

# UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES  
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

## TESIS

**LA DIGNIDAD HUMANA.  
UNA APROXIMACIÓN  
AL CONCEPTO EN EL  
SIGLO XXI**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**MAESTRO EN CIENCIAS  
SOCIALES Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

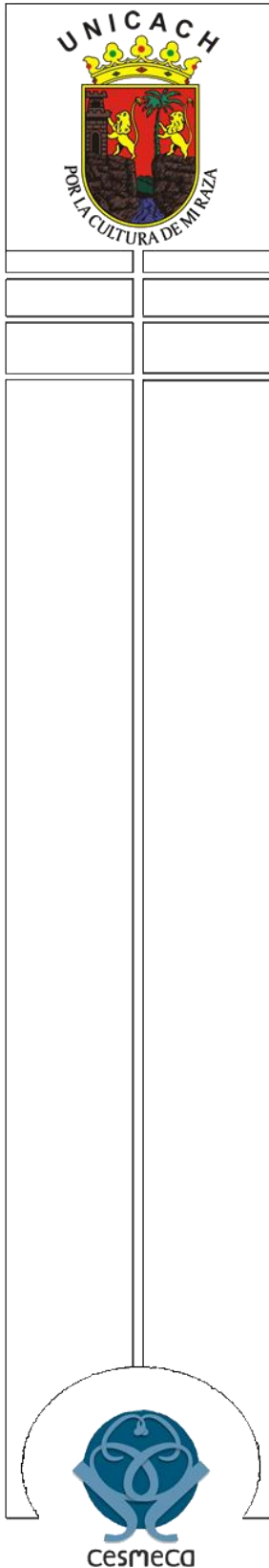
**LUIS GALLARDO CAMPUZANO**

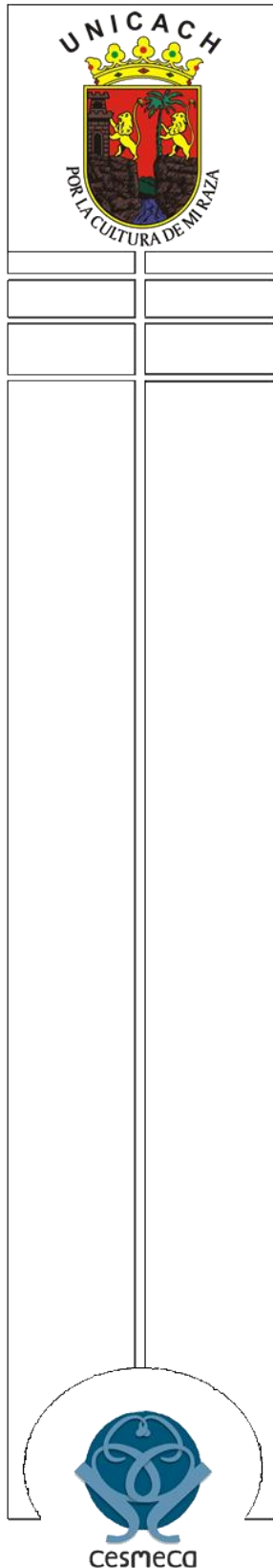
DIRECTOR DE TESIS

**DR. JESÚS TEÓFILO MORALES BERMÚDEZ**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Octubre de 2020





# **UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES  
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

## **TESIS**

**LA DIGNIDAD HUMANA.  
UNA APROXIMACIÓN  
AL CONCEPTO EN EL  
SIGLO XXI**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**MAESTRO EN CIENCIAS  
SOCIALES Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

**LUIS GALLARDO CAMPUZANO**

COMITÉ TUTORIAL

**DR. JESÚS TEÓFILO MORALES BERMÚDEZ**

**DRA. ANA ALEJANDRA ROBLES RUIZ**

**DR. JOSÉ LUIS SULVARÁN LÓPEZ**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Octubre de 2020



**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**  
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 20 de octubre de 2020  
Oficio No. DGIP/CP/0169/2020

**Asunto:** Autorización de impresión de tesis

**C. Luis Gallardo Campuzano**  
**Candidato al Grado de Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas**  
**Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica**  
**UNICACH**  
**Presente**

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **"La dignidad humana. Una aproximación al concepto en el siglo XXI"**, cuyo director de tesis es el Dr. Jesús Teófilo Morales Bermúdez, quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección General a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección General de un ejemplar empastado.

**Respetuosamente**  
**"Por la Cultura de mi Raza"**



**Lic. Aurora Evangelina Serrano Roblero**  
**Directora General**



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN  
Y POSGRADO

C.c.p. Dr. Jesús Solís Cruz, Director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.  
Dra. Mónica Aguilar Mendizábal, Coordinadora de Posgrado, CESMECA, UNICACH. Para su conocimiento.  
Expediente

\*AESR/igp/raqs/igr



Dirección General de  
**Investigación**  
y Posgrado



Libramiento Norte Poniente No. 1150, Colonia Lajas Maciel  
CP 29039, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas  
Tel: (961)6170440 Ext. 4360  
[investigacionyposgrado@unicach.mx](mailto:investigacionyposgrado@unicach.mx)

# DEDICATORIA

**A Gigio, Aloisius y Aranza  
que con su vida y existencia  
han dignificado la mía.**

**Y han motivado  
la reflexión  
hacia la propia dignidad  
del ser humano.**

**A Jesús Morales y  
maestros que me han  
conducido en este  
esfuerzo personal,  
por el umbral de  
mi propia mente.**

# AGRADECIMIENTOS

En septiembre del año 2005 llegué a radicar a la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, como coordinador y representante estatal de una fundación de asistencia privada. Fui recibido a los pocos días con una intensa actividad, llevando ayuda médica y de alimentos a los damnificados por el huracán Stan. La experiencia vivida como resultado de ese huracán y otras acontecidas en los siguientes meses; así como la relación directa que sostuve con organizaciones de la sociedad civil en el estado de Chiapas, incrementaron mi motivación por profundizar en temas como el que tiene especial atención en este trabajo de investigación. Por actores de dichas organizaciones, conozco de la existencia del CESMECA, y al acercarme a él, veo la posibilidad de realizar este estudio buscando la obtención del grado de Maestro.

Quiero dedicar este trabajo a Dios, quien me ha llamado a la existencia. Lo dedico de forma especial a mi esposa Gigio y a mis hijos Aloisius y Aranza, quienes a través de su propia vida y existencia han dignificado mi propia vida y existencia. A mi padre Luis y a mi hermano Arturo por su apoyo incondicional. También dedico este trabajo al CESMECA por abrirme las puertas para poder cursar esta Maestría y tener la posibilidad de realizar esta investigación.

Brindo un sincero agradecimiento a CESMECA y a cada uno de los maestros que a través de mis estudios de maestría me condujeron por el umbral de mi propia mente. Abriendo puertas y caminos a nuevos conocimientos y experiencias. En especial agradezco al Dr. Jesús Teófilo Morales Bermúdez, quien aceptó ser el director de esta tesis y apoyarme con sus atinadas observaciones y comentarios. Así mismo, mi agradecimiento a los dos lectores de esta investigación, la Dra. Ana Alejandra Robles Ruiz, investigadora del CESMECA y el Dr. José Luis Sulvarán López, profesor de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. De manera especial, también agradezco a maestros como el Dr. Alain Basail Rodríguez, el Dr. Axel Köhler, el Dr. Daniel Villafuerte Solis, el Dr. Edgar Sulca Báez, la M.C. Ma. Teresa Ramos Maza( † ), la Dra. María del Carmen García Aguilar, el Dr. Benjamín Tejerina Montaña, el Dr. Miguel Marinas Herrera, la Dra. Cristina Santamarina Vaccari, el Dr. Carlos Gutiérrez Alfonzo, el Dr. Ernel González Mastrapa, el Dr. Mario Vázquez Olivera, el Mtro. Víctor Manuel Esponda Jimeno( † ), la Dra. Luisa Martín Rojo, la Dra. María Luisa de la Garza, el Dr. Elio Masferrer Kan y otros que a mi mente escapan, pero que tanto ellos como el personal administrativo del CESMECA estuvieron presentes en mi formación académica y los tengo presente en mi corazón.

# LA DIGNIDAD HUMANA. UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO EN EL SIGLO XXI

## ÍNDICE

Contenido	Página
I. Introducción	8
II. El concepto de la Dignidad Humana. Breve recorrido	14
a) Los antecedentes del concepto	15
b) Las raíces de la Dignidad	24
1) La raíz ontológica	26
2) La persona racional e intelectualmente consciente	27
3) La realización personal	29
4) Don gratuito	31
c) Los Modelos de la Dignidad Humana	33
1) El Modelo Tradicional Clásico de la Antigüedad	34
2) El Modelo de la Dignitas Hominis	35
3) El Modelo de la Dignidad y el Derecho Natural	36
4) El Modelo Kantiano	37
5) El Modelo Contemporáneo	38
d) La expresión jurídica de la Dignidad	39
III. La Dignidad Humana Una aproximación al concepto en el Siglo XXI	45
a) El ser humano. La persona	46
b) La fundamentación antropológica y ontológica de la Dignidad Humana	56
c) Una aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI	74

## ÍNDICE

Contenido	Página
IV. Conclusión	81
V. Bibliografía	86
a) Libros	86
b) Artículos de revista y otros documentos	93
c) Artículos de periódico	96
d) Tesis	96
1) Tesis de Licenciatura	96
2) Tesis de Doctorado	98
e) Páginas y portales de internet	99

# I. INTRODUCCIÓN

Trascurriendo los primeros 20 años del siglo XXI es muy familiar la frase “dignidad humana”, ampliamente usada en el lenguaje coloquial de todas las personas y así mismo, de diferentes maneras y en diversos contextos, en el lenguaje de las ciencias humanísticas como la teología, la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias jurídicas entre otras. La dignidad humana es una realidad que universalmente en el pensamiento occidental se le reconoce hoy día.

Se habla de ella en la calle, cotidianamente en los medios de comunicación, tanto televisivos, como radio, prensa escrita y redes sociales electrónicas, escuchamos y leemos que alguien se comportó con gran dignidad ante situaciones adversas a su vida, o bien, que hay comportamientos dignos o indignos en los seres humanos, o que se violó la dignidad humana de alguna persona pues se han violentado sus Derechos Humanos. Se encuentra reconocida en todas las Declaraciones actuales de Derechos Humanos.

Mi experiencia cotidiana en la vida; en la academia, estudiando la filosofía y la teología y en otros momentos como maestro de esas mismas áreas. Como miembro activo de una Orden religiosa de la Iglesia Católica, hace algunos años. Todas ellas, me han llevado de una forma u otra, a involucrarme directa o indirectamente con el tema de la dignidad humana, ya sea porque la he defendido, o porque he sido víctima de ataques, o porque he hablado sobre ella, o porque he escuchado sobre ella.

Y en esta experiencia empírica y en algunas ocasiones, científica, me fui dando cuenta de que es un tema que tiene una gran variedad de aristas, y sobre todo, la dificultad de definir de manera formal su contenido y fundamentación. Pues podemos encontrar tan solo en la esfera de lo jurídico, cómo algunos seres humanos pueden ser sujetos o no de esa dignidad. Por ejemplo, basta revisar en nuestro país los debates generados entre quienes están a favor del aborto y quienes no, y en otros países entre quienes están a favor de la pena de muerte y quienes no, por citar sólo algunos.

Es además un tema que puede ser abordado desde distintos enfoques, por ejemplo, desde la perspectiva del origen y la evolución de la dignidad humana: o bien cómo se encuentra definida, como principio o como valor, en las diversas constituciones y en la jurisprudencia de los diferentes países; o también cómo se concibe la dignidad humana en los diversos países, pues en el concepto tenemos un a priori que es la cultura occidental. Hablamos desde una visión occidental sobre la



dignidad humana. Pero, ¿cómo se concibe en países de tradiciones orientales o no occidentales? Inclusive podemos abordar el tema desde la influencia del pensamiento de algunos grandes filósofos que han abordado el tema, quizá al día de hoy, el más influyente sea Kant; o se podría abordar el tema, como ¿cuál sería el contenido mínimo que la idea de dignidad humana debe de tener? Sólo menciono algunos posibles abordajes de muchos otros que pudiéramos imaginar.

Justifico el desarrollo de este trabajo de investigación, pues es un tema actual, de interés colectivo, pues la simple razón de dar por hecho en nuestra legislación, concretamente en el artículo 1 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la dignidad humana como un valor inherente a las garantías individuales de todos los mexicanos, y la existencia de órganos autónomos que regulan el actuar de las autoridades con respecto a la defensa de los Derechos Humanos y no violación de la dignidad humana de los gobernados, a la participación en el mismo sentido de organizaciones de la sociedad civil, pone en el radar actual y cotidiano, el tema de la dignidad humana.

Las reflexiones desde diferentes ángulos de la ciencia y de la academia que se hacen sobre el tema, también la sitúan en un tema de actualidad. Como lo hace Cuéllar-Saavedra, José Edwin, de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá Colombia, quien aborda el tema desde el enfoque de la Bioética, con su artículo sobre los “Alcances y límites de la Dignidad Humana en el contexto de la Bioética...”, en *Universitas Humanistica*, n. 69, enero-junio 2010. También Gros Espiell, Héctor, exdirector del Instituto Interamericano de Derechos Humanos y ex Presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, quien desarrolla el tema desde la perspectiva de la jurisprudencia internacional en materia de Derechos Humanos, en su artículo “La Dignidad Humana en los instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos”, en *Anuario de Derechos Humanos*, Nueva Época, vol. 4, 2003.

Abordando una visión de la ética y teología católica, el trabajo de Cely Galindo, Gilberto, S.J., “Ethos Vital y Dignidad Humana”, Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas, 2008, es relevante. Desde una visión de la antropología filosófica y la doctrina social de la Iglesia Católica, tenemos a Suárez Calvo, Fernelly, en su investigación: “Dignidad Humana: una visión desde la Antropología Filosófica y desde la Doctrina Social de la Iglesia Católica”, Bogotá, Colombia, 2009. De igual manera, hay el aporte desde una perspectiva sociológica, con Chernilo, D., “Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano”, *Cuadernos de Teoría Social*, año 2, n. 3, 2016. Tenemos una visión abordada desde las ciencias sociales y el derecho con el aporte de Reis de

Araujo, Adriana, con su tesis doctoral “La Dignidad Humana como límite al poder del control empresarial”, Universidad Complutense de Madrid, 2017. Y muchos otros más que abordan el tema y cito a lo largo de este trabajo y al final en el apartado de Bibliografía.

El uso que se le da al concepto dignidad humana es tan variado y de tan diversos enfoques, que se vuelve un tema complejo tanto en su abordaje como en su desarrollo. El concepto en muchas ocasiones sólo enuncia algún juicio moral hacia la persona, que implica un reconocimiento del honor o de la grandeza del comportamiento de los seres humanos. De esta forma, en nuestra vida cotidiana se valora a aquellas personas que se conducen con decoro, dando testimonio de un comportamiento personal y social acorde a los cánones sociales y culturales de la sociedad (Martínez Gómez, 2002: 72).

Esta acepción de dignidad humana es considerada como pre-moderna, predominante en épocas anteriores al liberalismo del siglo XIX, en la que utilizaban palabras como honra, honor o decoro, para expresar los valores de mayor jerarquía en las que se fundaba y sustentaba el respeto al ser humano (Salomón, 1980:53-56).

La discusión alrededor de la dignidad humana considera posturas de presupuestos tácitos, o sobre la base de premisas contradictorias, incluso la negación de la posibilidad de encontrar una definición de la dignidad humana. Se presenta lo que se ha denominado la “paradoja de la dignidad” (Melendo, T. 1999). Que consiste en el hecho de que en los últimos tres siglos, se ha exaltado, glorificado y honrado al ser humano recalando su dignidad. Pero también, diversos caminos de pensamiento han llevado a la anulación o abolición del ser humano, no obstante ese encumbramiento, basta reconocer en estos siglos, las masacres, las guerras y otros escenarios que denigran totalmente al propio ser humano.

Se puede considerar el sentido originario de la palabra “dignidad” que proviene del latín “*dignus*”, que significa igual, del mismo precio o valor, y de donde evolucionaría la acepción de que algo o alguien es justo o merecedor de respeto.

De aquí se puede discurrir que la dignidad humana ha tenido relación con puestos sociales y políticos, como podemos apreciar en expresiones o fórmulas como “dignatario”, “a su digno cargo”, por ejemplo. Es una función social que origina un camino para llegar a la concepción de una “dignidad” inherente a cada ser humano. Esto puede considerarse como una universalización de lo que originalmente fueron privilegios.

Paralelamente y con interrelación a la acepción anterior, la tradición religiosa occidental, con amplio dominio cristiano, desarrolló la concepción de la dignidad humana a partir del concepto *Imago Dei*, sobre cuya base se elaboraron los rasgos universales y distintivos de la persona humana y que fundamentó la obligación de respetarla dada su condición de intermediaria entre el Dios Creador y la criatura. Es decir, que el ser humano posee una dignidad intrínseca a su propio ser por el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (De Aquino, Tomás. *Summa Theologiae*. I, q. 93).

Para Pico della Mirandola el ser humano, es un ser que reclama una admiración que no tiene límites y que está dotado con el poder de crearse a sí mismo o bien de autodestruirse. Esto es debido a su capacidad de razonar y su ejercicio de la libertad. El ser humano es un ser admirable y único porque es libre. (Pico Della Mirandola, Giovanni. 2006).

La filosofía también ha contribuido a desarrollar esa visión universal del ser humano como merecedor de respeto de sí mismo y de los demás seres humanos, y este elemento será una característica distintiva de su condición de ser humano.

La discusión sobre la dignidad humana ha emergido como un problema, desde puntos de vista prácticos, políticos y sociales, y como un principio para definir las diversas situaciones en que la propia humanidad encuentra sus límites ante los riesgos de violentar en sí mismo a los individuos integrantes de esa humanidad.

Esta problemática ha tenido un despliegue importante en la actualidad, pero no necesariamente va acompañado de una mayor profundidad y rigor en el tratamiento central del tema. Ya que podemos encontrar en los diversos aportes, nociones de la persona humana o sus dimensiones, que han sido reducidas a ciertos aspectos particulares y no integrales que conforman a la persona humana. Algunas soluciones nos hablan de una dignidad humana extrínseca a la propia persona humana, otras, desde una dignidad humana intrínseca.

Respecto al tema, tenemos una rica bibliografía que ha sido abordado desde diferentes matices, como lo he descrito arriba, y basta por citar algunos otros trabajos que dan cuenta del problema actual, tales como: Bristow, P., *The moral dignity of man*, Four Courts Press, Dublín 1993; Arendt H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1992; González Pérez J., *La dignidad de la persona*, Cívitas, Madrid, 1986; Melendo, T. Millán, L. *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, EUNSA, Pamplona, 1996; Spaemann, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, en *Persona y Derecho*, XIX, 1988; Ballesteros, J. *Exigencias de la dignidad humana en biojurídica*, en *Manual de Bioética*, Tomás, G. Ariel,

Barcelona, 2001; Adorno, R. *La bioética et la dignité de la personne*, PUF, París, 1997; Sociedad Internacional pro-valores humanos E. Fromm y S. Zubirán. *El ser humano y su dignidad ante la muerte*, Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, México, 1989; González, A.M. *Naturaleza y dignidad*, EUNSA, Pamplona, 1996... y toda aquella que cito a lo largo de esta investigación y en el apartado Bibliografía.

