce Pavia y Thierry Revet[122]o "Ethique, Droit et Dignité de la Personne". Melanges Christian Bolze, coordinados por Philippe Pedrot [123].

La dignidad humana en la modernidad y también en este siglo XXI aparece en un contexto intelectual que arranca del tránsito a la modernidad, que ha superado avatares históricos y confrontaciones intelectuales y que se sitúa en lo que llamo el proceso de humanización y de racionalización que acompañan a la persona y a la sociedad, en los diversos procesos de liberación que conducen a la primera a la mayoría de edad y a la segunda a una organización bien ordenada que contribuye al desarrollo de las dimensiones de esa dignidad. La dignidad de la persona y la dignidad de la humanidad son dos aspectos de una misma mentalidad, la del antropocentrismo y de la laicidad, dos coordenadas que encuadran todo el proceso. Cuando reflexionamos sobre la dignidad humana, re-

---

[122] Con trabajos de los dos coordinadores y de Bernard Edelman, Madgid Ben-Chikh, Louis Edmond Pettiti, Reneé Koering-Joulin; Laurence Weil; Nicolas Molfessis, etc. Económica. París 1999.

[123] Los trabajos de Jean Francois Mattei, Emmanuel Putman, François Borella, Claire Neirinck, Jean Jacques Sueur, Sthéfane Retterer, Jean Michaud y el coordinador de los trabajos, y de otros en Derecho Social, Derecho Administrativo, Derecho de las Personas o Derecho Penal. Economía. París 1999.

ferencia ética radical, y sobre el compromiso justo que corresponde a las sociedades bien ordenadas, no estamos describiendo una realidad sino un deber ser, en cuyo edificio la dignidad humana es un referente inicial, un punto de partida y también un horizonte final, un punto de llegada. Se puede hablar de un itinerario de la dignidad, de un dinamismo desde el deber ser hasta la realización a través de los valores, de los principios y de los derechos, materia de la ética pública. Por eso la dignidad humana es más un prius que un contenido de la ética pública con vocación de convertirse en moralidad legalizada, o lo que es lo mismo en Derecho positivo justo. Es fundamento del orden político y jurídico, expresión que me parece más correcta que la utilizada por el lenguaje de la Constitución que le vincula con el "orden político y la paz social". Defendí en el proceso constituyente que desapareciese el término paz, que podía ser ambiguo, y que se hablase de "orden político y social" en el artículo 10.1. La paz es un resultado en efecto de la buena organización política y social a través del Derecho, y para enjuiciar si estamos ante una sociedad justa y bien ordenada, hay que analizar si contribuye a la efectiva realización de la dignidad humana. Rawls en "El liberalismo político", aunque se refiere al hombre y al hombre moral, no arranca de la idea de dignidad, sino del concepto de ciudadano libre, aunque llega al concepto de autonomía" ... La plena autonomía la conciben los ciudadanos: es un valor político, no ético. Quiero decir con ello que se realiza en la vida pública con la afirmación de los principios políticos de la justicia y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la realiza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y su autodeterminación colectiva a lo largo del tiempo. Esta autonomía plural de la vida política ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad que pueden abarcar a la vida entera, tanto social cuanto individual al modo como lo expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Mill. La justicia como equidad hace hincapié en ese contraste: afirma la autonomía política para todos pero deja a los ciudadanos por separado la decisión de ponderar la autonomía ética a la luz de sus respectivas doctrinas comprehensivas ....[124]

Aunque las consecuencias prácticas no son muy lejanas, la teoría es la contraria; para mí la autonomía moral y su género la dignidad humana son el deber ser básico del que emanan los valores y los derechos que sostienen la democracia, es decir la autonomía política. La dignidad humana tiene un puesto relevante aunque prepolítico y prejurídico.

Es obvio que éste es el motivo de decisiones basadas en valores, principios y derechos, que alcanzan su desarrollo pleno en el Derecho positivo, pero no es contenido del Derecho, aunque muchas veces sea referencia en las argumenta-

[124] Vid John Rawls "El liberalismo Político", traducción de Antonio Doménech Crítica Grijalbo-Mondadori. Barcelona 1996.p. 109.

ciones o en la interpretación jurídica. Por eso la línea seguida por el Consejo de Estado Francés, de considerar a la dignidad como un componente del concepto de orden público, concepto jurídico administrativo muy elaborado, me parece empequeñecerle y privarle de su papel central, fundamental y básico[125].

En su origen dignidad humana no es un concepto jurídico como puede serlo el derecho subjetivo, el deber jurídico o el delito, ni tampoco político como Democracia o Parlamento, sino más bien una construcción de la filosofía para expresar el valor intrínseco de la persona derivado de una serie de rasgos de identificación que la hacen única e irrepetible, que es el centro del mundo y que está centrada en el mundo. La persona es un fin que ella misma decide sometiéndose a la regla, que no tiene precio y que no puede ser utilizada como medio, por todas las posibilidades que encierra su condición que suponen esa idea de dignidad humana en el punto de partida. Estamos ante un deber ser fundante que explica los fines de la ética pública política y jurídica, al servicio de ese deber ser. Por eso, la dignidad no es un rasgo o una cualidad de la persona que genera solo principios y derechos, sino un proyecto que debe realizarse y conquistarse. Genera a lo largo e la Historia, sobre todo a partir del tránsito a la modernidad, una reflexión sobre los medios para ser alcanzada, y de esa reflexión surgirán los contenidos de la ética pública. No se puede reprochar la falacia naturalista, porque sus preceptos no derivan de la naturaleza o condición humana, sino de una mediación racional que estipula un deber ser para convertir a esos proyectos de dignidad en dignidad real.

