

Dignidad

1. Aproximación lingüística y fenomenológica al concepto de dignidad. 2. Fundamentación metafísica y teológica del concepto de dignidad. 3. Kant y la fundamentación trascendental de la dignidad: diferencia entre precio y dignidad. 4. Objeciones a la fundamentación kantiana de la dignidad. 5. Distinción entre dignidad ontológica y dignidad moral

1. APROXIMACIÓN LINGÜÍSTICA Y FENOMENOLÓGICA AL CONCEPTO DE DIGNIDAD. El término «dignidad» se usa desde antiguo en contextos políticos, para designar una condición marcada principalmente por las notas de la libertad y cierta independencia. Estas notas pueden apreciarse asimismo en un análisis del uso habitual de esta palabra, y las ideas que asociamos a ella: atribuimos «dignidad» a los comportamientos marcados por cierta majestad, reposo en sí mismo, etc. En este sentido, el término «dignidad» se ha empleado también para designar la especial posición del ser humano, como ser racional, entre los demás seres naturales, de lo cual ha procurado dar razón la reflexión filosófica y teológica.

2. FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA Y TEOLÓGICA DEL CONCEPTO DE DIGNIDAD. Desde una perspectiva ontológica, el hombre se distancia de los demás seres naturales a causa de su razón, la cual constituye la raíz de su libertad, es decir, de su relativa independencia de los condicionamientos naturales. En efecto, la peculiar dignidad humana se asocia estrechamente al señorío que da la libertad. La misma definición aristotélica de libertad se alimenta de esa experiencia: libre es el que es dueño o señor de sus actos, y que precisamente en eso se distingue del esclavo.

Asimismo, en la concepción judeocristiana del hombre, éste es considerado señor de la creación, si bien este señorío es derivado –es señor de la creación porque es imagen de Dios–. El prólogo de Tomás de Aquino a la segunda parte de la *Suma teoló-*

gica es significativo de esta concepción: «... cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos».

En estas consideraciones metafísicas y teológicas se basa la atribución de una peculiar dignidad ontológica al ser humano, por referencia a la cual, toda atribución de dignidad a seres no racionales debe considerarse metafórica. Así, aunque partiendo de ciertos rasgos de su comportamiento –parsimonia, independencia–, podríamos afirmar que el león es un animal más «digno» que la hiena, esta clase de rasgos dista de fundar una diferencia fundamental entre ambas especies, equivalente a la que existe entre ellas y el ser humano.

3. KANT Y LA FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL DE LA DIGNIDAD: DIFERENCIA ENTRE PRECIO Y DIGNIDAD. La expresión más enfática de la peculiar dignidad del ser racional se debe a Kant, puesto que introduce expresamente el concepto de dignidad para caracterizar la diferencia entre cosas –que tienen un precio o valor relativo– y personas –que son fines en sí, esto es, tienen dignidad–. Mientras que las primeras pueden ser reemplazadas por cosas equivalentes –por tanto, pueden entrar en un cálculo de bienes–, las segundas no: «Lo que tiene un precio puede ser reemplazado por algo equivalente; lo que por el contrario se eleva por encima de todo precio y, por tanto, no admite un equivalente, tiene dignidad. Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades humanas, en general, tiene un precio de mercado; lo que, incluso presuponiendo

una necesidad, se ajusta a un cierto gusto, es decir, con un deleite en el mismo juego sin fin de nuestras facultades mentales, tiene un precio afectivo; pero aquello que constituye la condición bajo la cual algo puede ser un fin en sí mismo no tiene simplemente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interno, esto es, dignidad» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4: 435).

De este modo, Kant sustrae a la persona, en general, de toda clase de consideraciones instrumentales; y, en particular, del cálculo de bienes que caracteriza a la sociedad de mercado, y lo hace subrayando que es la persona misma, como fin en sí, la que está en la base del valor que adquieren las cosas. Pues éstas, al fin y al cabo, remiten a las necesidades y los gustos de las personas, pero la persona misma no se agota en remitir a las necesidades ni los gustos de nadie en particular: es un fin en sí. Tomás de Aquino, recogiendo una idea similar había ido más lejos, afirmando que «el ser racional es querido por sí mismo» (*Suma contra los gentiles*, III, c. 112). Estas palabras, pronunciadas en el contexto de una metafísica creacionista, pueden completarse con otras de la *Suma teológica*, I: Dios lo ama con amor de amistad (vid. q. 20. a. 2 ad 2). Como sabemos, para Aristóteles, el amor de amistad se caracteriza porque se quiere al amigo por lo que es, y no por otras razones –de placer, utilidad–. Con ello se compadece bien la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: «Trata a la humanidad en ti mismo y en los demás, siempre como fin y nunca sólo como medio» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4: 429).