Gracias a estas aportaciones, las ciencias sociales, en la actualidad, reconocen que la actitud de respeto hacia el ser humano tiene por base su propia dignidad humana, de la cuál, esbozo, que es el fundamento que sostienen en el mundo de hoy, los derechos humanos. Sin embargo, como el título lo dice, el presente trabajo, remite a encontrar una aproximación al concepto de “Dignidad Humana en el siglo XXI”, aunque necesariamente se involucren conceptos tales como “persona humana” y “derechos humanos”, no exploraré éstos en profundidad, al no ser objeto central del trabajo.

Por ello, dentro de la justificación del tema, afirmo en este momento que presentar hoy día un concepto de dignidad humana es en sumo difícil, habida cuenta que existen diversas concepciones y puntos de vista, en las que se complica el acuerdo o el consenso tanto en el contenido de ese concepto, como en el fundamento del mismo. Muy a pesar de semejante problemática pero habiéndome afincado en los estudios de Ciencias Sociales, Humanísticas y Fronterizas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, me he atrevido a llevar a cabo la presente investigación sobre la dignidad humana, precisamente como una investigación de tema fronterizo. Me moví a hacerla como Tesis para optar por el grado de Maestro en dicha institución. Al haberla concluido, considero que la investigación es valiosa pues, a través de una revisión del pensamiento humano, en sus vertientes filosóficas, sociales, religiosas, y una reflexión profunda sobre él, el resultado construye un conocimiento novedoso que aporta a las Ciencias sociales mismas, sobre todo a los Estudios Humanísticos y, como dejo asentado, a la actualidad de los Estudios Fronterizos. Ruta nada fácil, reitero, pero necesaria, como se verá a lo largo del estudio.

Por lo anterior, señalo que el objetivo de este trabajo de investigación ha sido el establecer un concepto sobre la Dignidad Humana, cuyo contenido sea acorde a la realidad que se vive en el siglo XXI, teniendo como base las reflexiones del pensamiento occidental que se han hecho al respecto. Así mismo, plantearé un concepto de persona humana que permitirá fundamentar el propio concepto sobre la Dignidad Humana.

En la búsqueda de argumentos que me permitan dar respuesta al objetivo planteado y antes de dirigir mi reflexión a ello, me es importante delimitar en el alcance del presente trabajo, que el término de dignidad humana: se trata de la dignidad de cada persona humana individual, es decir, es la dignidad de la persona, más explícitamente de la dignidad de la persona humana.

Esta precisión no es insignificante o tautológica, ya que la discusión actual suscita la pregunta de si la dignidad humana corresponde a la especie humana solo posteriormente a cada individuo en cuanto pertenece a esta especie. Por lo que, aunque sea cierto que cada ser humano forma parte de la humanidad como un todo, ocupa en este todo un lugar propio e inconfundible que le corresponde solo y exclusivamente a él. Y que desde el principio el ser humano solo existe como persona, independientemente del sentido concreto que se quiera dar a la palabra “persona” (Andrade. 2005:13-14).

Esta precisión me permite delimitar el manejo de los conceptos, por lo tanto, “dignidad humana” y “dignidad de la persona humana” son sinónimos en el tratamiento que se hará sobre el concepto en este trabajo de investigación, de igual forma los conceptos de “ser humano” y “persona” o “persona humana”.

Para alcanzar el objetivo planteado, he seguido como método el análisis e interpretación desde una visión hermenéutica, los diferentes documentos que cito en la bibliografía, para ir construyendo los contenidos de este trabajo y descubriendo las conclusiones finales del mismo.

A través de tres capítulos, presento los argumentos y las respuestas acertadas para dar cumplimiento al objetivo establecido. Así mismo, para encontrar un concepto fundamental de la dignidad humana requerido por el siglo XXI.

La finalidad del primer capítulo es la de presentar algunos antecedentes sobre la evolución del concepto de dignidad humana, cuáles son las raíces en las que se fundamenta dicho concepto y su relevancia desde el punto de vista jurídico.

En un segundo capítulo establezco la fundamentación antropológica y ontológica de la dignidad humana, lo que me conduce a presentar mi aproximación al concepto en el siglo XXI de la dignidad humana. Finalmente, en un tercer capítulo, cierro mi investigación con sus correspondientes conclusiones.

## II. EL CONCEPTO LA DIGNIDAD HUMANA. RECORRIDO BREVE

La “dignidad” designa algo que no está limitado a satisfacer de forma subjetiva una manera de pensar de la sociedad. Ese algo designa un objetivo y un valor, un valor de carácter intrínseco, es decir, un valor y una bondad,preciados intrínsecamente, de un ser que no depende en absoluto de nuestros gustos subjetivos. Si fuera algo que se tratara exclusivamente de una preferencia subjetiva, no existiría como tal la “dignidad”.

Sin embargo, “dignidad” no significa únicamente un valor objetivo intrínseco, sino también un valor muy elevado y sublime. Pero esta afirmación no resulta suficiente para describir a la “dignidad” y mucho menos fundamentar su concepción. Este término no designa todos los valores sublimes, sino el valor elevado de un ser que realmente existe como una persona. Lo anterior es derivable de Platón (*República*), Aristóteles (*Ética Nicomáquea*), Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*).

«Lo que la palabra dignidad quiere decir es difícil de comprender conceptualmente, porque indica una cualidad indefinible y simple» (Spaemann, R. 1988: 16). Esa cualidad indefinible y simple es un valor intrínseco a la persona humana, que por sí mismo es muy elevado y sublime. Pero es una cualidad visible en términos de un comportamiento que es vivido como una expresión inmediata de un referente interno de la persona humana.

En la legislación suiza, se puede constatar que el término de “dignidad” es aplicado a animales. Incluso aunque en esa legislación cuente con alguna justificación, porque todos los animales que en realidad existen y que constituyen la naturaleza, tienen algún tipo de valor especial representado por el término manejado en la ley de Suiza como: “Würde der Kreatur”, como principio rector del tratamiento y consideración que se debe hacia los animales, el hecho es que las entidades no personales o inertes no poseen “dignidad”, propiamente dicho (Giménez-Candela, Marita. 2018: 9).

Sin embargo, el alcance de este trabajo de investigación se circunscribe a la dignidad humana. Pero queda manifiesto que el concepto de dignidad tiene un referente señalado como

valor intrínseco, aún así sea aplicado a los animales. Por lo que respecta a la persona humana, este valor eleva hasta un nivel axiológico inconmensurablemente superior de tal suerte que el término de dignidad humana constituye una fundamentación social del respeto actual a los seres humanos.

Para profundizar sobre el tema, comenzaré con los antecedentes del concepto de dignidad humana y su propio desarrollo en el siguiente apartado.

## A) ANTECEDENTES DEL CONCEPTO

Comienzo en la época del pensamiento clásico griego, la época de la racionalidad griega, donde los pensadores griegos buscaron profundizar en la realidad de la naturaleza, y en la realidad de humana, y aparece concebida una idea de “igualdad esencial” en todos los seres humanos (Ruiz-Giménez. 1984: 50-51).

Aristóteles ya había señalado lo que muchos de su época opinaban respecto a la dominación del hombre sobre el hombre, indicando que *«es contraria a la naturaleza ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente, y por ello es injusta»* (Aristóteles. *Política*. I, 1253b). Por su parte, Platón no hace ninguna mención a la forma de la dignidad que se le atribuye a toda persona humana, sólo lo atribuye y concede al hombre griego, y esa dignidad es variable en los individuos dependiendo de las funciones que tengan dentro de la polis griega.

Por ejemplo, los guerreros, quienes representan a los mejores de todos los ciudadanos de la polis griega, se les debe *«conceder en vida dignidades y, una vez difuntos, honrar sus despojos con los más solemnes funerales y su memoria con monumentos»* (Platón. *República*. III, 414a y V, 456e). Concibe al ser humano como la conjunción de dos realidades: el alma y el cuerpo. Alma que considera divina e inmortal (Platón. *Fedón*. I 114). Esta dualidad en la concepción del ser humano, será uno de los rasgos que definirán posteriormente a la dignidad de la persona humana, sobre todo en el pensamiento cristiano.

Para Platón, la dignidad humana se manifiesta a través de un doble proceso: por un lado, la individualización del ser humano y, por otro lado, la divinización del ser humano. El primer proceso se refiere a la especificidad de la naturaleza humana respecto a los animales, marcando una diferencia en la posesión y en el uso exclusivo de la racionalidad que revela la dimensión

divina de la naturaleza humana. El ser humano debe usar su racionalidad para buscar y encontrar el verdadero conocimiento sobre el mundo y de su persona. En lo relativo al segundo proceso, implica una introspección que revele el despertar de la conciencia individual. El ser humano plasma su autonomía en nuevos horizontes, donde tendrá la posibilidad de realizar una virtud práctica gracias al “conócete a ti mismo” (Pelé, Antonio. 2006:164). Este precepto griego del oráculo de Delfos estaba ligado al precepto de la “inquietud de sí”, como una fórmula práctica de atención a uno mismo. Foucault considera que esta “inquietud de sí mismo” o “cuidado de sí” o “ocuparse de sí” o “preocuparse de sí” (*epimeleia heautou o cura sui*) es una actitud general, una forma determinada de atención, de mirada hacia lo que se piensa y sucede en el pensamiento. Implica la modificación, purificación, transformación y transfiguración de uno sobre sí. Es una actitud con respecto de sí mismo, con respecto a los otros y al mundo (Foucault. 2001:28).

La búsqueda y la identificación de la verdadera libertad del ser humano se vincula con una dignidad de la naturaleza humana que deriva de su posibilidad para asemejarse a lo divino. Esa autonomía individual se plantea en relación con la capacidad cognoscitiva del ser humano para entender el mundo. Y la dignidad del ser humano queda asentada en el elemento divino de su naturaleza, en el alma (Platón. *Timeo*, 41a-e).

Para Aristóteles, en el ser humano y en la vida humana, hay “algo divino”. Al hacer este reconocimiento, distingue una esencia que «*excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad*» (Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Libro X, 1178a). Pero al igual que en Platón, para Aristóteles, el ser humano también requiere una actitud de esfuerzo dentro de la sociedad, sociedad sin la cual ese ser humano *zoon politikón* (Aristóteles. *Política*. Libro I. 1253a), no logrará un total significado.

Dentro de esta sociedad, Aristóteles identifica al ser humano perfecto, al ser humano magnánimo, aquél que es consciente de su mayor dignidad, cuya templanza gobierna su comportamiento y con una sobreabundancia de virtudes. Este hombre magnánimo es el término medio entre la dignidad y la indignidad (Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Libro II. 1107b). Esto supone una posición limitada para algunos individuos en el mundo griego, como por ejemplo, los esclavos en esa época, a quienes se les consideraba como una posesión e, inclusive, se dudaba si tienen una vida humana atribuida (Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Libro X. 1177a)

Posteriormente, tenemos en el mundo romano el surgimiento de una idea aplicada a todo el género humano y no limitada sólo para el mundo romano, en contraposición con el pensamiento griego. Cicerón se expresa con la frase *dignidad de la naturaleza humana* (Cicerón. Los



Deberes. Libro I. 106). «*Creado de la nada, el ser humano parte de un género y una estirpe común a la de Dios*» (Cicerón. *Las Leyes*. Libro I. B 24). Sobre una base de una igualdad natural de todos los seres humanos (Cicerón. *Las Leyes*. Libro I. 10 30), establece que hay una igualdad natural de todos los seres humanos que es infinita y es universal. A partir de esta igualdad natural, habrá un grado más íntimo dentro de la polis del propio ser humano. Y aunque este ser humano es imperfecto, está dotado de capacidad de razonar, y en cuanto se someta el hombre a los dictados de la naturaleza, alcanzará la virtud.

En Cicerón encontramos precedentes sobre la igualdad del género humano, sin embargo, éstos no contestaban los tipos de organización social de su época, caracterizados por su desigualdad, donde el rango de cada uno constituía precisamente su dignidad y valor, justificando una división social entre dueños y esclavos, entre señores y vasallos.

La dignidad humana tiene, entonces, una relación intrínseca con el propio ser humano que implica los imperativos morales absolutos e incondicionales (Von Hildebrand, 1978:19). Considerados así hacen necesaria referencia al comportamiento dentro de la polis. Dentro de tal principio podemos considerar el caso de un elevado valor a un animal, que debe ser respetado en sí mismo pero que, careciendo de la entidad intrínseca, se permite que en circunstancias dadas se le sacrifique para fines de alimentación o con propósitos para la salud humana o para aliviar su sufrimiento ante algún problema grave de salud. En el caso del ser humano, la propia naturaleza de la dignidad humana inhibe esos tipos de actos.

Esto le da un talante de “sagrado” a la dignidad humana, para los romanos «*homo homini res sacra est*» (Séneca. 1989: 327), lo que significa que la dignidad de una persona es una fuente de obligaciones morales. La dignidad humana significa que la persona es valiosa, preciosa, sagrada. Esto es esencial pues la dignidad humana impone la obligación estricta de respetar a un ser dotado de ella, tanto legal como moralmente, de una manera esencial, superior y absoluta, diferente a la de aquellos otros seres que también tiene un valor moralmente relevante, pero carecen de esta dignidad como, por ejemplo, los animales (Cicerón. *Las Leyes*. Libro I, VII, 22).

Séneca busca despertar la conciencia sobre el valor de la propia individualidad a través de la conciencia que se tiene sobre la libertad en tanto ser humano. Cuando el ser humano es consciente de aquello que limita su libertad, puede reconquistar su propia dignidad expresando al máximo su libertad (Pelé, Antonio. 2006: 481). Séneca irá más lejos que Cicerón al plantear la dignidad humana como la comprensión de la alteridad y la conciencia de la vulnerabilidad ajena.

Condena la violencia, la crueldad y denuncia toda injusticia sobre la esclavitud. La dignidad del ser humano es a partir de su libertad lo que lo impulsa a redescubrir y a defender su interioridad individual. Se debe despertar en el ser humano la conciencia de su dignidad. Pero también se debe reconocer la dignidad en el otro, en la alteridad. Con la fórmula «*homo, homini sacra res*» (Séneca. 1989:201), se sacraliza al ser humano, se le diviniza transformándolo en un objeto de adoración. Aquí se desprende una dimensión religiosa en el respeto mutuo del ser humano por otros individuos humanos. Lo realmente importante en esta fórmula sobre el ser humano, no es la sacralidad del mismo sino las consecuencias que esa sacralidad trae y, por lo tanto, el mutuo respeto entre los individuos humanos a razón de lo sagrado. Séneca reconoce un valor que es propio del ser humano y ese valor lo hace emerger contemplando su propia vulnerabilidad. La dignidad humana aparece como un valor.

San Agustín de Hipona comprende la dignidad del ser humano en relación con la santidad, la paz y la felicidad (San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Libro II. Cap. XXIX). Por su parte, Santo Tomás de Aquino, profundiza la idea de dignidad humana desde la filosofía aristotélica. Reconoce al hombre cuya verdadera esencia es ser racional, lo que le da la categoría de persona y reconoce en ello su dignidad, aunque, «*la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad*» (Aquino. *Summa Theologiae*. I q. 29). La dignidad exige la razón. Pero también hay una dignidad distinta en el ser humano, dependiendo de la función que éste desempeñe dentro de la estructura social. Distingue dos ámbitos en el ser humano, el temporal y el espiritual. Dentro de la estructura social, la dignidad temporal queda fundamentada por la virtud, las riquezas y la condición de libertad del ser humano (Aquino. *Summa Theologiae*. II-II q. 61 a. 2).

Por otro lado, el pecado en el ser humano llevaría a una degradación de la dignidad de la persona «*el hombre al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad*» (Aquino. *Summa Theologiae*. II-II q. 64 a. 2). Sin embargo, admite que la naturaleza del hombre pecador no sea diferente de la de los seres humanos justos. La dignidad humana en Santo Tomás de Aquino se fundamenta, por lo tanto, en lo que lo hace persona, la razón.

La dignidad tiene una raíz de naturaleza inteligible en la persona como sujeto individual, único, irreplicable, con una naturaleza racional, que llevó a Alejandro de Hales a definir que: «*la persona es una sustancia que se distingue a través de la propiedad relacionada con la dignidad*» (Hales, Alejandro De. Glosa 1, 23, 9).

La esencia y la verdadera existencia de la persona dan lugar a una dignidad ontológica que sólo pertenece a los seres dotados de una naturaleza que les permite el principio de la comprensión, los actos libres, la consciencia moral, los actos religiosos, etcétera. Aunque esa dignidad se enraíza en la naturaleza y la existencia de la persona, le pertenece de manera tan íntima que surge de los rasgos distintivos de las personas, a más de que es en sí misma un rasgo distintivo de esa naturaleza. Distingue a las personas de otros seres y por lo tanto se incluye, correctamente, en las definiciones axiológicas de la persona. La dignidad también es “inalienable”. Término que se aplica al valor ontológico de la persona como tal, que está inteligiblemente enraizado en el ser y la esencia de la persona (Heidelbert, 1996:17-157).

Posteriormente, aparece una visión de ser humano orientado a las múltiples y diversas posibilidades de ser humano independientemente de sus capacidades intelectivas. Es la visión de una dignidad humana que inicia a partir de considerar al hombre como la obra más admirable de toda la creación. Me refiero a la obra de Giovanni Pico della Mirandola quien, con su “Discurso sobre la Dignidad del Hombre” (Pico Della Mirandola. 2006), manifiesta la exigencia de Dios a los hombres de que haya paz entre ellos, una paz perpetua (Pico Della Mirandola. 2006:12). Punto fundamental para la dignidad del hombre es la propia identificación del hombre que, gracias al doble principio de su alma y de su razón, es la realidad suprema de la naturaleza. La dignidad del ser humano también queda fundamentada en la libertad de ese ser humano como un ser dueño de sí mismo y de su propio destino, un ser libre para actuar. Ahora bien, este actuar del hombre debe dirigirse hacia la contemplación y el desarrollo de la personalidad.

Un seguidor de Pico Della Mirandola, Fernán Pérez de Oliva, en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, considera al hombre como un ser frágil, inclinado al frenesí, al vicio y la soberbia, como una mezcla de entendimiento y capacidad para el mal, «*el hombre como el mayor daño del hombre*» (Pérez. 1995: 121-137). El ser humano es reflejo de su Creador y de la perfección de sus formas deviene la dignidad de todos los seres humanos.

Este reflejo de Dios en el hombre nos lleva a la fe judía, cristiana y musulmana, y retomando la sacralidad que vislumbra Séneca y con el encumbramiento de la razón con Santo Tomás de Aquino, se da un paso hacia la santidad de la dignidad humana, que queda explicada por el carácter de la persona creada a imagen de Dios. Se establece un parentesco único de excelencia en el ser creado a imagen del creador. Gracias a las cualidades que le fueron atribuidas como pensamiento, lenguaje, bondad, etcétera, el ser humano podría demostrar su grandeza y

superioridad sobre los demás seres de la naturaleza. El ser humano era el único ser valioso ya que Dios lo dotó, sólo a él, de las capacidades más nobles para ejercer su predominio y perfeccionar su conocimiento. El concepto de dignidad fue así un concepto religioso y las razones de su aparición se encuentran en el antropocentrismo fomentado en gran parte por la religión judeo-cristiana (Von Rad. 1982).