La dignidad humana se formula desde dos perspectivas que están presentes en el análisis diacrónico que acabamos de realizar, una más formal de raíz kantiana y otro más de contenidos, de carácter humanista y renacentista. Por la primera, la dignidad deriva de nuestra decisión de mostrar capacidad de elegir, de nuestra autonomía; por la segunda la dignidad consiste en el estudio de los rasgos que nos diferencian de los restantes animales. Son dos perspectivas complementarias, casi podríamos decir la forma y el contenido de nuestro valor como personas.

La vinculación de la dignidad con la idea de autonomía tiene dos momentos, y ambos forman parte del concepto que estamos analizando. En uno, autonomía significa capacidad de elección, libertad psicológica, el poder de decidir

---

[125] Vid el asunto de lanzamiento de enanos tramitado por el Pleno del Consejo de Estado de 27 de Octubre de 1.995 entre la sociedad Fun Productores y Mr. Wackenheim y el Ayuntamiento de Morsang sur Orge". Actualitè juridique. Droit Administratif nº 12. 1995,pp 442 y sgtes. Existe otro asunto con los mismos demandantes que produce un "Avis" del Consejo de Estado el 6 de Octubre de 1.995, con el Ayuntamiento de Aix-en Provence que se encuentra en la publicación ya señalada, p.444.

libremente, pese a los condicionamientos y limitaciones de nuestra condición. No está garantizado que elijamos bien, también podemos equivocarnos, pero ese es un riesgo que debemos correr si queremos ser seres humanos dignos que escogen el camino a seguir. En el segundo momento, autonomía significa libertad o independencia moral, y resultado, del deber ser, la situación del hombre que ha elegido bien, es decir, que sigue las reglas que él mismo se ha dado como consecuencia del ejercicio de la libertad de elección.

Los contenidos de la autonomía que proceden del análisis de la diferencia con los restantes animales se refieren a rasgos esenciales de nuestra condición, que sólo poseemos los humanos. La autonomía es también un rasgo, tanto en lo que he llamado la autonomía inicial como la autonomía final, que se puede situar en esta misma perspectiva de la diferencia de la condición humana, puesto que los animales no poseen una capacidad de elección, precedida de una deliberación racional sobre aquello que procede hacer o decidir. Tampoco poseen una condición moral que les lleve a buscar su autonomía o independencia a través de la búsqueda del bien, de la virtud, de la felicidad o de la salvación, que es también signo de distinción de los seres humanos. Este último signo de nuestra dignidad, que constituye nuestra personalidad moral, lo que llamamos nuestra ética privada, matiza las ideas del hombre centrado en el mundo, es decir, del sentido de nuestra laicidad como hemos visto, puesto que éste no es incompatible con la fe religiosa alcanzada libremente, es decir, aceptada por decisión de la persona. Para los creyentes, su dignidad, que les hace también centro del mundo sería incompatible con su laicidad si su diálogo con Dios se realizase por el intermedio de una Iglesia que impidiese con sus dogmas y sus cánones el ejercicio de la autonomía. Históricamente, destaca el protestantismo, donde cabe, aunque no siempre, el individualismo espiritualista y la interpretación individual de la Biblia, y donde la salvación no exige el cumplimiento de reglas que imponen las Iglesias, sino que está predeterminada, y el hombre predestinado se ha distinguido por una vocación mundanal y por una idea de la distinción Iglesia y Estado, por ejemplo en Estado Unidos, compatible con un profundo sentimiento religioso. Por supuesto que laicidad y hombre centrado en el mundo también existen en el no creyente, cuya dignidad como persona moral no se plantea sus objetivos últimos en relación con Dios, aunque tampoco lo niega rotundamente.

Además de estos dos rasgos que identifican nuestro valor tanto en la perspectiva kantiana, como desde el análisis renacentista de las diferencias con los demás animales, existen otros, que se mencionan de una u otra manera en los textos sobre la dignidad humana a partir del tránsito a la modernidad.

En primer lugar, podemos hablar de nuestra capacidad de construir conceptos generales y de razonar. Esta capacidad de superar los conocimientos que recibimos por los sentidos a través de la reflexión, dará lugar al pensamiento filo-

sófico, científico y técnico, expresión de la superioridad de nuestra condición, que nos permite alcanzar conclusiones sobre nosotros mismos, sobre los demás, sobre nuestro entorno, sobre lo infinitamente pequeño o lo infinitamente grande, sobre nuestro pasado con la historia, sobre el bien y el mal, sobre lo útil y lo necesario, sobre el número, sobre el espacio y sobre el tiempo, sobre la materia, sobre el propio pensar y sobre la abstracción. Podríamos seguir, porque los ámbitos del saber son ilimitados, o al menos no los hemos agotado todavía. Son un escaparate de nuestra grandeza, pero también puede emplearse no para el progreso, sino para la destrucción, y de ahí los esfuerzos de racionalización y lo improcedente de un optimismo ingenuo sobre la necesidad del progreso humano.