Conviene notar que Kant introduce esta fórmula tras reflexionar un momento sobre la naturaleza de la voluntad: la voluntad, dice, es la capacidad de determinarse a actuar en conformidad con la representación de ciertas leyes. Y tal capacidad se encuentra sólo en los seres racionales. El concepto kantiano de dignidad, por tanto, apela a la condición racional de las personas, que, precisamente por ser racionales, pueden ponerse fines a sí mismas. Justamente por eso, la digni-

dad de las personas excluye el que se les impongan fines desde fuera –se entiende, fines con los que ellas mismas no pueden identificarse–: por tanto, excluye el despotismo y, en general, la esclavitud –que, como observa Polo, consiste en «la pura consideración instrumental del ser humano».

4. OBJECIONES A LA FUNDAMENTACIÓN KANTIANA DE LA DIGNIDAD. Al planteamiento kantiano de la dignidad se ha objetado que no permitiría fundamentar la dignidad de seres humanos que no han desarrollado o han perdido el uso de razón, ni explicar por qué –sin ser personas– los animales tampoco pueden sin más ser incluidos entre las cosas, que pudieran ser usadas como simples medios.

Por lo que se refiere a la primera objeción, se debe advertir de que el no-desarrollo actual de la racionalidad no autoriza –tampoco para Kant– a retirar la dignidad al ser humano –como, en cambio, parece seguirse de la separación entre ser humano y ser persona, popularizada por Peter Singer.

Por lo que se refiere al segundo punto, parece necesario introducir alguna matización. Pues, tal y como ha hecho notar Spaemann, aunque los animales ciertamente no son «fines en sí», sí cabe decir de ellos que son «fines para sí», de los que el hombre, precisamente en cuanto racional, puede hacerse cargo. En ello, más que en una actitud puramente instrumental hacia la naturaleza infrahumana, consistiría la prerrogativa peculiar del hombre –en clara sintonía con la idea heideggeriana del hombre como guardián del ser.

5. DISTINCIÓN ENTRE DIGNIDAD ONTOLÓGICA Y DIGNIDAD MORAL. En todo caso, la fundamentación –metafísica o trascendental de la peculiar dignidad de las personas– no debe confundirse con su expresión moral. En atención a esto conviene distinguir entre dignidad ontológica y dignidad moral.

La *dignidad ontológica* tiene un carácter fundante, y no es disponible: acompaña necesariamente a todo ser humano, por el solo hecho de serlo: porque tiene una naturaleza

racional, con independencia de que esa racionalidad, por las razones que sea, se haya desarrollado plenamente o no. Considerada así, la dignidad tiene el carácter de un primer principio, y en este sentido puede verse como la fuente de «derechos». Parece, en efecto, que la palabra «dignidad» reclama un complemento: se es digno de algo. Sin embargo, cuando afirmamos que el ser humano es digno –o que tiene dignidad– la predicamos de modo absoluto. La palabra «dignidad» manifiesta entonces su sentido más originario: no por ser esto o aquello, sino simplemente por ser humano, el hombre es digno. Su dignidad no depende de condiciones externas. Más bien es una razón para tratarle de cierta manera.

En la medida en que la dignidad es una condición originaria, afirmar que el hombre es digno *simpliciter* supone dos cosas: por una parte, que es digno de reconocimiento por parte de sus semejantes, y, por otra, que es digno de ser reconocido como un semejante.

La dignidad, entendida en estos términos, acompaña al mismo proceso de humanización individual, esto es, al proceso de formación de la personalidad, hasta el extremo de que, si a lo largo de este proceso faltase el reconocimiento, difícilmente un hombre podría llegar a manifestarse como humano. Cuando se habla de «calidad de vida», nos referimos a las condiciones físicas y psicológicas que deben acompañar al desarrollo de la propia vida, precisamente porque es una vida intrínsecamente digna. Porque el hombre es digno, merece ciertas atenciones. Pero la falta de esas atenciones no desmerece su dignidad. Asimismo, porque el hombre es digno, se espera de él cierto comportamiento, a la altura de dicha dignidad. Y entonces hablamos de dignidad moral.

En efecto: la *dignidad moral* depende del propio comportamiento libre, en la medida en que esté o no a la altura de lo que reclama la dignidad ontológica. A diferencia de la dignidad ontológica, que se comporta como un primer principio y es, por tanto, inalterable,

la dignidad moral puede crecer o disminuir, aunque siempre por obra del propio agente: rigurosamente hablando nadie, desde fuera, puede arrebatarnos la dignidad moral, pues ésta depende radicalmente del uso que hagamos de nuestra propia libertad, de que esté o no a la altura de la dignidad ontológica. Por esa razón, siempre que se habla de «atentados contra la dignidad» se habla, en rigor, de «atentados contra la manifestación externa de la dignidad». En la medida en que el hombre se manifiesta principalmente mediante su corporalidad y su lenguaje, caen bajo esta denominación toda clase de violencias, vejaciones, abusos, etc.