Es así que la dignidad humana es un caso especialmente claro de valor moralmente relevante cuya violación no constituye un simple acto inmoral, sino un ultraje moral particular. Como consecuencia de todo ello, la dignidad del ser humano representa un valor moralmente relevante que es capaz de cimentar un *intrinsece malum*: aquellas acciones que esencial y gravemente se dirigen contra esa dignidad también irán esencialmente dirigidas contra la moralidad, es decir, serán esencial e intrínsecamente malvadas y no podrán volverse buenas y permisibles ni siguiera en ciertas circunstancias o aun cuando se lleven a cabo con ciertos propósitos buenos (Juan Pablo II. 1995. n. 58, 61 y 62).

En la época moderna, el concepto de dignidad se fue reformulando. Leibniz sustenta que la dignidad humana es una idea preexistente, innata en el ser humano. La identifica con una especie de preocupación y tendencia a la decencia, la cual empuja al hombre a reprobear algunos actos que no son adecuados para el ser humano, como el comer animales vivos (Leibniz. 1977:240-241). Como el hombre en sociedad requiere del apoyo de la comunidad, Leibniz señala que todos los individuos deben ser considerados como iguales en dignidad (Leibniz. 2001:112-114).

La dignidad del hombre deriva de su naturaleza humana pero dicha naturaleza se desvincula progresivamente de cualquier origen divino. Se hace un elogio de las capacidades humanas, pero a diferencia de otros momentos, se desvinculan de Dios estas capacidades, que son mismas y propias del ser humano. El antropocentrismo sigue presente, puesto que se insiste en la singularidad de la especie humana en relación con los demás seres de la naturaleza, en particular los animales. Se añade una reformulación profunda en el concepto que indica que el ser humano es un fin en sí mismo y debe ser tratado como tal y no meramente como un medio. Esta reformulación de la dignidad humana quedará plasmada inclusive en el ámbito jurídico con la aparición de los Derechos Humanos en el siglo XX.

Kant dice que la dignidad del ser humano es un valor, y al cuál no se le puede ofrecer ningún otro valor equivalente. La dignidad posee, en un sentido especial, un carácter absoluto,

porque no permite la negociación o la ofensa de esa dignidad basándose en el hecho de que en un equilibrio de bienes, ese tipo de ofensas quedaría superada por el resto de los bienes. Un ser que posea dignidad tampoco permitirá su violación por ningún motivo pragmático, ni siquiera por un bien superior cuantitativamente hablando. Cada ser humano, cada persona humana merece respeto absoluto y de tal manera que no se permita jamás utilizar a un ser humano como un simple medio (Kant. 1996:187).

La dignidad del hombre implica en Kant, la dimensión moral de la persona, que tiene por fundamento la propia libertad y autonomía de ella misma. Aquí vemos la influencia de Séneca y de Pico della Mirandola. Por lo tanto, la dignidad humana representa el principio legitimador de los derechos de la persona humana. El principio elemental que fundamenta los Derechos Humanos, se desprende de esta formulación del valor de la dignidad humana.

La dignidad humana no sólo tiene un alcance vertical (la superioridad de los seres humanos sobre el resto de los seres de la naturaleza), sino también, un alcance horizontal (la igualdad de los seres humanos entre ellos, independientemente del rango que cada uno de ellos tenga o desempeñe en la sociedad). Para Kant, todo ser racional existe como fin en sí mismo y la concepción de dignidad del ser humano, es un valor incondicionado (Kant. 1996:197). Todo ser humano tiene en Kant un derecho totalmente legítimo al respeto de parte de sus semejantes. Pero también está obligado a respetar a sus semejantes, recíprocamente. La humanidad es una dignidad, porque el ser humano no puede ni debe ser utilizado como medio por ningún otro ser humano (ni siquiera por sí mismo), sino siempre deberá ser un fin, y en esto consiste la dignidad en Kant (Kant. 1996: 189).

El aporte de Kant puede ser considerado como la piedra angular sobre la noción actual de la dignidad de la persona humana. Pues considera que se debe respetar al individuo humano y se preserve, se potencie su dignidad. Da pie a señalar cuáles son las acciones o condiciones no admitidas pues son contrarias a dicha dignidad.

Por su parte Hegel, establece la dignidad del ser humano dependiendo de su capacidad de pensamiento, nunca en el espíritu, ni en el sentimiento o en el entusiasmo (Hegel. 2000:102). Existe la posibilidad de la renuncia de la personalidad y de la libertad, la cual es una falta de capacidad de pensamiento. La dignidad también depende del trabajo y de la actividad. Si el ser humano es privado de su posibilidad de crear, no puede auto crearse y pierde su dignidad (Dri, Ruben R. 2000: 231-232). En Hegel se entiende que la dignidad humana se construye y se realice

por el reconocimiento a diferencia de Kant, que es a través del respeto, es decir, mediante la relación con el otro y solo en ese reconocimiento recíproco la dignidad humana se establece.

El respeto a la autonomía del ser humano se puede derivar de la limitación de los demás, a través de una valorización de lo individual del ser humano. Respecto al reconocimiento de la alteridad, que es igualmente digno, aunque no es igual en autonomía, se considera como la colectividad construida en el ámbito de las relaciones.

Schiller en su trabajo *De la gracia y la dignidad*, nos presenta una visión sobre la dignidad como sublimación y libertad creadora. Propone un origen sentimental de la dignidad, como la expresión del amor humano a sí mismo, hacia la humanidad. En esta dignidad está la fortaleza del espíritu, que implica la lucha del ser humano que busca recrear y representar su origen divino. Kant diría que es refrendar su valor intrínseco, debido a que el ser humano tiene capacidad de amar y ser amado.

En Schiller la dignidad es la armonía entre la sensibilidad y la razón. El proceso de humanización que el individuo vive, implica el aceptar su parte espiritual y su parte sensible. De otra forma sería rechazar que fueron una creación divina que unió ambas cualidades en el ser humano. Y la actuación de esta persona digna, es una inclinación al deber. Ahí está la virtud del hombre. La dignidad es la expresión de un carácter sublime que es la madurez de la humanidad. Integrándose así la idea de libertad creadora, con la que el ser humano, al dominar sus instintos, accede a su autonomía y se dignifica. Dominar las pasiones es la serenidad en el padecer, y esto es dignidad (Schiller. 1962).

Por su parte, Fichte nos dice que la dignidad del ser humano es su grandeza como hombre donde se destaca su capacidad de voluntad. La dignidad del ser humano se fundamenta en la libertad, la autonomía, la libre actividad del Yo (Fichte. 1976: 109).

Y Schopenhauer menciona la dignidad de la naturaleza humana a partir de la facultad que tiene de razonar y como un valor relativo. Señala que el ser humano debe hacerse cargo de la importancia de la luz de su propio conocimiento. Una luz que puede hacer consciente al hombre para que pueda elevarse más allá del influjo de la voluntad. Dignidad es levantarse, una y otra vez, es dejar de postrarse frente a lo que es inevitable. Eso inevitable, el hombre debe conocerlo, transitarlo y asumirlo. (Schopenhauer. 2003).

Feuerbach interpreta la dignidad de la persona humana como un momento particular de la existencia del individuo en un flujo eterno de la existencia de la humanidad (Feuerbach.

1993:121,158,185-219). Dios es la misma esencia del hombre, es el fundamento Absoluto. Hablar sobre Dios es hablar como ser humano de sí mismo. Creer en Dios es creer en la dignidad humana. Y Comte liga la noción de dignidad humana a una idea de libertad que sólo se encuentra limitada por las leyes naturales (Comte. 1980: 94-96).

Para Stuart Mill, hay una idea trascendental del hombre que esté basada en las posibilidades de desenvolver su individualidad, determinando su propia dignidad producto de la educación humana (Stuart Mill. 1984: 135).

El concepto de dignidad nace desde los griegos, pero su alcance ha sido desarrollado hasta la época moderna. De la igualdad entre los seres humanos se deduce la necesidad de un trato mutuo respetuoso, un trato digno; un trato garantizado en particular por las herramientas jurídicas actuales. El ser humano es valioso en sí y no por su relación con lo divino, con Dios. La igual dignidad implica una igualdad jurídica y política entre los seres humanos a pesar de sus posiciones sociales y desigualdades.

En el siglo XX, como consecuencia de la barbarie vivida por los seres humanos con las dos Guerras Mundiales, la dignidad humana ha adquirido una importancia creciente en el ámbito social, ético y jurídico. Surgen las declaraciones de Derechos Humanos, donde estos son derivación de dicha dignidad, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Fukuyama considera que la dignidad del ser humano es un esfuerzo por el reconocimiento personal (Fukuyama. 1992: 208-218). Lévinas describe la dignidad humana como una responsabilidad personal que es una cualidad universal de lo humano. Esta dignidad se construye desde la unicidad, la diferencia y la responsabilidad. Incorpora así una categoría de la dignidad-responsabilidad humana (Lévinas. 1993).

El ser humano es sujeto digno, primero, porque es rehén de la pasividad radical, originaria, al ser criatura-responsable (Lévinas. 1993:90). Esa pasividad expresada por la dignidad humana no consiste en descansar en sí de la subjetividad y de la dignidad; no está indicando un reposo del sujeto digno en sí mismo, una ausencia de toda actividad externa en relación con otros. Es la dignidad humana a la luz del acontecimiento antropológico. Lévinas se acerca con cautela a la frontera de lo humano, como si fuera un inmenso territorio habitado por un misterio siempre inacabado. Es el eco de una voz que resuena en el corazón mismo del ser del otro hombre. La

voz del Otro que se hace audible en el rostro del otro hombre. Lo humano en cuanto humano, la auténtica clave, ese acontecimiento antropológico (Lévinas. 1993).

La dignidad humana también es un concepto complejo desde el punto de vista cultural, pero también es históricamente dinámico. Pero en este breve recorrido sobre los antecedentes del concepto, no hay lugar a dudas de que en la dignidad del ser humano descansa el respeto hacia la persona humana.

Puedo considerar una primera conclusión en este momento. La dignidad humana es una realidad universal, común a todos los individuos del género humano. Puede ser considerada como un valor que obliga y compromete a cada ser humano en la totalidad de su existencia. Es un valor cuyo respeto se impone siempre debido a que como seres humanos actuamos al interior de un espacio social.

## **B) LAS RAÍCES DE LA DIGNIDAD**

La palabra “dignidad” tiene un origen lingüístico etimológico proveniente del sánscrito. Procede de la raíz *dec*, y del verbo *decet* y sus derivados: *decus*, *decor*, raíces que encontramos en palabras como decoro, decente. Del sánscrito pasa al latín con la flexión digno, uniéndose la raíz *dec* con la terminación *nus*. De esta forma resulta *dec-nus*, que evoluciona al paso del tiempo para tener la palabra *dignus*. Se producen las abstracciones de este adjetivo en la voz latina *dignitas-atís*, y finalmente deriva en la palabra “dignidad”. (Ramos-Alexander. 2012: 593).

De esta etimología, se tiene que el uso corriente de la palabra dignidad refiere a acepciones como cualidad de digno, como lo adecuado, lo conveniente. Refieren a la exaltación y excelencia del ser humano y a la valía interior del que es portador de dignidad. Hay por lo tanto, dos elementos que fundamentan el concepto: la superioridad y la interioridad. La superioridad hace referencia a lo externo del ser humano, lo evidente de la dignidad, y la interioridad hace referencia a lo esencial de la dignidad, a lo interno del ser humano.

*«La dignidad humana es la sublime modalidad de lo bueno, es bondad por sí misma, utilidad, bondad para otra cosa: es la superioridad o elevación de la bondad y de lo bueno, es la excelencia con lo que puede estar dotado algo y que constituye una condición originaria manifiesta para todos»* (Ramos-Alexander. 2012: 593).



El concepto de dignidad humana refiere una realidad que trasciende los actos del ser humano para referirse a una cualidad intrínseca de la naturaleza humana que es la que lo hace acreedor a un respeto especial. Este elemento se refiere a la raíz en sí misma de la dignidad humana o su fundamentación. En el recorrido que he realizado en este trabajo de investigación hasta este punto, la dignidad humana puede ser conceptualizada desde dos ejes:

- 1) Desde la relación del ser humano consigo mismo
- 2) Desde la relación del ser humano con los demás

Speamann ya explica la diferencia entre una dignidad en sentido subjetivo (primer eje) y una dignidad en sentido objetivo (segundo eje):

*«no necesita ninguna demostración el hecho de que algo es para sí mismo su propio y último fin y que no puede ser convertido por otro en un mero medio para un fin totalmente extraño. El ratón es también un fin último para sí mismo, pero esto no es así para el gato... Si el hombre es sólo un valor para sí mismo y no un «fin en sí mismo», entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto: si es eliminado un sujeto que considera su propia vida como algo valioso, no se puede hablar de una «pérdida de valor». El carácter valioso de esa vida dependía del sujeto para el que dicha pérdida tenía valor. Y lo mismo puede decirse de la aniquilación de la humanidad por medio de una catástrofe atómica. Si todo valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran... Sólo el valor del hombre «en sí» - no únicamente para los hombres- hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no se puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar» (Spaemann. 1988: 20-21).*

Considerando la relación del ser humano consigo mismo, la dignidad humana, puede ser definida como la preeminencia del hombre sobre cualquier condición instrumental. Por sus cualidades naturales y distintivas, por su condición de ser humano que piensa, siente y es superior ante otras entidades de la realidad no humanas. Es un ser valioso y digno en sí mismo. Esto constituye la base ética de los valores, de los principios y de los derechos humanos.

La dignidad radica en los seres que poseen en sí mismo una naturaleza racional. Aristóteles señala que el hombre es un animal dotado de razón (Aristóteles. *Política*. Libro VII 1332b), una cualidad inherente a todo individuo del género humano. La dignidad es aquí superioridad y

excelencia del ser de la persona sobre el resto de los seres de la naturaleza. Es un valor intrínseco y absoluto (Von Hildebrand, 1978: 19), que convierte a la persona humana en una finalidad en sí misma (Ramos-Alexander. 2012: 596).

El eje sobre la dignidad desde la relación del ser humano con otras personas, ve a la dignidad humana como la conciencia moral y una categoría de la ética. Refleja la actitud ética del ser humano como individuo hacia sí mismo y de la sociedad hacia él. Es un valor construido socialmente. Para Aristóteles es el animal político (Aristóteles. *Política*. Libro I 1253a). El ser humano no es un individuo aislado, la dignidad no se da si no hay otros seres humanos que la reconozcan.

En la relación del ser humano consigo mismo, nos encontramos ante un análisis donde se destaca la autonomía de la persona, quien posee la cualidad de la excelencia y tiene la posibilidad de elegir por el ejercicio de su libertad (Pico Della Mirandola, Giovanni. 2006). Esa capacidad de elección no puede ser limitada por la falta de acceso al saber, por condiciones empobrecedoras de su espiritualidad y de su vida (Ramos-Alexander. 2012: 597). De aquí se deriva la exigencia ética de no comercialización ni conversión de instrumento (medio) del ser humano. Por lo que se exige la primacía de la persona frente a cualquier tipo de interés social y como un fin en sí misma.

De lo descrito hasta este momento, considero que las raíces y fuentes de la dignidad humana son al menos cuatro:

- 1) La raíz ontológica
- 2) La persona racional e intelectualmente consciente
- 3) La realización personal
- 4) Don gratuito

## **1) LA RAÍZ ONTOLÓGICA**

La primera de ellas nos refiere a dignidad de la sustancia humana. No puede existir ninguna experiencia ni ningún acto consciente del ser humano por sí mismo, debe estar sustentado necesariamente en el sujeto. Dicho sujeto debe ser en sí mismo. Es decir, las experiencias y actos humanos siempre pertenecen a un sujeto que es más que ellos y que no puede

reducirse a estas experiencias y actos. Este sujeto es la persona humana, quién los ve, los origina, los experimenta y desarrollo de distintas y diversas maneras (Aquino. *Summa Theologiae*. I-II q. 17 a. 4).

Ser una persona es el primer fundamento de la dignidad humana. Este sujeto es persona antes y después de la libertad, la consciencia, el conocimiento y el carácter de un “yo” conscientemente vivido. La dignidad se encuentra entre un sujeto que vive y es en sí mismo un ser. La conciencia de sí mismo permite la posibilidad humana de la libertad (Fromm. 1981: 151-152).

El ser de la persona, la primera fuente de dignidad humana, requiere tanto una naturaleza racional e intelectual como una existencia individual concreta y personal. Es decir una naturaleza que existe en individual y que es incommunicable. Ricardo de San Víctor dijo «*la persona es la existencia incommunicable de una naturaleza incommunicable*»<sup>1</sup> (San Víctor. *La Trinidad*. Libro 4, 22).

La naturaleza de un ser racional y la verdadera existencia y vida de un individuo insustituible de esa naturaleza se penetran la una a la otra en el origen de la dignidad humana. Un ser humano en este sentido, poseerá una dignidad inalienable en cuanto que funciona como persona, y poseerá esa dignidad en virtud de que es una persona humana (Schwarz. 1990: 100-113).

En términos aristotélicos, la base de la dignidad es el ser de un hombre o mujer y sus potencias, y no solo su realización y lo divino que hay en ese ser (Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Libro X, 1178a). De tal manera, que cuando los seres humanos duermen, poseen esa dignidad, cuando están en estado de coma, poseen esa dignidad. En estricto sentido, estoy refiriéndome a una dignidad puramente ontológica del ser humano.

## 2) LA PERSONA RACIONAL E INTELECTUALMENTE CONSCIENTE

La segunda de las raíces y fuentes de la dignidad humana es la dignidad de la persona racional e intelectualmente consciente. Blaise Pascal dijo que toda nuestra dignidad está formada por el pensamiento. El ser humano fue hecho para pensar. Es toda su dignidad y todo su

---

<sup>1</sup> *Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia.*

mérito; y todo su deber consiste en pensar como debiera. Pero el orden del pensamiento debe comenzar con el “yo”, y con su autor y fin (Pascal. 1973: 146).

El hombre no es sino un arrecife, el mayor arrecife en la naturaleza; pero es un arrecife pensante. El universo todo no necesita dañarse a sí mismo para aplastarlo. Un vapor, una gota de agua basta para matarlo. Pero, si el universo lo aplastara, el hombre seguiría siendo más noble que aquello que lo mató, porque sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene ante él; el universo no sabe nada de esto. Por tanto, toda nuestra dignidad consiste en pensamiento. Por él nos debemos elevar y no por un espacio y un tiempo que no podemos llenar. El pensamiento constituye la grandeza del hombre. Toda la dignidad del hombre está hecha de pensamiento (Pascal B. 1973: 346-348.365).

Sólo en una vida racional consciente llega la persona humana a realizar su ser persona. En este sentido, una persona durmiente y en un estado inconsciente posee solo en potencia ese ser consciente de una persona que representa la condición de todas las experiencias y actos personales. Tomás de Aquino reconoció al ser humano cuya verdadera naturaleza es ser racional, lo que le da la condición de persona humana y reconoce así su dignidad, aunque, como ya se comentó más arriba, «*la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad*» (Aquino. *Summa Theologiae*. I q. 29). El ser inconsciente puramente ontológico de la persona, comparada con su estado consciente, se relaciona con el otro como la potencia se relaciona con el acto. La vida consciente racional es, por así decirlo, el *actus* de la existencia personal.

Sin embargo, si realmente toda la dignidad de la persona humana estuviera formada por el pensamiento, entonces estaríamos rechazando la dignidad de los no nacidos o inconscientes que no pueden pensar. Estaríamos negando la raíz ontológica de la dignidad. La dignidad de los no nacidos o inconscientes es tema de debate no alcanzable en este trabajo de investigación.