En segundo lugar aparece la reproducción de sentimientos, de afectos y de emociones a través de valores estéticos, o simplemente lo que los clásicos y los Ilustrados llaman la imitación de la naturaleza, con la libre acción de la imaginación. Obras humanas en ese sentido aparecen con la pintura, la escultura, la literatura, la poesía, la música y lo que llamamos el Arte o las Bellas Artes.

La evidencia, la probabilidad y el sentimiento, se desprenden de estas dos grandes dimensiones de nuestra dignidad, pero quedarían aisladas, sin posibilidad de relación , sin la tercera de las dimensiones de la dignidad, que es nuestra capacidad de dialogar y de comunicarnos que potencia los efectos de las creaciones de razón y estéticas, y permiten un recorrido histórico, su recepción por otros hombres, su crítica, su reelaboración y su proyección hacia el futuro. Como dice D´Alambert contemplando al conjunto de la humanidad: la comunicación de las ideas es el principio y el sostén de esta unión y demanda necesariamente la invención de los signos: "tal es el origen de la formación de las sociedades con la cual han nacido las lenguas..."[126]. El lenguaje es una condición necesaria de la comunicación y también del razonamiento y que se expresa a través de algunas expresiones artísticas como la literatura y la poesía. Combina racionalidad, expresividad, abstracción y capacidad descriptiva, y es una de las más altas dimensiones de nuestra dignidad, que pone de relieve la insuficiencia de una aproximación formal como la kantiana que no tiene en cuenta este aspecto. Por eso, a mi juicio es más comprensivo el punto de vista que vincula la dignidad con nuestra condición de centro del mundo que nos distingue de los restantes animales. Es sin embargo muy certera la consecuencia que saca Kant de la noción de dignidad, es decir, nuestro valor, que impide que seamos objeto de cambio, que podamos ser utilizados como medio y que tengamos precio. La consecuencia de la dignidad es que somos seres de fines sin precio y fuera del comercio de los hombres.

---

[126] D´Alambert "Discours Préliminaire de l´Encyclopédie, edición citada, p.24

Finalmente, otro rasgo de nuestra dignidad es la sociabilidad que algunos iusnaturalistas habían colocado como norma básica material de su sistema. Supone el reconocimiento del otro como tal otro y de la imposibilidad de alcanzar en solitario el desarrollo de la dignidad. "Un corazón solitario no es un corazón", decía hermosamente Antonio Machado para explicar la radical necesidad de la convivencia. En este caso, la sociabilidad en sí no nos diferencia de los demás animales, que viven en muchos casos formas de sociabilidad primaria. Lo que nos diferencia son las formas de racionalidad que adquiere nuestra sociabilidad, y las formas de comunicación que llevan a la cultura, que es el ámbito relacional de nuestros conocimientos y de nuestras expresiones estéticas. Es también una forma de cooperar, de satisfacer las necesidades ante medios escasos, de superar nuestro egoísmo con la aplicación de valores solidarios, de organizar nuestra igualdad básica, de respetar nuestras diferencias lícitas y de superar los conflictos que producen violencia a través de la organización de instituciones imparciales. Es la dignidad que deriva de nuestra condición relacional y de esa racionalidad que actúa a través de la ética pública política y jurídica, para realizar el deber ser de nuestra dignidad, desde la autonomía que supone la libertad de elección hasta la autonomía que alcanza la libertad moral, desarrollando nuestra capacidad racional, estética, comunicativa y convivencial. Así se cierra el círculo y nuestra sociedad permite que la dignidad humana sea real y efectiva desde la propia dignidad.

Ahora bien, la sociabilidad puede no ser digna si no es respetuosa con la persona. Por eso todo el esfuerzo de la modernidad ha consistido en ayudar a humanizar a través de una racionalización adecuada, que supone la Ilustración y su despliegue posterior que representan la democracia y el socialismo, a través del valor eminente de la libertad social política y jurídica, que es un concepto instrumental que guía a los restantes valores de la ética pública para favorecer los objetivos señalados, vinculados al deber ser de la dignidad humana. Así podemos hablar de libertad igualitaria, libertad segura y libertad solidaria, a través de la relación con la libertad de los valores de igualdad, seguridad y solidaridad. Desde el punto de vista objetivo, el imperio de la Ley es la dimensión institucional de la dignidad y primer efecto de la sociabilidad. Sirve a los valores superiores que acabamos de señalar, y expresa la realización efectiva de la igualdad y de la seguridad. Cassirer, en su ensayo sobre el hombre, analizará alguna de estas dimensiones de la dignidad que aquí apuntamos como sus contenidos. Así, su capítulo sobre el Arte, donde recuerda a Emilio Zola, que define a la obra de arte como "...un rincón de la naturaleza visto a través de un tenue pensamiento...", y donde añade que "...lo bello no es una propiedad inmediata de las cosas en sí mismas: no existe sino en el espíritu de quien lo contempla...".[127] También el capítulo del lenguaje es importante y afecta a la dimensión de la comunicación y del diálogo a través de la palabra. En el