En efecto: como escribe Spaemann, «no se puede escupir a alguien en la cara e indicar a la vez que con ello no se le ha querido ofender como persona», pues «el hombre no es una subjetividad descarnada que disponga de un organismo natural. El cuerpo humano es el hombre mismo». Por esa razón no hay respeto a la dignidad de la persona sin respeto a su naturaleza. Por ello es preciso considerar la naturaleza teleológicamente, como expresión de la persona, y no como pura facticidad.

La dignidad ontológica puede verse entonces como un título que reclama una respuesta proporcional, de parte, en primer lugar, del propio sujeto, pero también de parte de terceros. Esta respuesta se cifra en el reconocimiento práctico de la persona. En efecto, el reconocimiento, como actitud originaria que preside la relación entre personas, preside también la vida moral: sin un reconocimiento originario de la propia dignidad no habría razón alguna para llevar una vida moral. Pero ese reconocimiento originario pide concretarse en modos de acción determinados, porque las personas poseen una naturaleza también determinada, por referencia a la cual distinguimos de una manera genérica entre tipos de acción que suponen una ayuda y tipos de acción que suponen un daño. Así concretado, el reconocimiento se vuelve práctico, y la idea de dignidad se vuelve operativa.

Bibliografía

APARISI, Á. y BALLESTEROS, J. (eds.), *Biotechnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, EUNSA, Pamplona, 2004. BROSE, Th. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Morus, Berlín, 1994. CATTANEO, M., *Iusnaturalismo e dignità umana*, Edizioni Sziientifiche Italiane, Nápoles, 2006. CRESPO, M. (ed.), *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Jubiläumsband der Internationalen Akademie für Philosophie, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1998. DE KONINCK, T., *De la dignidad humana*, Dyckinson, Madrid, 2006. GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, Pamplona, 1996. GROSSMANN, A., voz «Würde», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ritter & Grün-

der & Gabriel, Scwabe, AG, Verlag, Basel, 2004. PICKER, E., *Menschenwürde und Menschenleben: das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Klett Cotta, Stuttgart, 2002. POISSON, J. F., *La dignité humaine*, Les Études Hospitalières, Burdeos, 2004. SMITH, M. A., *Human dignity and the common good in the Aristotelian-Thomistic tradition*, Mellen University Press, 1995. SPAEMANN, R., *Personas. Ensayo sobre la distinción entre alguien y algo*, EUNSA, Pamplona, 2000. VV. AA., *Human Cloning and Human Dignity. The Report of the President's Council on Bioethics, with a foreword by Leon R. Kass*, Public Affairs, Nueva York, 2002. WAGNER, H., *Die Würde des Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

Ana Marta González

Dualismo

1. La propuesta dualista de Platón. 2. El platonismo cristiano. 3. La propuesta de Tomás de Aquino y sus «consecuencias» dualistas. 4. La respuesta de la Iglesia en el Concilio de Vienne

1. LA PROPUESTA DUALISTA DE PLATÓN. El ser humano tiene una constitución dual. En buena medida, su existencia consiste en un conjunto de dualidades: alma y cuerpo, acto y potencia, noche y día, vida y muerte, progreso y retorno, sueño y vigilia, bien y mal, sujeto y objeto, hombre y mujer, gozo y dolor, etc. Estas dualidades pueden entenderse de un modo armónico (como las constantes que marcan el ritmo de la existencia) o pueden radicalizarse, creando una ruptura o enfrentamiento entre los dos miembros de la pareja. A eso se le puede llamar dualismo. De modo técnico se aplica a una de las explicaciones posibles sobre la relación del cuerpo y el alma, asunto clave de la antropología.

La percepción dualista del ser humano queda perfectamente resumida en el siguiente texto de C. S. Lewis: «No nos gusta ver cadáveres porque no aguantamos ver la mitad de una cosa que no debería estar di-

vidida» (*Milagros*, 147). En él se recoge lo esencial del planteamiento: alma y cuerpo entendidos como dos cosas distintas que, según la idea de hombre que se tenga, están más o menos juntas, pero que se pueden pensar también por separado porque *son por separado*.

Platón sigue este planteamiento. Para él la relación del alma con el cuerpo no es sustancial, sino accidental, siendo el hombre un alma que se reviste de un cuerpo. El hombre (el alma) se serviría del cuerpo, pero éste en absoluto pertenecería a su verdadera naturaleza. La salvaguardia de la espiritualidad es primordial para la doctrina platónica. «Así, Platón y sus discípulos, supusieron que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo como el marinero en la nave» (Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, II, 56).

Uno de los problemas de este planteamiento es la cuestión sobre qué tipo de contacto hay entre dos campos tan diversos como el del espíritu y la materia: ¿cómo se coordinan alma y cuerpo? Platón responderá que por la supremacía de acto de las sustan-