Aun así, suponiendo que Pascal tuviera la razón completamente, cabe aquí la pregunta de si verdaderamente la dignidad humana se encuentra en todos los seres humanos pensantes. Esto excluye a las personas con retraso mental, a los discapacitados, y se restringe solamente a algunos seres humanos. El *actus* de la persona humana en una consciencia personal despertada se puede ver reducido en personas gravemente retrasadas o incluso puede encontrarse ausente en seres humanos que se hallen en estados permanentes de inconsciencia. Tomás de Aquino distinguía los actos del hombre de los actos humanos. Los actos humanos son acciones libres que el sujeto realiza porque así lo quiere y son consecuencia de su pensamiento, razón y voluntad. Se realizan

por un fin y en último término por la felicidad que el ser humano busca. Pueden ser sujetos a la valoración ética. Los actos del hombre no requieren del pensamiento, la razón y la voluntad. Son instintivos como los reflejos. Son los actos del no pensante. Pero ambos tipos de actos, son del ser humano (Aquino. *Summa Theologiae*. I-II q. 6 a. 1).

Personalmente no niego que la verdadera consciencia origina una segunda dimensión y una dimensión nueva de la dignidad humana. Esta nueva dimensión abona a la construcción del concepto de dignidad humana en pleno transcurso del siglo XXI.

### 3) LA REALIZACIÓN PERSONAL

La tercera fuente y raíz de la dignidad humana la tenemos en la realización personal de cada ser humano, a través de los valores cualitativos, la felicidad y la trascendencia de dicho ser humano. Esta realización personal implica el esfuerzo personal dentro de la sociedad de la que habla Aristóteles al definir al ser humano como un animal político, según hemos dado cuenta párrafos atrás. En esa línea, Fukuyama consideró que la dignidad de la persona humana es un esfuerzo por el reconocimiento personal (Fukuyama. 1992: 208-218).

La dignidad humana surge de las buenas realizaciones de la persona a través del conocimiento de la verdad, la felicidad, y sobre todo, de las perfecciones morales de la justicia, del amor a la verdad, de la amabilidad, etcétera. Esa realización que trasciende al “yo” de la persona también incluye la realización con un “tú”, con otra persona, y ulteriormente incluye el don del “yo” en el amor y en la formación de una *communio personarum*<sup>2</sup>. «Sólo las personas son capaces de existir en comunión» (Juan Pablo II. 1994. n 7). La verdadera comunidad no nace de que las personas tengan sentimientos los unos hacia los otros; nace de dos cosas: «de que todos estén en relación mutua con un Centro viviente, y de que estén unidos los unos a los otros por los lazos de una viviente reciprocidad» (Buber. 1982:25).

La vida de un ser humano es una vida personal y mental, está en todos sus aspectos controlada, en el sentido de una vocación, es decir, de un camino hacia algo, de un logro de algo, por un principio de trascendencia en diversas acepciones del término: como puede ser una

---

<sup>2</sup> Muchos autores de los siglos XIX y XX han insistido en el tema: Feuerbach, Martin Buber, Gabriel Marcel, Dietrich von Hildebrand, Hans Urs von Balthasar por citar a algunos.

trascendencia histórica, religiosa, social, etcétera. Encuentro en esto el alcance de la vida mental más allá de su propia realidad inmanente, una apertura de su sujeto hacia aquello que se encuentra más allá de la propia vida, una participación en eso y en cómo son las propias cosas, ellas mismas. En un conocimiento absolutamente cierto resulta indudable esa trascendencia y el descubrimiento de las cosas como tales y de las cosas en ellas mismas, tal y como existen independientemente de la consciencia humana. Esa trascendencia en el conocimiento de la verdad representa uno de los pilares de la dignidad humana.

En los actos de amor y en los actos morales (en los actos humanos según Tomás de Aquino) nos trascendemos a nosotros mismos en un sentido bastante diferente: a través del uso correcto de nuestra libertad, es decir, al reconocer de manera libre al ser y el valor de los demás seres humanos en su cualidad de ser precioso, intrínseco, digno e importante (WOJTYLA. 1993).

Semejante actitud culmina en la esencia del acto religioso, dentro del cual la adoración, una afirmación totalmente trascendental del Bien absoluto, constituye el núcleo central de todos los actos religiosos, tal y como lo ha presentado Max Scheler en una original filosofía de la religión. Scheler define al ser humano en términos de trascendencia y trascendencia del “yo” (Scheler. 2007).

Acercado de este nivel de dignidad moral de la persona, Gabriel Marcel dice que se trata de una conquista y no de una posesión. La dimensión y fuente de la dignidad humana a que aquí estoy haciendo referencia, surge en su carácter irreductible ante las dos primeras fuentes o raíces que he mencionado de la dignidad humana, cuando se contempla el hecho de que depende del *buen* uso de la capacidad de inteligir y de la libertad de la persona. Esta dignidad no es inalienable ni nos pertenece de forma automática como personas. Es producto de los actos moralmente buenos (Marcel. 1963).

La dignidad humana expresa el valor fundamental de la moralidad en el que se sostiene el respeto a la persona humana. Los cuatro argumentos morales más utilizados para fundamentar la dignidad son (Sulmas, Y D.P. 1997:156-158):

1. Valorización Social: La dignidad depende de la valoración social de que es objeto la persona por su aporte al bien común o por el estatus que ha alcanzado en el orden económico, social, político, etcétera.

2. Libertad: La persona es digna por su condición de ser libre, es decir, por su cualidad de poder tomar decisiones y orientar por ellas su conducta, todo lo cual la diferencia de los demás seres carentes de esta cualidad.
3. Placer y dolor: Se podría sostener que la dignidad humana depende de la cantidad de placer y dolor existente en una vida humana.
4. El punto de vista subjetivo: Es el de quienes consideran que los individuos son libres de definir la dignidad humana como les parezca.

Considero que los dos últimos argumentos podrían ser reducidos al segundo, pues en realidad en ellos se tratan aspectos que se tienen en cuenta para fundamentar el derecho a ejercer la libertad. De manera que en el segundo aspecto se podrían hacer dos consideraciones importantes, el diferenciar la libertad como facultad ontológica del ejercicio de la libertad. El primer aspecto queda enmarcado en el argumento dos, mientras que el segundo aspecto tendría que ver con la relación entre éste y el tercero y cuarto argumento, porque el ejercicio de la libertad puede fundarse en un criterio hedonista o talmente subjetivista y no en un criterio objetivo.

Al tomar la naturaleza del ser humano como base de la dignidad, podría afirmar que la dignidad por definición todos la tienen, no es enajenable, de ahí que nadie bajo ninguna circunstancia puede quitarle la dignidad a un ser humano y es cualitativa y por lo tanto, no admite distintos niveles, es la misma para todos.

Esta dignidad se diferencia de la dignidad puramente ontológica de las personas en que tiene opuestos: constituye el opuesto radical de la “indignidad y maldad morales”, de la malicia de un asesino que pierde cualquier dignidad moral a través de sus acciones.

#### **4) DON GRATUITO**

Finalmente, la cuarta fuente o raíz de la dignidad humana es el hecho de ser una dignidad gratuitamente concedida. Es decir, la dignidad también no depende de la persona humana como tal, ni de su ser sustancia como persona, ni de su consciencia, ni de un buen uso de su intelecto y de su libertad. Por el contrario, esta dimensión de la dignidad humana procede de dones que van más allá de cualquier cosa meramente situada dentro de la persona o de sus actos intelectuales o

morales, y es una dignidad que ni tiene cada persona, ni cada persona que tiene una dignidad surgida de las fuentes previamente expuestas tiene por qué poseer necesariamente con el mismo grado. Bárbara Andrade retoma en su aporte el sentido de la dignidad como regalo, mismo que revisaremos más adelante (Andrade. 2005).

Con respecto a estos dones existen desigualdades fundamentales por las que un reconocimiento fraternal del valor de cada persona parece enfrentarse a la reclamación a favor de una igualdad total, es decir, los seres humanos no somos iguales.

Los dones que dotan a todos los seres humanos o a algunos de una “dignidad gratuitamente concedida” pueden ser naturales, inmanentes en las personas, tales como la belleza, la inteligencia, la genialidad o el encanto, la fuerza de carácter, etcétera.

También los roles y las funciones sociales pueden conferir a la persona nuevas dimensiones de la dignidad, que tienen como resultado nuevos derechos dentro de la sociedad. Por ejemplo, la restitución al trabajo por parte de la autoridad laboral de una persona despedida injustamente, puede dar lugar en ese hombre o mujer, a una nueva dignidad.

Los dones de los que deriva esa nueva dignidad también pueden ser dones recibidos a través de relaciones con otras personas. La noción de “*être apprivoisé*” mostrada por Saint-Exupéry en *Le Petit Prince* se refiere a la singularidad que reciben una rosa o un animal en virtud de ser amados por las personas (Saint-Exupéry. 1943). Simbólicamente, esto representa similares valores de singularidad recibidos por los seres humanos al convertirse en objeto del amor de otras personas. Esta singularidad personal antecede y motiva al amor humano, pero, por ser amado, la singularidad presenta una nueva dimensión. A esta fuente de dignidad pertenece también el valor del individuo a través de ser el objeto del amor interhumano, el valor de una persona como miembro de una comunidad, así como la aceptación social de un niño a través de sus padres o a través de la sociedad.

La dignidad humana que procede de dones que van más allá de la naturaleza racional inmanente de las personas también se puede referir a una dimensión religioso – teológica y simultáneamente ontológica de dichos dones, la fuente más elevada de esta dignidad, dones tales como la “dignidad de la persona amada y redimida por Dios”, según el cristianismo, dotada de la gracia santificadora, etcétera (Ruiz De La Peña. 1988: 153-211).

Gabriel Marcel considera que la base de la dignidad humana se encuentra en el don de una paternidad común, que también podrían aceptar aquellos no creyentes en un Dios que



defienden de manera inconsciente la dignidad humana con una fe más profunda que sus verdaderas creencias y opiniones ateas. Marcel cree que solo una referencia así a un padre común hace inteligible el sentimiento de hermandad que también experimentan los ateos respecto a otros hombres. Así la dignidad humana última presupone la relación entre quien porta dignidad humana y un “tú” (Marcel. 1963).

En aspectos específicamente religiosos, esta fuente de la dignidad humana incorpora una nueva dimensión a la dignidad humana que es el resultado de dones otorgados al ser humano por la propia divinidad.

Una segunda conclusión que puedo establecer en este momento de la investigación que voy presentando, es que la dignidad humana tiene como raíces o fuentes, una de orden ontológico, una segunda la racionalidad y la consciencia intelectual del ser humano, una tercera que es la realización personal en la sociedad y finalmente un regalo que recibe el ser humano a manera de don, por el simple hecho de existir y ser un ser humano.

## **C) LOS MODELOS SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA**

En este momento, es preciso considerar los Modelos sobre la dignidad Humano que están implícitos en lo que he presentado a lo largo de esta investigación. Estos modelos son:

- 1) El Modelo Tradicional Clásico de la Antigüedad
- 2) El Modelo de la Dignitas Hominis
- 3) El Modelo de la Dignidad y el Derecho Natural
- 4) El Modelo Kantiano
- 5) El Modelo Contemporáneo

Los modelos que presento no implican una reconstrucción y no pretendo abarcar sus propias complicaciones y complejidades de cada época en función a cada uno de los modelos. La aproximación que realizo será en retrospectiva a lo que ya mencioné hasta este punto en mi trabajo de investigación. Es un intento que hago de detectar la continuidad y la herencia entre

cada uno de los modelos. Los primeros cuatro modelos configuran lo que sería en estricto sentido el Paradigma Tradicional de la Dignidad Humana. También aclaro en este punto, que no necesariamente se tiene una separación entre un modelo y otro, y tampoco hay una sucesión a manera de progreso lineal entre cada uno. Un modelo puede reconstruir algunos rasgos de los modelos anteriores e incluso estar en contradicción con algunas características de otros paradigmas. Lo común en todos, es la forma en que se concibe un ideal de la naturaleza humana, a partir del cual el ser humano debe adecuar su conducta para asumir, legitimar y sostener un rango moral, político, social, etc.

## 1) EL MODELO TRADICIONAL CLÁSICO DE LA ANTIGÜEDAD

El Modelo Tradicional Clásico de la Antigüedad se sitúa en el pensamiento griego y latino. Se insistió en el carácter único del ser humano, diferenciando de forma particular la naturaleza humana de otras naturalezas. Consideran un origen divino y superior del ser humano con respecto al resto de la naturaleza.

Se identifican características propias de la naturaleza humana y una forma adecuada y correcta de utilizar dichas características con la finalidad de desarrollar ideales morales, virtudes de tipo socio-político (como pueden ser la bondad, la prudencia, la benevolencia, etc.). Platón nos dice que el ser humano tiene una fuerza intrínseca que estimula sus facultades y ejerce sus más altas capacidades. En el alma existen el poder de aprender y el órgano correcto para lograr eso (Platón. *República*. 518c). Se busca asemejarse a lo divino, que se encuentra ya en la propia naturaleza humana. Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino. (Platón. *Timeo*. 90a).

Tenemos por lo tanto una celebración de la naturaleza humana debido a que tiene un origen divino. La dignidad se construye en dos etapas: se celebra una dignidad que es propia de la naturaleza humana y después el ser humano debe actualizar y desarrollar esa dignidad al cumplir con sus funciones dentro de la sociedad. Aristóteles subraya la racionalidad del ser humano como una expresión de su origen divino (Aristóteles. *Acercas del Alma*. 408b 15). Y a diferencia de los animales no racionales, el ser humano está dotado de una capacidad de lenguaje, del sentido moral

sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto, y es definido como un animal político (Aristóteles. *Política*. Libro I. 1253a).

Platón y Aristóteles remarcan las características particulares del ser humano, pero no concluyen en sus respectivas concepciones antropológicas en el valor inherente del ser humano sujeto de dignidad, en el sentido de que dicho valor sea universalmente válido para todo individuo del género humano. Por el contrario se legitima y consolida la ciudadanía excluyente y exclusiva al legitimar la esclavitud.

En Roma, dentro del estoicismo tardío tenemos a Cicerón, quien contribuye a consolidar este modelo clásico. En primer lugar, pues explícitamente señala la *excellentia et dignitas* de todos los seres humanos ya que tienen una misma naturaleza racional (Cicerón. *Los deberes*. I 105). Y los conceptos de “*dignitas*” y de “*dignatio*” emergen en el vocabulario político de la Roma clásica para definir los cargos públicos de los políticos y al mismo tiempo definen las cualidades personales para desempeñar esas funciones.

Cicerón considera como rasgos específicos y virtudes que debe desarrollar el individuo para dichos cargos y sus funciones, son la racionalidad, la inteligencia, la memoria, la consciencia, la capacidad de previsión. Así actualiza la naturaleza única y divina del ser humano (Cicerón. *Las Leyes*. I 22). La educación correcta y adecuada (“*humanitas*”), debe permitir aprender y desarrollar estas cualidades humanas y otras virtudes socio-políticas.

El modelo clásico de dignidad supone en un primer momento y dentro del cosmos el reconocimiento de cierta elevación y superioridad de la naturaleza humana, misma que el ser humano en un segundo momento deberá actualizar. Al referirse a una posición de superioridad, se utiliza el término dignidad para describirlo, y se concibe esta dignidad como un valor (Cicerón. *Los Deberes*. I 73). La elevación y la superioridad del ser humano hace referencia a la dignidad entendida como una distinción social, discriminando a algunos sujetos de otros.

## 2) EL MODELO DE LA DIGNITAS HOMINIS

El segundo modelo, el Modelo de la Dignitas Hominis es el que se desarrolla a lo largo de la Edad Media, y con mayor énfasis en el Renacimiento. Tomás de Aquino aporta importantes ideas para el desarrollo de este modelo. El modelo comienza con la defensa de una existencia

humana mundana en contraposición con la legitimación de una vida sometida a la religión. La dignitas hominis emerge para defender y celebrar la excelencia y grandeza de los seres humanos. Es una visión contraria a la visión pesimista de la existencia humana considerada como “*miseria hominis*”, los llamados “*Contemptu Mundi*” escritos por autores cristianos místicos y eclesiásticos que hablan sobre el desprecio del mundo.

El humanismo desarrolló una perspectiva opuesta a esta postura. Respondiendo en el campo espiritual a la visión pesimista del ser humano. Se presenta un concepto de dignitas hominis a partir de una definición del ser humano como un “*magnum miraculum*” (un gran milagro), que contiene en su naturaleza todas las leyes y principios del universo. Pico della Mirandola se destaca con su obra, considerando que el ser humano no tiene una naturaleza determinada, sino por el contrario, debido a su inteligencia y libertad innatas que Dios le ha otorgado, tiene la capacidad de determinar por sí mismo su destino y su propia naturaleza individual. El ser humano es un modelador y un escultor de sí mismo (Pico Della Mirandola. 2006).

La dignidad de la persona se deriva de la capacidad del hombre para accionar sus cualidades humanas más altas, como la inteligencia, la razón, la bondad, la moralidad; para ser fiel al amor y a la confianza otorgadas por Dios. La libertad inicial del ser humano consiste en la posibilidad ontológica de elegir su naturaleza buscando asemejarse a Dios.

Este concepto de dignidad es una elevación ontológica que el ser humano debe alcanzar, realizando y actualizando su propia naturaleza humana. Es una conquista dentro del ámbito moral.

### **3) EL MODELO DE LA DIGNIDAD Y EL DERECHO NATURAL**

El Modelo de la Dignidad y del Derecho Natural señala que todo el derecho natural consiste en el valor de la libertad, que forma parte natural y esencial del hombre como un ser moral (Recasens. 2001: 434). Se expresa la idea de dignidad del hombre como ser éticamente libre.

Los seres humanos nacen con esta libertad, es una facultad interna que les permite hacer o no hacer lo que consideran oportuno. La vida humana es un “hermoso orden” en la medida en que cada ser humano es capaz de orientar su conducta hacia el desarrollo y la protección de sus

propios intereses. Dios otorgó al hombre una libertad extraordinaria que debe ser regulada por leyes morales de la conciencia individual. Por ello la dignidad es un valor inherente al ser humano.

La naturaleza humana es la misma en todos los seres humanos, y no podría haber sociedad entre ellos, si no se apreciase al menos como teniendo una naturaleza común. Por lo que por Derecho Natural: cada uno debe considerar y tratar a los demás como siéndole naturalmente iguales (Pufendorf. 1987: 195).

La igualdad no deriva de una naturaleza humana, más bien deriva de las obligaciones del derecho natural. La obligación moral de las personas implica tratarse como iguales porque el derecho natural exige el mantenimiento y el desarrollo de la sociabilidad entre los seres humanos. Por lo que la única dignidad será la capacidad del ser humano a sentirse obligado por la ley natural. Esta visión será similar en Kant en su concepción de dignidad humana.

#### **4) EL MODELO KANTIANO**

El cuarto modelo, el Modelo Kantiano de Dignidad, señala que en el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente. Pero lo que se encuentra por encima de todo precio, no admite nada equivalente, y eso es dignidad. Aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo, eso no tiene valor relativo o precio, más bien tiene un valor interno, y esto es la dignidad (Kant. 1996: 200-201). Esta idea de dignidad parece mantener la categoría de superioridad y elevación que señalan los modelos anteriores. Lo que tiene dignidad es la condición para que algo sea un fin en sí mismo. Y la moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo. La moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad (Kant. 1996: 201).