[127] Cassirer, "Ensayo sobre el Hombre", en edición francesa, obra citada, pp. 207 y 214.

capítulo de la Ciencia, Cassirer se refiere a su valor para el reconocimiento de la razón, y la considera como "la realización más alta y más característica de la cultura humana".[128] Por eso, para Cassirer "...En lo referente al hombre, la sociedad no es solamente, como en los animales, una sociedad de eficiencia, sino también una sociedad de pensamiento y de sentimiento. El lenguaje, el mito, el arte, la religión, la ciencia, son los elementos y las condiciones de constitución de esta forma más evolucionada de sociedad...".[129] Es una forma de referirse a la sociedad de la dignidad humana, la que representa el deber ser de la modernidad en su máximo sentido, que es en el que le situó la Ilustración.

A los efectos del desarrollo de la dignidad humana, el proyecto ilustrado no sólo no ha perdido su valor, sino que se trata de rehabilitarlo y llevarlo a sus últimas consecuencias. Este proyecto se opone a las diversas perspectivas del antihumanismo, tanto del más clásico del XIX, con el romanticismo antiliberal, como los más actuales marxistas, freudianas, nietzchianas o heideggerianas, que han tenido tanto seguimiento en Francia en los últimos años con Althuser, con Foucault o Derrida y que también han tenido en Francia debida respuesta[130]. En la misma línea de rechazo de que el humanismo siga siendo una solución, aunque no propugne la vuelta al pensamiento teológico preilustrado, Marcel Gauchet dirá que asistimos a pesar de todo, ciertamente a un naufragio del proyecto humanista que consistía en buscar en el hombre los principios de su propia conducta[131]. Creo sin embargo que esa conclusión no es exacta y que la idea de dignidad humana es un buen camino de mantenimiento del proyecto humanista e ilustrado. Para eso sí tenemos en cuenta las seis grandes dimensiones de la dignidad que hemos expuesto, el proyecto de la ética pública tiene que organizar la sociedad, producto de nuestra vocación de vivir juntos en dimensiones institucionales y favoreciendo las pretensiones subjetivas que ayuden a que cada persona pueda decidir libremente, pueda pensar y expresarse libremente, pueda crear y desarrollar su imaginación libremente, pueda comunicarse y dialogar libremente, y pueda vivir en sociedad libremente.

La igual dignidad de todos los seres humanos permiten abordar desde otras perspectivas los conceptos de desigualdad, discriminación y diferencia. La desigualdad es incompatible con la dignidad. Es una situación de hecho que hace imposible la

---

[128] Obra y edición citadas, p. 289.

[129] Obra y edición citadas, p. 310.

[130] Vid Luc Ferry y Alain Renaud . "La pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporain" Gallimard. París 1.985 Tambien su libro, un poco anterior, de crítica a Heidegger en "Systeme et critique" Ousia Bruselas 1.984

[131] Vid su obra "Le desenchantement du monde". Gallimard. Paris 1985. Con matices, pero en este tema con conclusiones parecidas vid Charles Larmore "Modernité et Morale". Presses Universitaries de France. París 1.993.

dignidad de quien se encuentra en ella. Para atajarla son necesarios comportamientos de igualdad, como diferenciación, es decir, el trato desigual a favor de los colectivos que se encuentran en esa situación, por medio del Derecho. En ella se basa la justificación del Estado social, porque sin esas medidas no existe igual dignidad, y una sociedad que la impida o la haga imposible no es una sociedad bien ordenada.

La discriminación es igualmente incompatible con la dignidad. Es una situación normativa, es decir, de desigualdad no fáctica, sino regulada jurídicamente, derivada de mandatos jurídicos que establecen status y deberes distintos, sin razón justificada. La acción del Derecho en este caso debe ser derogatoria de las discriminaciones, y con el objetivo de restablecer la igual dignidad, es decir, la igualdad. Sin embargo, no siempre la supresión de la discriminación restablece la igualdad, y son necesarias acciones normativas complementarias. Es el supuesto del sufragio universal, que suprimió la discriminación del derecho a voto, superando la exclusión de los trabajadores manuales o de los parados, y de las mujeres, y abriendo el derecho subjetivo a todos los ciudadanos mayores de edad. La dimensión de sufragio activo -el derecho a votar- se resolvió de plano con esa decisión, y sin embargo no el sufragio pasivo -el derecho a ser votado-. En efecto, después de muchos años de vigencia efectiva, se constata una menor presencia de la mujer tanto en las candidaturas como entre los representantes efectivamente elegidos. No estamos ante un derecho efectivo, casi automático, como en el sufragio activo, donde todo depende de la decisión del titular, que puede o no votar, pero sin que nadie pueda impedirle actuar. Es una situación compatible con la igual dignidad.