La ley moral representa esta condición que tiene una dignidad, un valor interno. Es también la medida en la que la humanidad puede comportarse de acuerdo con esta ley moral. La dignidad se deriva de una capacidad o predisposición de la humanidad y no de la humanidad en sí. Kant considera a la dignidad como valor interno y hace que el ser humano dependa de una conducta para obtener este valor. Es interno porque el hombre posee una cualidad que debe

actualizar y desarrollar en su personalidad. Esa cualidad es su predisposición para la moralidad que lo convierte en un ser libre.

Cuando Kant define su imperativo categórico como *«obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin, nunca meramente como medio»* (Kant. 1996: 189). Este respeto no surge del valor inherente y a priori del ser humano. Por lo que la dignidad no es el motivo por el cual uno debe de respetar a los demás, Solo indica lo que el ser humano debe respetar en el otro, su cualidad moral. Este imperativo es un deber hacia la persona y no genera ningún tipo de derechos, sólo deberes en el orden moral. Por lo que puedo decir que Kant no utiliza el concepto de dignidad para otorgar al ser humano derechos de algún tipo. Esta dignidad no es inherente al ser humano, más bien depende de la conducta moral del ser humano. Por lo que la verdadera dignidad del ser humano debe expresarse en su capacidad para obedecer la ley moral.

## 5) EL MODELO CONTEMPORÁNEO

La construcción del Modelo Contemporáneo de Dignidad Humana, el quinto modelo, establece una conexión con los derechos humanos. La idea de dignidad humana se define de dos maneras complementarias: como un valor que todos los seres humanos tienen y como el fundamento de los derechos fundamentales del ser humano. Es un valor inherente y absoluto al ser humano. Y los derechos humanos tienen su razón de ser y justificación en la protección y el desarrollo de la dignidad humana. Este paradigma atribuye un valor intrínseco a la persona, que no depende de ningún tipo de conducta para ser adquirido, ya que es intrínseco.

Peces-Barba nos dice que la dignidad humana es el *«fundamento de la ética pública de la modernidad, como un prius de los valores políticos y jurídicos y de los principios que derivan de esos valores»* (Peces-Barba. 2003: 12). Por lo que los valores de libertad, igualdad, seguridad y solidaridad tienen como fin último la protección y el desarrollo de la dignidad humana. La dignidad es la referencia axiológica básica de los derechos, la dimensión moral que les da sentido. Predicar la humanidad de un sujeto implica en sí mismo, predicar su dignidad. Adscribirle dignidad al ser humano es algo como colocarle una etiqueta de valor no negociable, no sujeto a ser eliminado, inviolable e irrenunciable, que prohíbe todo intento de auto o de hétero deshumanización (Garzón. 2006:

260). Así se confiere al ser humano un estatus moral privilegiado. Tiene como fin regir el comportamiento humano interhumano. Hay una dimensión social de la dignidad humana.

En este concepto contemporáneo de dignidad humana se considera como un valor inherente a todos los seres humanos, igual dignidad, que justifica la consolidación y desarrollo de los derechos humanos. En el siguiente apartado de este trabajo de investigación haré un breve repaso sobre la expresión jurídica de la dignidad humana.

Lo relevante del Modelo Contemporáneo de la Dignidad Humana es que contempla cuestiones de justicia, de derechos que los modelos anteriores no lo hacían

La pretensión en indicar en este momento estos modelos de la dignidad humana es para ubicar de una forma esquemática los elementos presentados hasta este momento en este estudio sobre la dignidad del ser humano. Una tercera conclusión en este momento de esfuerzo de investigación es la de rescatar algunos elementos importantes como es el hecho de que los individuos tenían que conquistar y preservar la dignidad; las premisas de superioridad y grandeza de la naturaleza humana; la consideración de la dignidad como un valor intrínseco y absoluto de los seres humanos que fundamenta derechos iguales de todos frente al poder público. Estos elementos y otros más los retomaré más adelante para la presentación de la aproximación del concepto de dignidad humana en el siglo XXI.

## D) EXPRESIÓN JURÍDICA DE LA DIGNIDAD

En los sistemas jurídicos modernos, el concepto de dignidad humana ha adquirido una fuerza vinculante ya que ninguna manera contradice la pluriformidad de los diferentes sistemas sociales con una conceptualización basada en el contenido. La dignidad humana es considerada un principio ético-jurídico que considera el igual valor que tiene todo ser humano y que lo hace ser merecedor de un respeto sin condiciones, *«es un hecho que en nuestro tiempo actúa una conciencia colectiva que percibe que la subjetividad humana no puede ser cosificada, porque ser sujetos lleva consigo una identidad que no admite equivalentes funcionales»* (D'Agostino. 2002)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Citado por (Aparisi. 2013: 206-207. Cita 31).

En todas las Declaraciones de Derechos Humanos, a partir de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 hasta el día de hoy, se sitúa a la dignidad humana en un lugar prioritario.

Algunos antecedentes principales para definir completamente la dignidad humana garantizada por el derecho son: la Carta Magna del Rey Juan “sin tierra” de Inglaterra del 15 de junio de 1215 (Pacheco. 2000: 39-49), que se considera el documento fundamental de las libertades inglesas. Está compuesta por 63 artículos, afirma el principio del “*habeas corpus*” que prohíbe cualquier arresto arbitrario por parte del Rey.

Siguen las Declaraciones de 1776-1789, proclamadas por Virginia, Maryland, Carolina del Norte y Vermont, las cuales reclaman el derecho natural de todos los hombres a la libertad y a la búsqueda de la felicidad (Jellinek. 2000).

La Declaración francesa de los Derechos del Hombre y de los Ciudadanos de 1789 (Déclaration. 1789), que sanciona la titularidad de los derechos del ciudadano en cuanto hombre y define los derechos específicos que se refieren a la libertad personal, de culto, de reunión, de asociación y de domicilio.

La Declaración Universal de los derechos del hombre, de las Naciones Unidas en 1948 (ONU. 1948), está concebida sobre la base de las cuatro libertades que lanzó Roosevelt en 1941: de palabra, de pensamiento, de religión y de necesidad. Todos los Estados deben respetar los derechos de la persona. La Convención de Ginebra de 1949 sobre los derechos del prisionero de guerra afirma que éstos deben ser protegidos contra actos de violencia y de intimidación (Henkin. 1999).

La Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea aprobada en Niza el 7 de diciembre de 2000 sanciona la paridad de los derechos de los ciudadanos europeos y se pone como la garantía de los valores comunes de Europa, sustentado por el Tratado constitucional de 2004 (Bohórquez & Aguirre. 2009).

A continuación presento algunos documentos del Derecho Internacional y nacional de algunos países, vigentes al día de hoy, donde se presenta a la dignidad humana en un lugar preponderante.

En particular, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre afirma en su preámbulo: «*el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos, iguales e inalienables, constituye el fundamento de la libertad, de la justicia, de la paz del mundo*»; y



el artículo número 1 afirma: *«todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y de conciencia y deben actuar unos hacia los otros en espíritu de fraternidad»*. (ONU. 1948).

Estos principios son retomados por muchas Convenciones Internacionales en las Cartas Constitucionales de los Países. Así por ejemplo, la Constitución italiana afirma en su artículo número 2 *«La República reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, tanto como individuo, como en el seno de las formaciones sociales en las que desarrolla su personalidad, y exige el cumplimiento de los deberes ineludibles de solidaridad política, económica y social»*, y en el artículo número 4, que *«Todos los ciudadanos tienen la misma dignidad social y son iguales ante la ley, sin distinción por razones de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas ni circunstancias personales y sociales. Corresponde a la República suprimir los obstáculos de orden económico y social que, limitando de hecho la libertad y la igualdad entre los ciudadanos, impiden el pleno desarrollo de la persona humana y la participación efectiva de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del País»* (Constituzione. 2018). La Constitución Italiana considera a la dignidad humana como un principio fundamental. Lo mismo sucede con los derechos del hombre. Ya que los artículos número 2 y 4 se encuentra en la primera sección de dicha constitución titulada Principios Fundamentales.

La Ley Fundamental de la República Federal de Alemania en su artículo número 1 establece: *«La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público»* (Ley Fundamental. 2019). Para la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania la dignidad humana es considerada un derecho fundamental. Al encontrarse este artículo número 1 en el primer apartado de dicha Ley, denominado Derechos Fundamentales.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo número 1, párrafo 5, indica: *«Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas»* este párrafo fue reformado el 10 de junio de 2011. Y en el artículo número 4, señala: *«El varón y la mujer son iguales ante la ley...»* párrafo reformado el 6 de junio de 2019 (CPEUM. 2020).

Estos dos artículos se encuentran en el Capítulo I del Título I de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos denominado de los Derechos Humanos y sus Garantías. Descubro que la dignidad humana como se encuentra citada en el párrafo 5 del artículo número 1, es una Garantía a diferencia de que tanto la Declaración Universal de los Derechos del Hombre

y en la Constitución Italiana es un Principio Fundamental, y por su parte en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania es un Derecho Fundamental.

Una garantía está íntimamente ligada a un derecho humano, ya que las garantías se otorgan para proteger los derechos humanos, por lo que entonces una garantía está constituida por todas las obligaciones, requisitos y restricciones previstas en las constituciones nacionales o leyes fundamentales y tratados internacionales con la finalidad de proteger los derechos humanos de los que goza toda persona en un país (Regalado. 2017).

En nuestro país, una garantía implica el respeto y la satisfacción de los derechos humanos contemplados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los tratados internacionales de los que México sea parte, por lo que las garantías pertenecen a los individuos, a los gobernados.

Los Derechos, por lo tanto, son las regulaciones jurídicas de las libertades del hombre. Los derechos conforman la esencia jurídica de la libertad, mientras que las garantías son instrumentos jurídicos establecidos para hacer efectivos los derechos del hombre. Las garantías no son otra cosa que las técnicas previstas por el ordenamiento para reducir la distancia estructural entre normativa y efectividad, posibilitando la máxima eficacia de los derechos fundamentales en coherencia con su estipulación constitucional (Calvinho. 2013).

Mientras que en lo que se refiere a los principios, ya que estos establecen una determinada situación que el orden jurídico debe alcanzar, se trata de situaciones que el orden jurídico debe satisfacer siempre y no solo en determinados momentos o acciones, o cuando interviene un individuo o sujeto en particular, por lo que tales principios no son susceptibles de ser suspendidos o restringidos como así ocurre con las garantías (Regalado. 2017).

Los Principios son los fundamentos, el basamento donde se funda el derecho de una nación, de los gobernantes y los gobernados. Por su parte los Derechos son las libertades que el ser humano tiene, pero bajo una regulación jurídica. Y las Garantías son el medio que se cuenta para defender jurídicamente los Derechos.

La dignidad humana como principio ha sido retomada por el Consejo de Europa con el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de la Dignidad del Ser Humano con respeto a las aplicaciones de la Biología y de la Medicina, firmado en Oviedo el 4 de abril de 1997 y que entró en vigor el 1 de diciembre de 1999, conocida también como Convenio sobre Biomedicina. Define como propia finalidad en su artículo número 1 *«Las partes en el presente*

*Convenio protegerán al ser humano en su dignidad y su identidad, garantizarán, a toda persona, sin discriminación alguna, el respeto a su integridad y sus demás derechos y libertades fundamentales con respeto a las aplicaciones de la biología y de la medicina»* (Convenio Biomedicina. 1997). Impone además, en su artículo número 2, el considerar el bien del ser humano que prevalece frente al exclusivo interés de la sociedad y de la ciencia.

La Convención sobre Biomedicina se anexó un protocolo, que se refiere a la prohibición de la clonación: que no debe practicarse porque según la propia Convención, la creación de seres humanos genéticamente idénticos constituye una instrumentación del ser humano contrario a la dignidad humana y constituye un uso impropio de la biología y de la medicina.

En la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre, adoptada por la UNESCO en 1997, y después por la Asamblea General de las Naciones Unidas tiene un puesto central la expresión dignidad humana, en su artículo número 1 declara: *«El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad»*. El artículo número 2 en sus párrafos (a) y (b) respectivamente indican: *«(a) Cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas. (b) Esta dignidad impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete el carácter único de cada uno y su diversidad»* (Declaración Universal Genoma. 1997).

El artículo I-2 del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa de 2004 afirma que *«La Unión se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos valores son comunes a los Estados miembros en una sociedad caracterizada por el pluralismo, la no discriminación, la tolerancia, la justicia, la solidaridad y la igualdad entre mujeres y hombres»* (Constitución Europea. 2004). Considera a la dignidad humana como un valor. Aunque no señala el tipo de valor, se puede entender que se refiere a uno de los valores más altos de la Comunidad Europea, señalado junto con la libertad, la democracia, la igualdad, el Estado de Derecho y el respeto a los derechos humanos.

Es claro que en ninguno de los documentos que he citado se esclarece la concepción de dignidad a la que se adhieren, pero se infiere de su lectura que la misma se estructura en base a dos valores fundamentales: el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos y su libertad.

Lo importante hasta este punto sobre la expresión jurídica de la dignidad del ser humano, es que la tutela exige que se consideren contrarias a tal dignidad las acciones que tienden a reducir y subordinar este principio, garantía o derecho, a la persecución de otros bienes, en particular de orden material como pueden ser la comercialización del cuerpo humano

Estas afirmaciones reconocidas y ratificadas por la inmensa mayoría de los países, constituyen el horizonte ético y jurídico de la humanidad contemporánea. Ponen como principios indiscutibles e inter conexos entre ellos la dignidad de cada uno de los miembros de la comunidad humana.

La referencia a la razón y a los derechos inalienables, y también a la dimensión política de la dignidad del ser humano, cuyo reconocimiento condiciona la libertad, la justicia y la paz y conduce a cada una de las personas a actuar fraternalmente, garantizan al menos en lo jurídico a la dignidad de la persona humana en sí mismo.

Se puede decir que la dignidad humana adquiere sentido en una relación y también suscita un cierto tipo de relación que se caracteriza por una relación de respeto. Es así que provoca en los hombres y suscita un gesto o palabra que reconozca una calidad sublime de dignidad en los otros seres humanos, que también lo exigen.

Puede estar comprendida sólo en un juego de relaciones. Significaría que no se comprende su misma naturaleza que se ve en ello sólo una calidad inherente a un individuo, de la cual sólo gozaría él, un atributo que lo caracterizaría como propio.

En otras palabras: el sentido de la dignidad de los unos, suscita en los otros el sentido de la propia dignidad. También existe allí una especie de incondicionalidad en la dignidad que abre un espacio humano en cada uno en el que cada uno es llevado a considerar al otro e indisolublemente a considerarse a sí mismo como obligado a una actitud irreductible a la simple utilidad (Valadier. 2003: 409).

Esbozo una conclusión en este apartado, donde puedo señalar que la dignidad humana forma parte (ya sea de forma implícita o explícita, como principio, derecho, garantía o inclusive valor), de la noción misma del Derecho, y su ausencia privaría al Derecho de ser la directiva de los actos de la persona humana en la comunidad política, para la realización de las personas en comunidad para alcanzar su bien común.

### III. LA DIGNIDAD HUMANA.

## UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO EN EL SIGLO XXI

Parafraseando el título de uno de las obras de Nietzsche, ¡Ecce Homo! (Nietzsche. 1962b), como el ser humano débil, abatido por ideales inacabados, oprimido, arañando su propia vida, buscando poder respirar un poco. Es el replanteamiento de lo que la tragedia humana significa desde un horizonte de la finitud. ¡Ahí está el hombre! Obsesionado por una absurda tarea de liberarse, buscando respirar aire de su propio ser. Asfixiado por él mismo bajo el dolor, la extrañeza, la decepción. Sobre el ser humano no necesitamos mucho más que su presencia física como otro hombre para ver en su voz, en sus cicatrices, en sus procesos de sueño y vigilia, en su alimentación, en sus pasiones carnales o en su procuración del ejercicio para desentrañar el primer sentido de lo que esa vida es en sí misma.

La noción de persona que pretendo establecer para el contenido y fundamento del concepto de la dignidad humana en el siglo XXI surge en función de caracteres que hacen de cada hombre, varón o mujer, una realidad última entre las que le rodean, algo que —en el decir de Kant— es fin y no sólo medio. Por el contrario, para Nietzsche el hombre no es fin. Es, por una parte, un medio de realización de la vida, posteriormente tematizada como Voluntad de Poder; por otro lado, la conciencia y el carácter relacional específicos de la persona no componen lo más básico, lo más importante, lo último. Su intimidad más profunda, por decirlo de modo paradójico, procede de algo externo a él mismo. No valora la capacidad de alcanzar lo universal, no es posible describir a las personas conforme a una regla común, y por lo tanto, se esfuma un concepto como el de persona, que pretende unificar a todos los hombres, reconociéndoles una dignidad absoluta.

¿Por qué he iniciado esta sección citando a Nietzsche? Por el influjo de su pensamiento a lo largo del siglo XX y en el primer cuarto del siglo XXI. El ser humano es un campo de batalla de fuerzas, pulsiones inconscientes, que llevan a la persona e incluso a la sociedad, a un malestar y a una existencia alienada. Freud usó la expresión “malestar en la cultura”, cuando se refirió a la relación que mantiene el sujeto con lo social y con su época (Freud. 2016).

La exaltación nietzscheana de las fuerzas irracionales de la existencia, y el nihilismo, influyen negativamente en la concepción de la dignidad humana a lo largo del siglo XX y del siglo XXI propiciando posturas contrarias y violatorias de dicha dignidad. Inicia su ensayo sobre el Estado Griego con la descalificación de los conceptos de “dignidad del hombre” y “dignidad del trabajo”, que no son para él más que velos con los que se trata de ocultar la realidad del carácter del esclavo, del trabajador (Nietzsche. 2011: 531).

## A) EL SER HUMANO. LA PERSONA

Hago una aclaración pertinente e importante, utilizaré las expresiones “hombre”, “ser humano”, “persona”, “persona humana”, para los fines de este trabajo como sinónimos. Aunque en muchos estudios el término hombre es usado en el campo de la antropología y persona en el campo de la ética. Hombre, es el ser concreto, existente y actuante en el mundo. Hombre como persona, es la integridad de ese mismo hombre pero considerando su aspecto espiritual. Sin embargo, no complicaré esta investigación y como ya lo señalé, serán considerados como sinónimos.

Presento una postura sobre qué es la persona humana, pues teniendo ese fundamento, es posible comprender a mayor profundidad los contenidos y sobre todo el fundamento de la dignidad humana en cuanto concepto aproximado en el siglo XXI.

En la antigüedad clásica hombre y sujeto se fundían en un solo y mismo concepto: el “*substratum*” (sustancia), lo que subyace bajo los accidentes sustentando la existencia de estos. Esta sustancia no existe sola, está remitida a la totalidad porque forma parte de una sociedad donde hay otras sustancias. Llegado el medioevo la sustancia racional es, además de esencia y naturaleza, participación por analogía de un ser superior: Dios. En esta analogía se explica el fundamento de la existencia humana: el ser superior da origen y fuerza al sujeto.

En la modernidad los papeles se invierten, el sujeto no se encuentra supeditado a Dios sino que se asume como el fundamento de todo lo tocante a su mundo y a su verdad porque las cosas alcanzan objetividad a partir de él. Crea y diseña la ciencia como único criterio de verdad dirigida por la razón instrumental que disuelve los enigmas del mundo y que lo encamina hacia

el progreso. Se constituye así el sujeto consciente, poseedor de los ideales de la Revolución Francesa: Igualdad, Fraternidad y Libertad.