En el sufragio pasivo hay un escenario más complejo, con mediaciones económicas y culturales que hacen depender la decisión de terceros, o de los órganos directivos de los partidos que eligen el candidato, o del censo de votantes que decide entre los candidatos por el principio de las mayorías. En este supuesto tenemos que pensar si la igual dignidad sufre con el mantenimiento de la desigualdad. La respuesta tiene que ser matizada y medida, porque no siempre la preferencia obedece a criterios erróneos, a comportamientos descalificadores que niegan la igualdad de la mujer, aunque otras muchas veces sí. Por eso hay que sopesar si en una determinada sociedad esa menor presencia obedece a prejuicios culturales o a desigualdades económicas profundas. Si se llega a una conclusión positiva, estamos ante una clara violación de la igual dignidad, y el Derecho deberá actuar en una segunda instancia para reparar lo que ya no es una discriminación, puesto que ha desaparecido el apoyo normativo, sino una desigualdad de hecho. La reflexión se facilita porque en el supuesto contrario, es decir, la elección de una mujer frente a un hombre, estamos siempre ante supuestos individuales que deben ser tratados de manera singular, en una comparación del caso concreto para ponderar la adecuación y la racionalidad de la elección acorde con los principios de mérito y capacidad. En las elecciones políticas sólo es posible esto cuando se elige un órgano unipersonal. El ámbito más habitual es el de

las oposiciones, a las que se presentan varios candidatos. En esos supuestos la norma que puede resolver la desigualdad de una resolución injusta es una norma singular que decida el litigio que se presente a instancia de parte.

El escenario normal de desigualdades mantenidas después de la supresión de discriminaciones es el pluridimensional, donde la desigualdad no es individual sino colectiva, y es en ese supuesto donde puede estar racionalmente justificada una segunda acción normativa para restablecer la igualdad, es decir, la dignidad de las mujeres. Estamos ante el supuesto de las cuotas, que no sirven en los casos individuales. ¿Se puede imaginar un sistema de oposiciones a Cátedra donde se estableciese una cuota para que fueran propuestos un número de mujeres o de hombres, con independencia del principio constitucional de mérito y capacidad?

Si nos referimos ahora al tercer concepto, al de diferencia, estamos ante unas desigualdades naturales o culturales que no afectan a la dignidad humana, y que no exigen un tratamiento normativo para corregirlas. Las diferencias son desigualdades irrelevantes para el principio de igualdad, y deben ser todas ellas equiparadas a efectos de su regulación normativa. Las diferencias naturales, como el sexo o la raza, son tratadas desde el principio de no discriminación, es decir, desde la igualdad como equiparación. Los sujetos de Derecho que participen de una u otra posición diferente son iguales ante la ley, y eso preserva su igual dignidad. No es necesaria ninguna acción normativa complementaria. La igual dignidad se respetó a partir de que se derogase el tratamiento discriminatorio de las diferencias, con la igualdad de la mujer o con la desaparición de las situaciones de apartheid que consolidaban la desigualdad de las razas.

En relación con las diferencias culturales, como la religión, la cultura, la lengua o la opción sexual, que en algunos supuestos puede ser también diferencia cultural, puede no bastar con considerarlas interesantes y protegidas por el principio de no discriminación desde la igualdad como equiparación. Aquí puede entrar en juego la situación minoritaria de esas diferencias, con lo que puede ser necesaria una protección específica desde los derechos de las minorías; al uso oficial de la lengua, al reconocimiento de la libertad religiosa y de cultos, a los efectos jurídicos de las parejas homosexuales, etc.

En todo caso, en relación con todas las diferencias, es importante la tolerancia, y no sólo la negativa, sino también la positiva de reconocimiento del otro, del diferente y de sus razones para poder situarse en la igual dignidad. Esta política del reconocimiento, como la denomina Taylor,[132] es especialmente necesaria para poder com-

[132] Vid. <<Multiculturalism and the "politics of recognition">>, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, New Jersey, 1992. Hay versión castellana, <<El multiculturalismo y la "política del reconocimiento">>, edición de Amy Gutmann y traducción de Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

prender el fenómeno de la emigración. El reconocimiento supone la comprensión de la identidad propia. La identidad es la interpretación que hace cada uno de quién es, y de los rasgos que le definen como ser humano, en la apreciación de Taylor. Entre los colectivos más necesitados de reconocimiento, porque su identidad es también muy plural, están los emigrantes. Este reconocimiento de los emigrantes y de sus diferencias debe tener una reciprocidad en el reconocimiento por parte de los emigrantes de la cultura o de las culturas de los países de acogida y de los valores, de los principios y de los derechos de su ética pública. Carece de cualquier justificación, como ha recogido la prensa en este mes de mayo de 2002, la postura del máximo representante religioso del Islam en Cataluña, que se jacta de no hablar ni una palabra de catalán o de castellano, a pesar de llevar ocho años en nuestro país.

Desde esta idea de la igual dignidad y teniendo en cuenta estas últimas reflexiones sobre la desigualdad, la discriminación y la diferencia, se puede abordar la polémica entre universalismo y multiculturalismo, superando la dialéctica contrapuesta entre las éticas naturalistas y culturalistas, según la visión de la naturaleza humana y el papel de las diferentes culturas en las teorías éticas.[133] También debe tenerse en cuenta la distinción entre ética pública y ética privada.