Hasta ese momento el sujeto moderno se distingue del objeto de conocimiento y transformación: el mundo exterior. Para el ser humano la certeza es aquello que se le aparece, el “fenómeno” diría Kant (Kant. 2007: 28-29); pero en el juego entre sujeto y objeto puede darse el error, por eso se busca una unidad de todo lo real. Esa unidad teórica se va a lograr en la medida en que el sujeto no sea humano, aparece entonces el Espíritu Absoluto Hegeliano (Hegel 1966: 263, 326, 419, 443). El espíritu absoluto es el espíritu consciente que se tiene por objeto a sí mismo en el sentido de que se reconoce que todo objeto posible sólo es él mismo. El espíritu absoluto es sujeto, es el momento del auto conocimiento de la totalidad de lo Absoluto.

Hegel define al hombre como auto conciencia. El ser donde la idea o el absoluto se hace consciente de sí mismo. El verdadero ser del hombre está en su obrar (Hegel. 1966: 192, 202).

Hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI, sucede la pérdida del sujeto (Mèlich. 2001). Época que se desenvuelve en la retirada del humanismo, en la crisis de la historia como vivencia cotidiana que atañe a un individuo; la crisis de lo social porque resulta que se vive de manera individual, como un simple nudo sofisticado en medio del movimiento general del universo.

En palabras de los pensadores actuales, es momento de salvar al hombre de la masificación de la humanidad, ver el “rostro” al que se refiere Lévinas (2000), caminar al lado de las múltiples representaciones que pretenden ocupar su lugar como centro de lo real.

La manera de ser hombre hoy, sin dejarnos llevar por la “cosificación”, por el “individualismo” o por el “estado de masa compuesta” (Lyotard, 1986:29), es traer de vuelta al hombre que vive en un tiempo y circunstancia determinada, -por tanto histórico- y no quedarnos con el hombre “desmemoriado” que no valora su legado, básicamente porque no valora a aquellos que conviven en su mismo contexto.

La crisis del estatuto ontológico del hombre (forma de ser) puede ser reseñada históricamente desde Hegel con su Absoluto que se proponía como eje de lo real, utilizando al hombre como escalón para llegar a concretarse. Así el hombre semejaba una partícula volatizada, desprendida del suelo y lanzada hacia el infinito. La Razón emancipadora que Hegel deseaba no es la del sujeto, sino la del Espíritu Absoluto porque el hombre no tiene la fuerza para sostener sobre sus hombros el pesado universo. Desde aquí inicia la pérdida del sujeto, y en los años

siguientes el temor a un totalitarismo filosófico va a impedir que los autores postulen un puesto de superioridad para el género humano.

Nietzsche propondrá el “Super-hombre” –o mejor dicho, el “*Ultra-hombre*”, como menciona Vattimo - como el ideal antropológico (Vattimo. 1998), este ser que se inunda de lo dionisiaco, del placer, porque «...no tiene necesidad de realizar aquel ideal de la conciliación que al hombre de la tradición metafísica le ha parecido siempre la única meta digna de ser buscada» (Nietzsche.1962b: 19). No necesita ocuparse del fundamento, puede desatenderse de él; su meta es el compromiso con su propia existencia, ya no le debe nada al *Grund* porque éste fue desechado. Sólo queda el Súper-hombre frente a sí mismo... o el *sujeto débil* de Vattimo (Vattimo. 1991b).

Dios ha muerto: «*Ese Dios ha sido vuestro mayor peligro, hombres superiores. Desde que yace en su tumba, habéis resucitado*» (Nietzsche, 1962a: § 2: 218). Se desenmascara la conciencia metafísica de las formas falsas, consoladoras, encubridoras, que ligan al sujeto con un fundamento absoluto.

Pero el hombre no ha quedado demasiado bien. Tal afirmación significa que el sentido de la existencia se obtuvo a un precio muy alto. Ya no hay ataduras respecto de un “Ser Fundamento” que defina la esencia humana y responda a la necesidad de seguridad propia de la concepción antropológica occidental; pero tampoco hay derroteros para continuar el camino hacia nuevos horizontes.

El hombre de hoy es acosado por imágenes, por la sociedad, por la cultura, sin ascender a la idea como representación mental. Esto fragmenta su vida, no pone atención a nada, pues todo pareciera interesarle con igual magnitud. Por eso no discierne lo importante de lo vano, lo humano de lo no humano.

Los genocidios (Auschwitz es el ejemplo per-se) son para él la muestra clara de la decadente condición humana, que traicionando el ideal del panlogismo “todo lo real es racional, y todo lo racional es real”, mostró la falta de eficiencia de la razón moderna para cuidar del hombre. En pro del avance técnico sacrificó a quien debieran beneficiar dichos avances.

En nombre del progreso a partir de la modernidad se empeña en convertir al sujeto en un binomio indisoluble: Producir – consumir. Esa era la tendencia. Marx pudo vislumbrar y denunciar lo que ocurriría con el hombre: Mutaría su ser para alienarse en el sistema de producción o consumo; la técnica supliría al sujeto desplazándolo como centro de lo real para llevarlo hasta la deshumanización total; la guerra del todo contra el todo, del sujeto en contra de sí mismo, del sujeto en contra de sus congéneres.



Además, la sociedad post industrial da lugar al nacimiento de nuevas formas de racionalidad para acceder al mundo; la Razón que todo lo explica es suprimida por la razón técnica, la “razón” de la fruición corporal (Mardones. 1988: 60) o deleite, sin más pretensiones que estar disponible a los propios deseos, donde lo real es lo fenomenal (aquello que se presenta a los sentidos).

El sujeto entra en crisis porque se pone en duda la veracidad de su existencia y de su ser. No somos los que queremos ser porque hay un paradigma que presentan los medios de comunicación, un modelo que no corresponde al hombre porque no es el resultado de un proceso individual. Es, en suma, una forma de ser humano que no pertenece a nadie.

El individuo se fragmenta, no se integra. Somos un poco eso que aspiramos pero no de manera plena porque nos está cerrado el camino de producción, estamos sólo recibiendo aquello a lo que nos permiten los medios tener acceso. El individuo se sumerge en una sociedad que controla el comportamiento de sus miembros mediante la imposición de la vigilancia (Foucault. 2002).

Desde la convivencia en una aldea global hay que regresar al hombre que busca una identidad de género, buscar “estar juntos y comunicados”, porque ahora nos encontramos en un mundo diferente, producto del desarrollo de la ciencia y de la técnica. Es en este espacio donde nos ha tocado vivir. Entonces no sólo hay que estar, sino tenemos que ser desde esta visión específica de mundo: puede haber tiempos mejores, pero éste es el que nos ha tocado vivir.

Ahora bien, ser seres humanos significa pertenecer a un género con características particulares: son sociales, su existencia transcurre junto a otros hombres; son históricos porque reconocemos en ellos mismos las huellas de los hombres del pasado que fueron moldeando esta circunstancia que nos ha tocado; el entorno que conocemos o re-conocemos no es producto de aparición espontánea. Tuvo que ser germinado en un tiempo determinado por rostros semejantes y al mismo tiempo, diferentes a los nuestros. De este ser sociales e históricos nace su diferencia respecto de las cosas inertes, de los animales. Nace su forma más íntima de ser, su humanidad.

Las acciones humanas son libres, son sociales y por tanto van cargadas de historicidad porque el hombre es la historia de una naturaleza libre y racional. La historicidad es *«la condición general del hombre que hace su vida espiritual y material inmerso en lo temporal [contingente, mudable] y condicionado por las circunstancias»* (Cruz, Juan, 1995: 121). No significa que cada hombre escribe una

historia como conocimiento del pasado, sino la experiencia de saber que nuestros actos se dan en un tiempo determinado y respecto de ciertos individuos que comparten ese tiempo con otros sujetos.

Mi intento teórico es recuperar al sujeto, fortalecerlo en su debilidad, re-identificar su ser humano y su propia dignidad para que las categorías humanas que se han dejado atrás regresen a la reflexión filosófica y sociológica.

A lo largo de la historia de la humanidad se han presentado diversas posturas y reflexiones sobre la concepción del ser humano. La famosa frase de Alexander Pope: «*el estudio propio de la humanidad es el hombre*»<sup>4</sup> (Pope. 1734: 9 Epistole II). Y retomada por Goethe como: «*el auténtico estudio de la humanidad es el ser humano*» (Goethe. 1809: 403-404). Ponen en claro el interés y la necesidad por abordar la concepción del ser humano. Sin embargo, no es alcance de este trabajo de investigación revisar y profundizar sobre todas las teorías sobre el ser humano y su concepción. Asumiré solo algunos elementos de algunas posturas que sirven para fundamentar los alcances del presente trabajo de investigación y de alguna manera muestran la línea de pensamiento por la que tránsito en el mismo.

Hecha la aclaración anterior, y como una manera de referir el tránsito de la humanidad sobre el estudio en el ser humano, retomo la clasificación de las concepciones acerca del hombre que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad que presenta Ferrater Mora en su famoso diccionario (Ferrater. 1964: 868-869):

- 1) La que hace consistir la esencia del hombre en el espíritu (Max Scheler, Werner Sombart, Nicolai Hartmann, Aloys Müller).
- 2) La que insiste en el papel desempeñado por la simbolización y el sentido, y define al hombre como “*animal symbolicum*” (Ernst Cassirer, Eduard Spranger).
- 3) La que parte de la historia y pueden caracterizarse como historicismo (Dilthey y algunos de sus discípulos).
- 4) La que desemboca en el sociologismo por destacar el papel fundamental de lo social en el hombre (E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, K. Mannheim).

---

<sup>4</sup> «*The proper study of mankind is man*».

- 5) La que hace del hombre algo que va siendo constantemente, que se va eligiendo incesantemente a sí mismo, por no tener propiamente naturaleza (Ortega y Gasset).
- 6) La manifestada en las diversas tendencias del existencialismo (Sartre, K. Jasper, Unamuno).
- 7) La que define al hombre según ciertos caracteres naturales, especialmente psicobiológicos (Freud), pero también volitivos y vitales (L. Klages, Th. Lessing, O. Spengler).
- 8) La que define al hombre persona (personalismo contemporáneo, especialmente personalismo cristiano). La teoría de Francisco Romero, según la cual la capacidad de percibir objetivamente es el fundamento de lo humano, de modo que el hombre es esencialmente el ser “*capaz de juzgar*”.
- 9) La que concibe al hombre como ser que a través de la historia y mediante un proceso dialéctico, pasa de la enajenación a la libertad (marxismo).
- 10) La que lo conciben como “*inteligencia sentiente*” y como “*animal de realidades*” (Zubiri).
- 11) Las que lo conciben como un sistema de comportamiento, el behaviorismo conductismo incluyendo el llamado behaviorismo lógico o conductismo lógico (G. Ryle).
- 12) Las que lo conciben como ser natural poseedor de razón en cuanto “*razón instrumental*” (J. Dewey).
- 13) La teoría del hombre como “modo de ser el cuerpo” y como una realidad no definible ni por el “ser” ni por el “devenir”; del hombre como “sustancia histórica” (José Ferrater Mora)
- 14) Las concepciones del hombre “ontológico-antropológicas” (griegos, Tomás de Aquino).

Las concepciones del hombre “ontológico-antropológicas”, son las que considero que ven al ser humano con tal apertura y totalidad, que descubren aquello que le da su existencia misma. El ser humano tiene una naturaleza, una constitución particular, tiene además una

dimensión, que lo hace ser humano y lo diferencia de cualquier otro ser existentes. Es un ser que desdobra sus posibilidades, sus capacidades, y se construye, se perfecciona.

En las concepciones antropológicas también encontramos la idea del ser humano como ser cultural, como ser histórico. En el sentido de su dependencia de la sociedad y la construcción de parte de su propia realidad a través de la relacionalidad dentro de esa sociedad. El ser humano no tiene dimensiones e instancias superfluas, el hombre descubre en él, en su vida, en su existencia, cada una de sus dimensiones, pues es un ser en constante búsqueda de realización y perfección.

La vida se explica desde el hombre, y el ser humano se entiende a partir de su vida. Por ello, no está separada de la lucha por reconocer la verdadera dignidad que le es propia. Es más, en ella se cifra todo intento de volver a la persona una visión completa de sí misma, de los demás y de las relaciones que necesariamente brotan de su sociabilidad. Es una explicación coherente del ser y hacer del ser humano, es una comprensión que alcanza actualidad.

El ser humano es proyección, es desenvolvimiento. Es la realización del propio hombre para lograr alcanzar ser cada vez más él mismo. Evoco aquí la tercera raíz o fuente de la dignidad humana descrita más arriba. Por eso, indudablemente se verá impulsado, por su misma normatividad humana a relacionarse con los otros hombres, a proyectarse para lograr una convivencia y perfección personal y social. Retomo aquí, como parte de la construcción del concepto de la persona, una de las definiciones de Aristóteles sobre el hombre, la del animal político, “*zoon politikón*” (Aristóteles. *Política*. Libro I. 1253a). Implica la valoración social señalada más arriba como uno de los argumentos morales más utilizados para fundamentar la dignidad (Sulmasy D.P. 1997: 156-158)

De esta consideración del ser humano emergen diversas exigencias que se imponen a la sociedad. La exigencia de verdad, de respeto en la información y en la comunicación, así como la proporción al hombre de bienes culturales, y muchas otras. La sociedad se construye, entonces, atendiendo a las exigencias propias de la normatividad humana. En este sentido, se esboza una exigencia de justicia en todas las relaciones sociales que brotan de las múltiples realizaciones del hombre. Y la responsabilidad comunitaria de todos los seres humanos adquiere sentido cuando se la considera en relación con el actuar libre. Séneca (Pelé, Antonio. 2006: 481), Tomás de Aquino (Aquino. *Summa Theologiae*. II-II q. 61 a. 2), y Pico della Mirandola (Pico Della Mirandola, 2006), entre otros, nos hablan de ese actuar libre del ser humano y que he presentado páginas arriba en

este trabajo. Así, el hombre se convierte en sujeto de derechos y obligaciones, en un ser proyectado a la sociedad por su misma condición.

El ser humano es un ser capaz de alcanzar sus propias perfecciones a partir de su actuar, que es la expresión de sus facultades, o en pocas palabras, como un ser que en sí posee lo necesario para lograr una vida plenamente humana. Sólo que ese logro en el hombre es una tarea compartida, un proceso que lo involucra por completo a los demás, es un ser social.

Requiere de una proyección personal, entendida como la manifestación real y adecuada de su normatividad en el ámbito de las relaciones interpersonales para ir logrando poco a poco establecer los parámetros convenientes dentro de los cuales pueda vivir en sociedad respetándole su dignidad humana. *«La afirmación de la dignidad de la persona es, ante todo, un juicio que se emite sobre el valor de la estructura específica del hombre. Dicho de otra manera: todo hombre posee esa dignidad ni más ni menos que en tanto que es hombre, es decir, pura y simplemente por el hecho de ser persona humana, antecedentemente a toda opción en el uso efectivo de su libertad»* (Millán. 1976b: 98).

Pero también el uso efectivo de su libertad, hace al ser humano un sujeto digno. Hablar de la proyección social del ser humano exige necesariamente recurrir a su dimensión ética. Desde la relación del ser humano con otras personas, se ve a la dignidad humana como la conciencia moral y una categoría de la ética. Esta proyección social de la persona refleja la actitud ética que tiene como individuo hacia sí mismo y también refleja las actitudes éticas de la sociedad hacia la persona humana. Es por lo tanto, un valor construido socialmente. Para Aristóteles es el animal político (Aristóteles. *Política*. Libro I 1253a). Esta ética estudia las normas según las cuales el hombre debe dirigir sus acciones para que sean moralmente buenas.

Una ética personalista desde este planteamiento intenta esclarecer al ser humano cuál es su fin y descubrirle los medios para conseguirlo. Dicho fin de la persona consiste en el desarrollo y perfección de su vida, que responde a su propia dignidad humana.

Así pues, considero fundamental hablar de la persona, por cuanto implica la referencia al aspecto social de la vida humana. Se trata de la relación de los hombres entre sí, por tanto, de la convivencia de personas. Por el hecho de entrar en contacto con los otros, reviste en el ser humano el carácter propio de la sociabilidad. La sociabilidad, por tanto, que es una característica exclusiva del hombre, brota de su misma naturaleza racional. Es más, en ella se basa su impulso para vivir en sociedad.

Por el hecho de compartir la misma condición humana todas las personas forma un todo, una unidad de género. «*Al participar de algo común los participantes forman una comunidad y también podemos decir, que no podrían participar de algo común si no formasen ya una comunidad, si no tuviesen ya algo de común que hace que otra cosa pueda convenir a todos, serles común*» (Cardona. 1966:30). Pero, por otro lado, las personas están obligadas a cosas específicas, como las relaciones sociales, el trabajo, etc., con el propósito de irse procurando las condiciones necesarias para su desarrollo. Aunque parezcan fútiles son actividades propias de las personas y por ser ellas quienes las realicen se vuelven en factor que humaniza a quien las lleva a cabo, de modo que también humaniza la vida social. Y además dignifica su propia persona, realiza su dignidad humana.

La dignidad se construye en dos etapas: se celebra una dignidad que es propia de la naturaleza humana y después el ser humano debe actualizar y desarrollar esa dignidad al cumplir con sus funciones dentro de la sociedad <sup>5</sup>. Dentro de la estructura social, la dignidad temporal queda fundamentada por la virtud, las riquezas y la condición de libertad del ser humano (Aquino. *Summa Theologiae*. II-II q. 61 a. 2).

En este sentido, el ser humano respecto de la sociedad, tiene una doble necesidad. Por un lado, tiene una necesidad física por la que forma parte de una familia que le asegura poder vivir; y por otro, una necesidad psicológica que se satisface a través de la cultura de los bienes materiales, etc., pues busca siempre una vida plenamente humana.

Cuando se piensa en una vida así, conviene considerar que la vida teórica, brota de la inteligencia, y, la vida práctica brota de la voluntad (Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 179, a.2 c). A esta última corresponden las virtudes morales de la justicia, la fortaleza, la templanza y la prudencia, que en definitiva, hacen posible una convivencia humanamente aceptable. Sólo que la parte directiva de éstas se realiza desde la vida teórica con las virtudes de intelecto, ciencia y sabiduría. Por ello, la persona alcanzará el desarrollo pleno de su vida atendiendo a los dos aspectos de ella. Que, de hecho, de acuerdo a la relación de ambos es como se ejerce la vida social.

La inclinación de las personas a formar sociedad se explica, por tanto, desde el momento en que se las considera en constante búsqueda de su realización y perfección, finalidad que, por implicar necesariamente a los demás seres humanos, sólo se logra en sociedad. El alimento, el techo, el vestido, la comunicación, el trabajo, la defensa, la salud, la amistad, la cultura, etc. son medios para que las personas consigan desarrollarse, y sólo en la sociedad es donde pueden

---

<sup>5</sup> Ver más arriba el Modelo Tradicional Clásico de la Dignidad Humana. p. 34

lograrlos y tenerlos. Además, existe otro motivo: son derechos de la persona humana en razón de su condición, pues responden a las exigencias de su normatividad humana proyectada en el ámbito de lo social.