Así, la dignidad humana es un referente ético racional como presupuesto de la ética pública. La diversidad cultural será reconocida en ese marco de la igual dignidad y de los valores, principios y derechos que la desarrollan. La desigualdad y la discriminación no podrán ser amparadas por ese multiculturalismo, que debe situarse en el ámbito de la diferencia. El multiculturalismo de las razas y de los sexos es perfectamente compatible con la igual dignidad, y no choca con la ética pública, ni con el universalismo de sus valores, principios y derechos. El multiculturalismo de las diferencias culturales, en principio, tampoco choca si respeta el límite de la igual dignidad. Pero puede traspasarlo con usos culturales excesivos, irracionales o extravagantes, como la ablación del clítoris, el derecho a castigar y golpear a las mujeres reconocido en algunas culturas, o la lapidación de las adúlteras, o la mutilación de la mano para los ladrones. Carece de sentido la argumentación del representante de Arabia Saudita en el Comité contra la tortura de Naciones Unidas, en el mes de mayo de 2002, al sostener que no pueden suprimir esa pena porque deriva directamente del Corán. La distinción entre pecado y delito no ha entrado en esa cultura, y eso no se puede aceptar sobre la base del multiculturalismo.

Además, junto a los excesos de contenido que imponen actos, también deben ser rechazadas las manifestaciones o las expresiones que, defendiendo esas tesis excesivas, traspasan los límites de la libertad de expresión creando un claro y presente peligro de favorecer el paso de las palabras a los hechos. El reconocimiento del multiculturalismo no puede justificar el apoyo ni el amparo jurídico de esas prácticas.

---

[133] Vid. Bhibu Parekh, "Rethinking Multiculturalism", Harvard University Press, 2000.

Finalmente, existen dimensiones procedimentales en las instituciones y en su funcionamiento, que permiten la dinámica del sistema, que deben ser reconocidas y aceptadas por todos los que se benefician del propio sistema, frente a las cuales no se pueden esgrimir alternativas apoyadas en el multiculturalismo, si éstos no han superado esas reglas y han sido asumidos por ellas. Son prácticas que permiten la existencia y el desarrollo de la igual dignidad, y deben ser obedecidas por todos los que reciben los resultados de la existencia de esa sociedad bien ordenada. No caben ghettos diferenciados, por ejemplo, para castigos de tribu o de raza, ni ceremonias religiosas para crear status no reconocidos, como lo ha sido durante un tiempo el matrimonio gitano, ni tampoco procedimientos para que un fragmento de Estado, en la feliz terminología de Jellinek, tome decisiones políticas, que en esas reglas procedimentales están reguladas y atribuidas a las instituciones estatales en su conjunto. Se trata de evitar que las diferencias apoyadas en una filosofía multiculturalista se encierren en un espacio acotado y reservado, mantenido sobre agravios ficticios, y tomen decisiones autónomas y parciales que pretendan imponer al resto de la sociedad de la que forman parte. En este caso, no estamos ante cotos vedados para proteger las minorías, sino ante claras violaciones del principio de las mayorías y de los espacios reservados a la Constitución y a la Ley.

La igual dignidad es un referente sólido para afrontar estos temas, tan presentes hoy en el debate intelectual y académico, y también para esclarecer las dimensiones de organización política.

Desde el punto de vista institucional, la dignidad humana, que es igual para todos, se ve favorecida por la existencia de un poder legítimo en su origen, es decir, a partir del consentimiento de los ciudadanos a través del sufragio y de otras formas de participación, legítimo en su ejercicio, es decir, limitado, sometido al Derecho, separado en sus funciones y abierto a la cooperación, a la solución pacífica de los conflictos en el ámbito internacional y a la creación de instituciones supranacionales. La vocación de ese poder debe ser también contribuir a la igualdad real y efectiva que satisfaga las necesidades de aquellas que no puedan satisfacerlas por sí mismas. Son las necesidades básicas radicales y de mantenimiento, y con la regla del mérito y la capacidad, las de mejora.

Desde el punto de vista de las dimensiones subjetivas la organización racional de la sociedad debe favorecer la existencia de derechos que faciliten la libre elección de las opciones. Así, el derecho a la educación que permite a todos unos conocimientos para elegir mejor, y disponer de los criterios adecuados para esa elección, la libertad de enseñanza para escoger el centro más acorde con sus convicciones más profundas, la libertad ideológica para poder escoger entre el pluralismo de opciones filosóficas o políticas, la libertad religiosa para decidir libremente la adscripción o no a una determinada confesión o escuela filosófica o moral, la libertad de cátedra para poder enseñar libremente, la libertad de pensamiento y de opinión, etc.

Alguno de estos derechos sirve también para desarrollar el deber ser de la dignidad, vinculado a la capacidad de razonar y de construir conceptos generales, que se potencia con la libertad de la ciencia y de la investigación.

La dignidad como capacidad de comunicarse y de dialogar se facilita con los derechos de asociación y de reunión, con la libertad de expresión y de información y con los derechos lingüísticos, y cuando se trata de la capacidad de creación artística, con las libertades y derechos culturales. Por fin la dignidad como expresión de la sociabilidad humana se potencia con los derechos de participación política, con el sufragio universal o con el derecho a referéndum, con las garantías procesales y con los derechos de asociación y reunión. Estamos con estos planeamientos que relacionan a la dignidad humana con los fines y contenidos de la ética pública de la modernidad ante un gran esfuerzo de construcción, que sitúa a la dignidad humana como fundamento del deber ser, raíz del deber ser de la norma básica material que son los cuatro grandes valores de la ética pública política que se convierten en valores de la ética pública jurídica; libertad, igualdad, seguridad y solidaridad, que a su vez se desarrollan en principios de organización del sistema institucional democrático y como derechos fundamentales de los individuos y de los grupos formados por éstos, y que tienen como objetivo la realización de dimensiones del individuo que no se pueden realizar aisladamente. Estos individuos y estos objetivos de realización colectiva de los individuos son los titulares de ese deber ser básico y fundamental que es la dignidad humana que sirve de referente axiológico a los cuatro valores de la norma básica material.

Es relevante aquí recoger la distinción que hace Aranguren, que toma de Zubiri, de la moral como estructura y de la moral como contenido. En todo este trabajo, y en lo que se supone toda la reflexión de la Filosofía del Derecho, europea y occidental, nos situamos en la moral como contenidos, que son los que se despliegan en la ética pública. Es evidente que no se puede descalificar a esta forma de entender la identificación del Derecho, teniendo en cuenta esos contenidos materiales, porque reconoce que caben otras aproximaciones de contenido morales, que no pueden ser rechazadas como éticas alternativas porque no coincidan con los contenidos que consideramos válidos. Entraría aquí en juego el concepto de moral como estructura. Ésta siempre existe (que el hombre ha de hacer como dice Aranguren), aunque parta de fundamentos distintos a los de la dignidad humana, que supone la elección de un contenido (lo que el hombre ha de hacer). La ética pública de la modernidad tiene vocación jurídica y unos contenidos materiales y procedimentales que la distinguen de otras éticas de contenidos diferentes, que se alimentan con otros valores y otros principios que son moralidad como estructura, y con distinto contenido que la ética de la dignidad que aquí hemos estudiado. Es la crítica que alimenta el Constitucionalismo, que supone unas reglas de juego y unos principios materiales, frente a las que deben ceder las diferencias culturales.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.: "Ethique, Droit et Dignitè de la Personne", Economica, París 1999.

AA.VV.: "Colección completa de Encíclicas Pontificias" (1830-1950). Edición preparada por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel para Editorial Guadalupe. Buenos Aires.

AA.VV.: "Humanismo y Renacimiento: Selección de textos del prof. Santidrián. Alianza Editorial. Madrid 1986.

AA.VV:: "La Dignitè de la Personne Humaine", Economica, Paris 1999.

ABELLÁN, J.L.: "Historia crítica del pensamiento español. 2. La Edad de Oro (siglo XVI)", Espasa–Calpe, Madrid, 1979.

BENCHIKH, M.: "La dignité de la personne en Droit international en "La dignité de la Personne Humaine" obra colectiva dirigida pro Marie Luce Pavia et Thierry Revet. Económica París 1999.

BRUNO, G.: "Expulsión de la bestia triunfante", edición castellana de Miguel Ángel Granado. Alianza Editorial. Madrid 1989.

BURLAMAQUI, J.J.: "Principes du Droit Naturel" chez Vanillot et Fils. Ginebra 1747.

CATTANEO, M.A.: "Dignita humana e pena nella filosofia di Kant". Giuffré. Milán 1981.

CICERÓN.: "Los Oficios". Porrua. México 1982. , p.28.

D'ALAMBERT.: "Discours Préliminaire de L'Encyclopedie", Gauthier, París 1965.

DE LA MIRANDOLA, P.: "Oratio de hominis dignitate". Ed. De Eugenio Garín. Florencia 1952.

DE LOS RÍOS, F.: "Wells en España. La visión social de Wells". Revista España 1922. Publicado en Obras Completas. Anthropos. Caja Madrid. Edición de Teresa Rodríguez de Lecea. Madrid 1997.

— "El sentido humanista del socialismo". Edición de Elías Díaz. Castalia. Madrid. 1976.

— "La Crisis actual de la Democracia" en "Escritos sobre democracia y socialismo". Taurus. Madrid 1974. Edición de Virgilio Zapatero.

FERNÁNDEZ, E.: "Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita" "Cuadernos Bartolomé de las Casas" Instituto de Derechos Humanos. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson. Madrid 2001.

FERRY, L., y RENAUD, A.: "La pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporain" Gallimard. París 1.985

FICHTE.: "Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron". Edición de Faustino Oncina Coves. Tecnos. Madrid 1986.

FRÖMM, E.: "La condición humana actual", Paidós, Buenos Aires, 29ª edición, 1970.

GARÍN, E. (ed.).: "Prosatori Latini del Quattrocento", Einaudi Editore. Turín 1976.

GAUCHET, M:: "Le desenchantement du monde". Gallimard. Paris 1985.

GONZÁLEZ PÉREZ, J.: "La Dignidad Humana de la persona". Civitas. Madrid 1983.

GUSDORF, G.: "Signification Humaine de la liberté", Payot, París, 1962.