Puesto que la persona hace referencia a los demás seres humanos con los cuales pueda desarrollar su vida, pues es relacional, necesita un espacio humano, de modo que en sus relaciones vaya manifestando todas sus capacidades de construir, con esfuerzo y responsabilidad, las estructuras que posibiliten alcanzar una vida digna, una vida humana, además de poder establecer relaciones sociales justas. Pico della Mirandola destaca en su Discurso que el ser humano no tiene una naturaleza determinada, sino por el contrario, debido a su inteligencia y libertad innatas que Dios le ha otorgado, tiene la capacidad de determinar por sí mismo su destino y su propia naturaleza individual. El ser humano es un modelador y un escultor de sí mismo (Pico Della Mirandola. 2006).

La dignidad de la persona se deriva de la capacidad del hombre para poner en marcha sus cualidades humanas más altas, como la bondad, la inteligencia, la razón, la moralidad; para ser fiel al amor y a la confianza otorgadas por Dios. La libertad inicial del ser humano consiste en la posibilidad ontológica de elegir su naturaleza buscando asemejarse a Dios. Se busca asemejarse a lo divino, que se encuentra ya en la propia naturaleza humana. Dios otorgó a cada uno de los seres humanos la especie más importante en nosotros como algo divino. (Platón. *Timeo*. 90a). El ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Aquino. *Summa Theologiae*. I, q. 93).

Este concepto de dignidad del ser humano es una elevación de tipo ontológico que el ser humano debe alcanzar, actualizando y realizando su propia naturaleza humana. Es una conquista dentro del ámbito moral.

Las personas son el elemento fundamental de toda sociedad, pero cada una de ellas con actividades específicas de acuerdo al modo en que están ubicadas en el dinamismo propio de crecimiento personal y comunitario. Y aunque las actividades que realizan son de carácter individual, las hacen, sin embargo, en tanto forman parte de la sociedad.

El desarrollo y perfección de la vida humana es, por lo tanto, la que determina la necesidad y el carácter de los medios conducentes a ella. Al vivir en sociedad de la persona brota la responsabilidad, como sujeto capaz de actos conscientes y libres. Se convierte, por tanto, en sujeto de obligaciones o deberes. Pero por la dependencia que experimenta de los demás miembros de la sociedad, se vuelve sujeto de derechos por sus mismas necesidades vitales.

En esto estriba la dignidad humana, en que la dignidad es el supuesto onto-antropológico del ser persona. Es decir, su proceso de realización y perfeccionamiento.

## B) LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA Y ONTOLÓGICA DE LA DIGNIDAD HUMANA

La noción de persona apela a algo común a los seres humanos y que es causa de su dignidad no por atribución externa ni por un acuerdo tácito, sino porque describe una situación ontológica totalmente diferente de cualquier otra: todo ser humano es, en acto o en potencia, término último de relación, lo que implica que es consciente y libre.

Profundizando una visión sobre la fundamentación antropológica y ontológica de la dignidad humana, recorro la propuesta de Bárbara Andrade (Andrade.2005: 13-49) describiendo en este apartado de mi investigación dicha propuesta. Andrade establece que habría que formular el concepto de persona de tal forma que defina al ser humano con “*anterioridad*” a todas sus características concretas.

El ser humano, la persona, no puede ser derivado de algunas características que pueden o no darse. Esta tarea solo puede cumplirla una “*fórmula ontológica*” que, en cuanto tal, está sin contenido alguno, es decir, una fórmula vacía, que se llena con contenidos concretos. Entonces, las grandes diferencias entre las muchas personas se deberá al llenado con contenidos concretos, sin que toque el ser humano, a la persona, en cuanto tal, debido a que éste es un dato ontológico previo (Andrade. 2005: 28)

Una fórmula ontológica como la descrita, es necesariamente una definición de la persona. Esta definición identifica la estructura del ser humano y la distingue de aquellos otros seres de la naturaleza que no poseen esa misma estructura. Como lo mencioné más arriba, ser humano y persona es lo mismo. Tal identificación puede ser importante en algunas culturas o también puede ser omitida; pero aunque se omita, el ser humano queda definido de tal modo que, aun en las culturas más diversas es posible ponerse de acuerdo sobre qué es una persona (Andrade. 2005: 29).



Al respeto, Mauricio Beuchot Puente señala que la persona se manifiesta al mismo tiempo como una estructura y un dinamismo (Beuchot. 1992: 114). No es solamente un puro permanecer, ni tampoco un puro devenir. Los actos de la persona se manifiestan como un existente que se va desarrollando en el logro de su perfección.

La existencia del ser humano le confiere a él mismo los elementos de movilidad y cambio, que implica el dinamismo. Su estructura le confiere los elementos de permanencia, como algo que es subsistente, Boecio ya había planteado en su concepto de hombre esa estructura subsistente: «*sustancia individual de naturaleza racional*»<sup>6</sup> (Boecio. *Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium*. Capítulo 2). Fórmula retomada por Tomás de Aquino (Aquino. *Summa Theologiae*. I q 29 a 4) y agrega: «*unidad sustancial de alma y cuerpo*» (Aquino. *Summa Theologiae*. I q 76 a 1). La estructura ontológica en Tomás de Aquino de la persona humana es la composición bio-psíquica de cuerpo y alma espiritual. El alma dota al cuerpo del movimiento que es la vida, siendo en el compuesto un auto movimiento (Aquino. *Summa Theologiae*. I q 18 a 2 c).

Regresando con Bárbara Andrade, la estructura o fórmula ontológica propuesta del ser humano en cuanto persona, funda la igualdad de todos aquellos cuyo ser, que es humano, define. Andrade menciona que se trata de igualdad ontológica, que no solo es anterior a todas las diferencias concretas, tampoco puede ser afectada por daños fisiológicos o psíquicos. Independientemente de cómo nos representemos la dignidad de la persona humana, corresponde dicha dignidad tanto a un recién nacido, como a alguien con discapacidad severa o alguien con demencia senil, en cuanto que todas estas descripciones son propias del ser humano. Por ejemplo, un niño recién nacido, aun un niño anencéfalo, es un ser humano y no un animal no racional u otro ser de la naturaleza diferente a los humanos. Quién vive en una institución para dementes sigue siendo un ser humano y no cambia esta condición por el hecho de estar dementes. (Andrade. 2005: 29). Esto es lo que tanto Boecio como Tomás de Aquino llamaban la parte sustancial. Mauricio Beuchot le llama la estructura, la parte permanente del ser humano (Beuchot. 1992: 114-115).

Estoy haciendo referencia a las raíces o fuentes de la dignidad humana descritas en el capítulo anterior. Y por lo tanto, con esta fórmula ontológica, Andrade establece la función de sostener la igualdad, y por consiguiente, la igualdad de valor, en total independencia de

---

<sup>6</sup> «*naturae rationabilis individua substantia*».

cualquier gama de diferencias físicas, raciales y culturales. Así presenta a la persona en términos estrictamente antropológicos y en estos términos la persona forma parte de un sistema de inter dependencias.

Este sistema a su vez también es una relación, es decir, es relación unilateral a un término que podemos llamar Dios, pero también se puede no hacerlo. La importancia en este punto es que “*ser relación a un término*” define el ser de toda la realidad. (Andrade. 2005:30). El término de Dios podría ser abordado en una reflexión desde el ámbito de la teología. No alcanzable en este trabajo de investigación.

Para Mauricio Beuchot este carácter relacional se encuentra desde el nivel más rudimentario de la vida. En lo orgánico o vegetativo, ya que el ser humano requiere relacionarse con su medio, desde la propia inclinación para poder sobrevivir ejerciendo sus funciones vitales más primarias. Pero la parte relacional con la sociedad, también es requerida, pues también requiere de ella para su desarrollo y su subsistencia (Beuchot. 1992: 116).

La persona se manifiesta como conciencia y libertad y por ello, como trascendente en la historia a pesar de encontrarse inmanente en ella. La relacionalidad de la persona humana con seres distintos a sí misma tiene como finalidad la perfección, ya que esta no la tiene en sí misma (Beuchot. 1992: 123). Esa perfección tiene que ver con el carácter social del ser humano, el animal político (Aristóteles. *Política*. Libro I. 1253a). Cualquier persona requiere, necesita, de los demás seres humanos para alcanzar su propia perfección de ser humano que se ha propuesto como fines (Beuchot. 1992: 123). Por otro lado, la relación a un término llamado Dios implica que el ser humano intenta conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas (Aquino. *Summa Theologiae*. I q 44 a 4 c).

Dentro de la realidad entera definida como relación unilateral a un término, el ser humano es relacional en dos formas: por un lado comparte la relacionalidad de toda la realidad y por otro lado, dentro de ella, es otra vez relación: es un ser dependiente, referido a otro y otros y, por eso mismo, vulnerable. Dentro de este sistema de inter dependencias que es nuestro mundo, el ser humano y sus características pueden y deben ser investigados por la razón (Andrade. 2005: 30).

Volviendo a la fórmula antropológica-ontológica vacía propuesta por Andrade, a la que denomina con el nombre de: la fórmula es el concepto de persona de «*auto presencia-en-relación*», es decir, la persona es un ser relacional que siempre proviene de otros y está en camino hacia otros. «*Que estén unidos los unos a los otros por los lazos de una viviente reciprocidad*» (Buber. 1982:25). Su

estructura ontológica consiste solo en esto, lo que significa que está realmente vacía de todo contenido concreto. La consecuencia es que desaparecen las listas de propiedades excluyentes que están causando tanto problema (Andrade. 2005: 30).

Una segunda fórmula también vacía, la constituye el mismo concepto de la dignidad de la persona humana. En un sistema de interdependencia, que en su totalidad es relación a un término, y además debido al hecho de que la persona es ontológicamente un ser relacional (Yáñez, H. M. 1999: 96) y está vacía hasta que se vaya llenando con contenidos concretos, también la dignidad de la persona solo puede concebirse como el producto de una red de interrelaciones (Andrade. 2005: 31). Aquí considero que si bien, la persona humana es un “yo relacional”, también es un “yo trascendente”. Es decir, cognoscente y consciente de todo lo que lo rodea, pues no es un individuo aislado, inclusive, la persona ensimismada en sí misma, se está auto percibiendo como lo hace una persona con un “tú”.

Los contenidos concretos de esta segunda fórmula vacía son llenados ante la presencia de otras personas como sujetos o de otros objetos de la realidad que le rodea. No existe un ser humano puro aislado de todo. De aquí que se pueda afirmar que la persona nunca es un ser solo, *«en ninguna soledad el hombre está absolutamente solo»* (Moreno. 1997:898-899). Por lo que todo ser humano, desde la fórmula ontológica, por su carácter relacional y social, es a su vez, una persona que el sentido jurídico tendría la titularidad consustancial y natural de Derechos Humanos.

Andrade presenta como elemento de ayuda la siguiente gráfica y trata de esbozar una propuesta de solución a los muchos interrogantes acerca de la dignidad humana, su contenido, su definición y su exigencia ética.

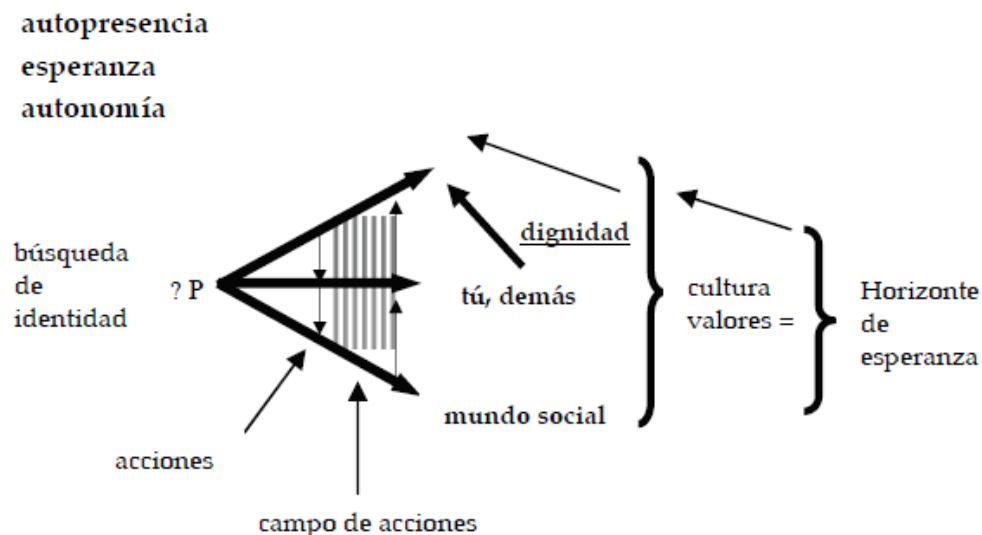


Gráfico tomado de (Andrade. 2005: 31)

Andrade explica señalando que se tome en cuenta como punto de partida de su reflexión las tres líneas gruesas que parten de la punta del lado izquierdo. Los signos ? P indican que la persona humana (P) es pregunta por sí misma, “*por su propia identidad*”. Esto es que, el ser pregunta podría *ser* entendido en sentido pasivo, pero es idéntico a la búsqueda activa de la propia identidad, que figura en el extremo izquierdo. El ser humano solo busca y se pregunta por algo que no se tiene en sí mismo, y ese algo es la identidad (Andrade. 2005: 31-32). Es así que «*ser sujetos lleva consigo una identidad que no admite equivalentes funcionales*» (D’Agostino. 2002)<sup>7</sup>.

Identidad significa autodefinición, algo que puedo descubrir en mí mismo por ser particularmente mío. Es una concepción de la identidad individualizada que desplaza los conceptos de honor (intrínsecamente conectado con las desigualdades) y la dignidad humana de alguna manera nace con la idea rousseauiana de que el contacto íntimo consigo mismo es más fundamental que cualquier otra orientación moral y es fuente de gozo y contento, lo que Rousseau llama “*le sentiment de l’existence*” (Rousseau. 1972:1045-1047).

Cada persona tiene un modo original de ser humano, cada persona tiene su propia medida, lo que significa que existe un determinado modo de ser humano que es el modo de todas las

<sup>7</sup> Citado por (Aparisi. 2013: 206-207. Cita 31).

personas; el hombre está llamado a vivir su vida de esta manera y a no imitar la vida de ningún otro. De no ser fiel a sí mismo, se desvía de su vida, pierde de vista lo que es ser humano para él mismo.

Regresando al gráfico anterior, Bárbara Andrade designa a la persona (P) como auto presencia, ya que es el único concepto que no lleva consigo presupuestos previos y porque representa el denominador común más amplio. No se trata de una conciencia de sí mismo, ya que los recién nacidos, los severamente discapacitados y los dementes no podrían tener el tipo de conciencia que fuera (Andrade. 2005: 32); se trata más bien de un vago, intuitivo e indefinido “*ser presente a sí mismo*” un sentirse a sí mismo, si se quiere (Gómez Pin, 1995: 19) y que incluye poder reaccionar en cuanto este “*sí mismo*” indefinido ante otro: responder a un gesto, a una caricia. En una discusión con psiquiatras se constató que también en la demencia grave queda la capacidad de expresar a nivel de signo algún deseo o de manifestar que se ha registrado algo (Andrade. 2005: 32).

Andrade señala que no quiere referirse a una “*auto posesión*”, que también presupondría unas capacidades intelectuales que no todos poseen, sino más bien evocar una presencia que no desaparece ni en los estados vegetativos y que hasta en los estados últimos de la demencia destella de vez en cuando. En esta misma línea está Mauricio Beuchot cuando menciona el carácter relacional del ser humano desde el campo de lo vegetativo (Beuchot. 1992:116). Y Tomás de Aquino al referirse a las inclinaciones o tropismos llamados apetitos naturales del ser humano (Aquino. *Summa Theologiae*. q 80 a 1 c). De igual forma, cuando Tomás de Aquino se refiere a los actos del hombre y los actos humanos que en sí ambos tipos de actos son propio de la persona humana, aunque unos son conscientes (los humanos) y otros inconscientes (los del hombre), como los que pueden presentarse en los estados vegetativos, o en estados últimos de demencia o de locura de los seres humanos (Aquino. *Summa Theologiae*. I-II q. 6 a. 1).

Andrade también habla de aquella auto presencia que toda persona humana sostiene aun en el sufrimiento extremo en el que parece que dicho ser humano vegeta como paralizado e incapaz de movimientos o iniciativas (Andrade. 2005: 32).

Una de las diferencias más grandes respecto de la imagen racionalista de la persona (contra la visión del Modelo Tradicional Clásico de la dignidad humana)<sup>8</sup> y de la herencia aristotélica del hombre como ser racional (Aristóteles. *Política*. Libro VII 1332b), retomadas por Tomás de

---

<sup>8</sup> Ver más arriba, p. 34.

Aquino y otros; consiste en que esta auto presencia es esperanza. Lo importante está en que no tenemos una determinada esperanza o acaso varias esperanzas, sino que somos esperanza. Este aspecto se deriva en línea recta del hecho de que somos pregunta y búsqueda de nuestra propia identidad (Andrade. 2005: 32).

Lo que late en el fondo es el dato psicoanalítico de que somos seres carentes, seres con carencia; seres del deseo y de la nostalgia, incapaces de llenar el abismo de su ser-separado (Domínguez Morano, C. 2001: 33s.). La auto presencia se espera a sí misma, lo que significa que puede preguntar por sí misma y buscarse a sí misma solo entre los demás entre quienes vive, precisamente por ser radicalmente un ser carente (Andrade. 2005: 32). Se retoma el aspecto relacional y social del ser humano. Esa esperanza significa el paso para llenar la fórmula vacía.

La esperanza que la auto presencia es, corresponde a la imagen frágil, racionalmente todavía no desarrollada o ya en gran medida destrozada, de la auto presencia que Andrade ha esbozado en su discurso: es cierto que personas jóvenes en plena posesión de todas sus capacidades pueden concebir proyectos de esperanza grandiosos, y planear su puesta en práctica; pero también existe la esperanza de una sonrisa, de un gesto consolador, de un cariño, de una señal de afecto, de un alivio, por ligero que sea, del sufrimiento. Esta esperanza, o bien este difuso deseo, no se apaga mientras no se apague la auto presencia (Andrade. 2005: 33).

La auto presencia y la esperanza no adquieren más que muy vagos contornos mientras solo nos ocupemos de lo que es común a todas las personas humanas. Sin embargo, este estado de las cosas corresponde a la fórmula vacía en que cabe toda experiencia humana, precisamente porque esos conceptos carecen de toda concreción (Andrade. 2005:33). La elección del término auto presencia para referirse a la persona no es casual. En su intento por proponer un concepto inclusivo, sin connotaciones previas, esta noción no conlleva ni la autoconciencia ni la auto posesión. Auto presente no es el “yo” encerrado en sí mismo, es quien es presente a sí mismo, a sí misma, y siendo en sí, tiene la capacidad para responder ante alguien, reaccionando a una presencia, una mirada, una palabra, un gesto (Sánchez. 2018:19).

Esto mismo sucede con la autonomía. A cada auto presencia-esperanza le corresponde una autonomía en cuanto que es la auto presencia (ese yo racional, fragmentado, intuitivo, en desarrollo e inicial o en proceso de destrucción, que pregunta, que busca y que al menos se siente a sí mismo de alguna manera) la que desea y espera. En estas reacciones no puede ser reemplazada por nadie; siguen siendo las suyas propias aun cuando una auto presencia concreta es incapaz de

dar cuenta de sus reacciones; aun cuando sus impulsos permanecen en el inconsciente; y hasta cuando son irracionales o destructores (Andrade. 2005:33).