HORKHEIMER.: "Sobre el concepto de hombre y otros ensayos", Sur, Buenos Aires, 1970.

JAEGER, W.: "Paideia: los ideales de la cultura griega", Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1996.

KANT, I.: "Filosofía de la Historia". Fondo de Cultura Económica. México 1941. 2ª reimpresión 1981

— "Metafísica de las Costumbres". Edición de Adela Cortina. Tecnos. Madrid 1989.

KOBUSCH, T.: Die Entdeckung der Person, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

LA BRUYÉRE.: "Les Caracteres", edición de R. Garapon, Clasiques Garnier, París, 1990.

LARMORE, Ch:: "Modernité et Morale". Presses Universitaries de France. París 1.993.

MARAVALL, J.A.: "Estado Moderno y Mentalidad Social", Revista de Occidente, Madrid, 1972.

— "La Cultura del Barroco", Ariel, Madrid, 1975, 6ª edición, marzo de 1996.

— "Poder, honor y élites en el siglo XVII". Siglo XXI. Madrid 1979.

MARCEL, G.: "Les Hommes contre l'humain: La Colombe", París, 1951

MARITAIN, J.: "Humanismo integral", primera edición francesa Aubier-Montaigne, 1936.

MONDOLFO, R.: "Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento". Icaria. Barcelona 1980.

OVIDIO.: "La Metamorfosis" edición del Círculo de Lectores, Clásicos Latinos, Barcelona, 1997.

PAREKH, B.: "Rethinking Multiculturalism", Harvard University Press, 2000.

PASCAL:: "Obras Completas". Du Seuil. París. 1963.

PECES-BARBA, G., LLAMAS, A., y FERNÁNDEZ LIESA, C.R.: "Textos básicos de Derechos Humanos", Aranzadi. Elcano. Navarra 2001.

PECES-BARBA, G.: "Ética, Poder y Derecho", Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid 1995.

— "Religión y Estado en Fernando de los Ríos" en la obra colectiva, coordinada por el prof. Cámara Villar "Fernando de los Ríos y su tiempo". Universidad de Granada. 2000. Con algunas modificaciones se puede encontrar el trabajo en otro homenaje a Fernando de los Ríos "Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad". Edición de Dionisio Llamazares. Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado. Madrid 2001.

PEERS, A.: "El misticismo español", Austral, Madrid, 1947 (traducción de Carlos Claven).

PÉREZ DE LA OLIVA, F.: "Diálogo de la dignidad del Hombre", edición de Maria Luisa Cerrón Puga. Editora Nacional. Madrid, 1982.

PLATÓN.: "Diálogos". Editorial Gredos, Madrid 1988 (traducción, introducción y notas de Álvaro Vallejo Campos).

PUFENDORF.: "Los deberes del hombre y del ciudadano", reproducida por la Universidad de Caen. Centre de Philosophie politique et juridique, Caen 1984.

RAWLS, J.: "El liberalismo Político", traducción de Antonio Doménech Crítica Grijalbo-Mondadori. Barcelona 1996.

RECIO, F.: "El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo", Alianza Universidad, Madrid 1993.

ROSSELLI, C.: "Socialismo liberale e altri scritti". Edición de John Roselli. Einaudi. 1973.

ROUSSEAU, J.J.: "Oeuvres Completes".3, Du Seuil, París, 1971.

SCHELLER, M.: "L'Homme du ressentiment", NRF, Gallimard, París, 1970.

SÉNECA.: “Cartas Morales a Lucilio”. Obras Maestras. Editorial Iberia II. Barcelona 1965. También hay edición con el título de “Epístolas Morales a Lucilio” en Editorial Gredos. Biblioteca Clásica, dos volúmenes. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid 1986.

SKINNER, Q.: “Los Fundamentos del pensamiento político moderno”. Edición castellana de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. Méjico, 1985.

TAYLOR, Ch:: "Multiculturalism and the politics of recognition", editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, New Jersey, 1992. Hay versión castellana, "El multiculturalismo y la política del reconocimiento", edición de Amy Gutmann y traducción de Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

THIEBAUT, C.: "De la Tolerancia”. Visor Madrid 1999.

THOMASIUS, C.: “Fundamentos de Derecho Natural y de Gentes” de Christian Thomasius, estudio preliminar de Juan José Gil Cremades, y traducción y notas de Salvador Rus Rufino y Mª Asunción Sánchez Manzano en Tecnos. Madrid 1994.

VIVES, L.: "Obras Completas", Tomo I, Aguilar y Generalitat Valenciana, Madrid 1997.

VOLTAIRE.: "Obras completas", Malanger, París 1961.

WILHELM, R.: “Lao Tse y el Taoismo”. Revista de Occidente. Madrid, 1926.

WOLFF, C.: “Principes du Droit de la nature et des gens”, reimpresión de la edición de Amsterdam (1758) por el Centre de philosophie politique et iuridique. Caen 1988.

ZAPATERO, V.: “Fernando de los Ríos.Biografía Intelectual” Pretextos. Diputación de Granada 1999.

— “Socialismo y ética: textos para un debate”. Editorial Pluma– Editorial Debate. Madrid. 1980.