Lo único que Andrade puede afirmar de estos tres términos inseparables entre sí y que sea válido para todos es que describen a una persona siempre necesitada de alguna sanación e integración, que no es capaz de procurarse por sus propias fuerzas (Yáñez. 1999: 99s nota 43). De esta manera, tampoco la autonomía tiene un contenido claro y, por eso, puede revestir tantas diferentes formas como hay personas. No solo es la raíz de un actuar soberano, sino también el gesto con el que un desahuciado rechaza tomar su medicamento o una moribunda distribuye sus posesiones entre el personal clínico.

Continúa discurriendo Andrade e indica que la tríada “*auto presencia – esperanza – autonomía*” describe la flecha más arriba de las tres dibujadas en negrita en el diagrama. La apertura de la “*auto presencia – esperanza – autonomía*” expresa el hecho de que la auto presencia, el concepto clave, es pregunta por y búsqueda de su identidad. Andrade precisa: la auto presencia es pregunta trascendental por sí misma, es decir, una pregunta sin límite y que nunca cesa. Cada nueva identidad conquistada se convierte en el punto de partida de un nuevo preguntar y buscar.

Las dos grandes flechas en negrita que apuntan hacia “*tú, los demás*” y hacia el “*mundo social*” describen el modo en el que se lleva a cabo el preguntar y buscar. En cuanto ser carente, la auto presencia existe solo en radical referencia a los demás con quienes convive y a su mundo social. Dicho de otra manera: solo existe en una red de relaciones muy concreta. Solo así se completa toda la fórmula del concepto de persona “*auto presencia-en-relación*”. Esta fórmula la explica Andrade, empezando con las pequeñas flechas que van desde abajo hacia arriba, es decir, que apuntan desde el mundo social a “*tú, demás*” y luego de allí a la auto presencia (Andrade. 2005: 33-34).

“*Auto presencia-esperanza-autonomía*”, en el aquí y ahora de nuestro presente, actuando en la trama de relaciones interpersonales, en el ambiente social en que cada uno/una está inmerso. Este entramado está reflejado en el diagrama como el campo de acción donde la persona concreta en su actuación se responde quién es y está llamada a ser (Sánchez. 2018: 22). Así lo indican las flechas de la izquierda que parten del “*yo*” al “*tú, demás*” y mundo social: cada persona «*en el proceso de apropiación transforma el regalo de su identidad en una tarea*» (Andrade. 2004: 194).

En este punto, lo que ahora interesa para Andrade, sobre todo, es cómo cada persona se

apropia la identidad por la que pregunta y la cual busca. Es obvio que habrá que preguntar y buscar ahí, donde uno de hecho se encuentra, es decir, dentro de la red de relaciones en la que uno vive hoy y aquí.

La persona pregunta a los demás con quienes convive, aunque no necesariamente en frases racionales, sino más bien por el sencillo hecho de estar ahí y hacer determinadas cosas que provocan reacciones de confirmación, rechazo o también indiferencia. Las primeras propuestas de identidad le llegan a la persona dentro de sus propias familias; luego, en el transcurso de su desarrollo, los círculos se amplían para incluir a compañeros de escuela y de trabajo, amigos y muchos otros. «*Los procesos simbólicos comportan... una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias, uno de cuyos mayores efectos es precisamente la constitución de identidades y alteridades (u otredades) sociales... la cultura es también la "diferencia", y una de sus funciones básicas es la de clasificar, catalogar, categorizar, denominar, nombrar, distribuir y ordenar la realidad desde el punto de vista de un "nosotros", relativamente homogéneo que se contrapone a "los otros"*» (Giménez. 2005a:89).

En los encuentros con los demás, en los que la persona humana entra y de los que también vuelve a salir, se captan las propuestas de identidad que corresponden a nuestra sociedad concreta y que, en ella, son vistas como aceptables o que son rechazadas. Por ejemplo: es sencillamente un hecho que un mexicano se forma de otra manera que un estadounidense. No hay inconveniente en designar estas propuestas de identidad como valores, aun cuando semánticamente no se trate exactamente de la misma cosa. Alguien que reconoce y adopta determinados valores se apropia, por ejemplo, la identidad de miembro útil y bien adaptado de su sociedad (Andrade. 2005: 34).

Andrade señala que es importante caer en la cuenta de que las propuestas de identidad socialmente aceptadas, o los valores, solo nos llegan en la forma de encuentros interpersonales: siempre son mediados por unas relaciones personales y, lo que es más, nosotros los aceptamos o rechazamos porque se inscriben en la imagen que tenemos de una determinada persona (Andrade. 2005: 34).

Esta situación corresponde a lo que en el psicoanálisis se llama las "*relaciones de objeto*", relaciones que son de la mayor importancia para el desarrollo personal de cada uno, para el tipo de personalidad en el que se convierte y para el plan de tratamiento terapéutico de los trastornos de desarrollo (McWilliams, N. 1994: 29-34).

El hecho de que, la auto presencia es pregunta, desde el punto de vista ontológico, no solo se manifiesta en un preguntar concreto al interior de una red relacional concreta, sin



embargo, juega un papel específico en la apropiación de las propuestas de identidades o de los valores. En cuanto pregunta, la auto presencia cuestiona los valores o propuestas; solo así puede asimilarlos y convertirlos en propios. Sin embargo, al cuestionarlos los modifica también: por ejemplo, una persona cuidadora, cariñosa y de buena disposición, puede ser asimilada como negativa o abusiva, o al revés. Los procesos de apropiación constituyen lo realmente propio de cada auto presencia; en ellos llegamos a ser la auto presencia en la que, en cada caso, ya nos hemos convertido; es decir, corresponden exactamente a lo que aquí hemos llamado autonomía. La implicación es que la autonomía es igual de ineliminable que la misma auto presencia (Andrade. 2005: 34).

O bien, dicho de otro modo: así como no podemos hacer abstracción de nuestra propia auto presencia sencillamente porque siempre, en cada experimento de pensamiento o en cada sentimiento, seguimos siendo presentes a nosotros mismos, tampoco es posible deshacerse de la autonomía por medio de la cual la auto presencia es lo que es y se convierte en lo que puede ser. Sin embargo, todo esto todavía no dice nada sobre el cómo concreto de la auto presencia y de su autonomía, sino que todavía la reflexión indaga sobre su estructura (Andrade. 2005: 34).

Andrade continúa describiendo el diagrama y señala que las pequeñas flechas descendientes, que van desde la auto presencia, pasando por *“tú, demás”* hacia el mundo social, designan las acciones concretas de la auto presencia. El significado es que cada auto presencia actúa de un modo que corresponde a su identidad apropiada; es como si la auto presencia se objetivara a sí misma en la forma de su actuar. Este hecho todavía no nos dice nada sobre alguna calidad ética de su actuar, pero sí deja entrever la identidad del agente: una persona bondadosa actuará en la mayoría de los casos espontáneamente de modo bondadoso y tolerante; una persona con una caracterología narcisista difícilmente mostrará una empatía con otros y quizá se conducirá de manera antisocial; y una persona que se ha apropiado la utilidad de la mentira como un valor para avanzar profesionalmente (desde su punto de vista), invariablemente dirá mentiras y cometerá fraudes, aunque no siempre. Este estado de las cosas no describe una compulsión interior, aunque ésta pueda existir, sino sencillamente una correspondencia entre la auto presencia y su modo de actuar, cosa que no tiene por qué anular la responsabilidad (Andrade. 2005: 34-35).

En este punto podemos plantearnos la cuestión ética en la postura de Bárbara Andrade. En primer lugar, preguntando si la persona humana ha rechazado aquella identidad que se le

brinda pero que contradice las búsquedas y realizaciones plenamente humanas. El apego a una cultura avalada por la mayoría global muchas veces escuda a los seres humanos en un encubrimiento culpable que legitima tácitamente los ofrecimientos de identidad sin cuestionarlos. En segundo lugar, aun cuando se haya cuestionado un ofrecimiento identitario y libremente la persona se lo apropia como bueno, no siempre existe correspondencia entre la identidad asumida y la acción realizada, entre la auto presencia y su modo de actuar. Por eso las acciones del ser humano pueden ser constructivas de verdadera humanidad o destructivas de la trama relacional genuinamente humana (Sánchez. 2018: 22-23).

Así como las propuestas de identidades y valores siempre están mediadas por la red social relacional, también las acciones que corresponden a la auto presencia siempre están orientadas hacia las relaciones interhumanas y son, por así decirlo, colocadas dentro del mundo social. Nuestras acciones construyen relaciones, pero también las destruyen; identifican abusos sociales, pero también los legitiman. De esto precisamente se trata en los movimientos actuales de protección de los derechos humanos.

En la gráfica, este aspecto está representado en forma del espacio rayado entre las tres flechas gruesas, por un lado, y entre las pequeñas flechas ascendentes y descendentes, por otro. Llegamos a ser auto presencia en un espacio de acciones del que claramente provenimos y cuyo producto somos desde muchos puntos de vista – aunque nunca totalmente; no lo somos totalmente, porque el proceso autónomo de la apropiación de nuestra identidad interfiere con una dependencia radical. La flecha oblicua arriba de la palabra “*dignidad*”, que apunta hacia la auto presencia, tiene la función de expresar esta reserva. La otra cara de esta moneda consiste en que, por medio de nuestras propias acciones en correspondencia con nuestra auto presencia, nosotros mismos ampliamos o restringimos este espacio de acciones (Andrade. 2005: 36).

Los próximos elementos que son explicados por Andrade son el gran corchete colocado más a la derecha y la designación de cultura – valores. Andrade ha llamado el “*espacio de acción*” y este espacio está adicionalmente acentuado por el gran corchete, es idéntico a la cultura en la que vivimos.

El hecho es que estamos totalmente inmersos en nuestra propia cultura. Por ejemplo, las características personales que se discuten en la actualidad para describir la dignidad de la personas solo han podido surgir en la configuración concreta de la mentalidad occidental. Nuestra inserción en nuestra propia cultura se da independientemente de si somos conscientes de ella o no

(Andrade. 2005: 36).

Dentro de esta cultura se nos presentan los valores que caracterizan esta cultura específica; y nos los apropiamos invariablemente de una manera o de otra, durante el proceso de nuestra búsqueda de identidad – aunque no por completo y no sin cuestionar al menos algunos de ellos (Andrade. 2004: 189-195).

Este hecho está indicado otra vez por medio de la flecha oblicua arriba de “cultura” – “valores” que de nuevo apunta hacia la auto presencia. Claro está que esta observación pone en entredicho la existencia de valores “absolutos” y con ella la posibilidad de demostrar a otros tales valores. Esto es importante en los casos, en los que la dignidad de la persona es tratada como un «valor» y puede ser traducido en el siguiente problema: “¿Llegas tú a ver algún valor en esta persona? Te confieso que yo no”. ¿Quién es capaz de descubrir un valor en un paciente con Alzheimer en estado avanzado? ¿No está aquí precisamente el problema? ¿Puede resolverse este dilema con la representación de que el personal médico, por así decirlo, le regala al paciente un tanto de su propia dignidad? Lo que sigue siendo cierto es que la actuación ética se realiza por medio de los valores que de hecho nos hemos apropiado; y si la dignidad humana tuviera algo que ver con algún valor es de presuponerse que también la comprensión de qué es la dignidad humana y en qué consiste está configurada por una cultura determinada y es, por consiguiente, cambiabile (Andrade. 2005: 37).

En el lado extremo derecho, la gráfica muestra otra vez un corchete, algo más pequeño que el corchete de “cultura” – “valores”, y designado como horizonte de esperanza. El signo de igual (=) sugiere que el horizonte de la cultura y el horizonte de esperanza son idénticos. Por consiguiente, la flecha oblicua arriba vale por los dos horizontes y los religa a la auto presencia. Es obvio que el horizonte de esperanza constituye la dimensión que expresamente se refiere a la auto presencia en cuanto esperanza (Andrade. 2005: 37).

El horizonte de esperanza ha de excluir el posible malentendido de que el espacio cultural y valoral sea algo como una entidad fija que es experimentado por cada quien de la misma manera. Dentro del mismo espacio cultural, cada auto presencia solo se apropia las identidades y valores que le corresponden; que es capaz de percibir, y que le dejen espacio para una esperanza del tipo que fuera. Ésta es la razón por la cual aun dentro del mismo paradigma cultural todas las personas son tan diferentes las unas de las otras (Andrade. 2005: 38).

Estas diferencias, a su vez, se expresan en las acciones de cada uno. Es de particular

importancia el hecho de que podemos apropiarnos la propia identidad solo y exclusivamente en encuentros interpersonales, que son mediadores de la realidad social. Visto de esta manera, el horizonte de esperanza es la concretización del elemento estructural representado por el espacio cultural y valoral. Solo así deja de ser una contradicción el que el horizonte de esperanza es, por un lado, igual al espacio cultural y valoral, mientras que, por otro, es aparentemente *más pequeño* (Andrade. 2005: 38).

La identidad de la auto presencia cambia, ya sea que se note este cambio o no, en correspondencia consciente o inconsciente a su horizonte de esperanza; y a la inversa: el horizonte de esperanza cambia consciente o inconscientemente conforme al modo en que la auto presencia es presente a sí misma.

El corchete derecho que contiene a la cultura no incluye al “yo” auto presente porque sólo llega a ser identidad personal lo que ella ofrece cuando la auto presencia se lo apropia. Esta apropiación es personalísima; no reproduce sin más la identidad donada, sino que al ser ponderada libremente por una auto presencia única es transformada sobre la base de la propia historia, los recuerdos, la experiencia y se abre a futuro como una nueva posibilidad de ser y hacer (Sánchez. 2018: 22).

Dependiendo de los rasgos de la identidad de una auto presencia, el horizonte de esperanza puede ser ensanchado, recortado o corregido. Es, por consiguiente, relativo. Para una persona joven y sana, la formación, el encuentro con la pareja y con amigos, ensanchan el horizonte de esperanza: se presentan como posibles unos proyectos que antes ni siquiera eran imaginables.

En cambio, el horizonte de esperanza de una persona anciana y enferma se encoge espontáneamente. Tal caso se da, por ejemplo, cuando alguien se queja amargamente de la “*falta de perspectiva*” que resiente. Las diferentes formas de psicoterapia corrigen el horizonte de esperanza en las diversas manifestaciones neuróticas y psicóticas. El horizonte de esperanza de un demente se encoge hasta convertirse casi en un punto: la esperanza de la presencia de alguien, de una caricia, de calmar por un rato el miedo ante la nada que amenaza. Con todo, el horizonte de esperanza nunca desaparece, tampoco en los últimos estadios de la demencia, porque no desaparece la auto presencia en su sentido más amplio, por imprevisibles e incompletas que lleguen a ser sus manifestaciones. Para Andrade, este hecho constituye el argumento más decisivo contra la tesis de que los discapacitados mentales severos han dejado de ser personas (Andrade.

2005: 39).

“*Auto presencia-en-relación*” es otra forma de nombrar y de entender a la persona humana. La antropología relacional de Andrade, lejos de concebir a la persona como un sujeto acabado expresa una constatación vital: sin otros y otras la persona humana no puede existir, no puede ser él/ella mismo/a. Con ella podemos afirmar que sin ti no puedo ser “yo”, y que sin mí “tú” no puedes ser “tú” (Sánchez. 2018: 23).

Martin Buber considera el concepto de diálogo, desde la dimensión del “yo - tú” fundamentando la importancia de la interrelación, como condición básica para la existencia del ser humano, dándole su respectiva importancia a la reciprocidad al momento de pretender el encuentro (Buber. 1982). Concepto que se ve recuperado en Bárbara Andrade presentando una fenomenología del encuentro capaz de integrarse con la definición antropológica de persona como “*auto presencia-en-relación*”. Y describe su potencial transformador en el que es posible devenir más “yo” gracias al “tú”. Mauricio Beuchot dirá que el ser humano es dialógico, dialogal, dialogante. Pues es un ser simbólico ya que las relaciones humanas se mueven más culturalmente hacia el encuentro de “yo” con el “tú” y viceversa (Beuchot. 2019: 95-96).

Momentos íntimos, “*encuentros únicos*”. Me “*encuentro contigo*” y sólo contigo en este preciso y precioso momento. Porque descubro que ante ti puedo ser “yo”, sin ser juzgada, sin ser juzgado. La exclusividad del encuentro lo vuelve irrepitible, y a la vez capaz de re-significar los vínculos ya forjados, la rutina establecida, la vida cotidiana. De ese encuentro brota una energía transformadora que me lleva a ver la realidad de un modo nuevo porque me descubro con una nueva identidad ofrecida, entregada, en el “*encuentro contigo*” (Sánchez. 2018: 24).

El dinamismo del encuentro con este “tú” único sólo es profundamente transformador cuando es recíproco, cuando en el “*encuentro contigo*” podemos decirnos simultáneamente soy “yo” gracias a ti. Al “*aceptarnos mutuamente*” como “yo” para ti y “tú” para mí, nos llevamos dentro uno al otro, inhabitado uno en el otro, donde quiera que estemos. Ya no puedo decir “yo” sin ti, ni “tú” puedes decir “tú” sin mí. Porque uno al otro nos regalamos el don de ser esta “*auto presencia*” para ti (Sánchez. 2018: 24). Sin embargo, el ser humano no es únicamente relacional, la parte no cambiante, la estructura, es importante, pues la relación se da entre estructuras, no entre otras relaciones, supone algo sustancial en lo cual “*darse*” y relaciona sustancias (estructuras). Si aceptamos sustancias relacionadas en relación, estamos cosificando al ser humano (Beuchot. 2019: 94).

El nexo indisoluble entre la auto presencia y su horizonte de esperanza constituye una aplicación concreta del concepto de persona “*auto presencia-en-relación*”, visto de cerca, es quizá su aplicación más radical y más abarcadora. Este hecho abre a un aspecto ético: la red de relaciones dentro de la cual cada auto presencia se apropia su identidad, es una característica ontológica, pero ontológica concreta. Por eso no le puede ser quitada sino, a lo máximo, modificada. En esto está una consecuencia importante para apreciar el deber de los médicos de informar a un paciente sobre su diagnóstico. No se trata de una información neutra, sino que es una intervención empática en el horizonte de esperanza del paciente. Esta precisión es particularmente relevante en el diagnóstico de demencia que se acerca peligrosamente a la destrucción de la auto presencia y, por eso, de su horizonte de esperanza (Andrade. 2005: 39).

Es así que, Andrade procede a una explicación de la dignidad humana. Indica que es una dignidad personal, porque es la dignidad de toda auto presencia, capaz de apropiarse su identidad solo y exclusivamente en sus encuentros con otros. Por esta razón, la flecha gruesa al lado del concepto de “*dignidad*” apunta de “*tú, demás*” hacia la “*auto presencia-esperanza-autonomía*”. Por consiguiente, la dignidad de la persona humana pertenece, por un lado, a la realidad de los encuentros interpersonales y, por otro, al espacio de la cultura y de los valores, o bien, al horizonte de esperanza, al que, a su vez, pertenece la realidad de los encuentros interpersonales. Con esto se tiene ya un dato importante sobre la fundamentación de la dignidad humana: «*el fundamento de la dignidad de la persona consiste en que cada auto presencia es pregunta por y búsqueda de su propia identidad*» (Andrade. 2005: 39-40).

Ella es esta pregunta y búsqueda de modo que solo puede esperar su propia identidad de otros. Por eso es esperanza de una identidad que pueda apropiarse, ampliar, confirmar y traducir en acciones que construyan comunidad. Nadie es esperanza de una identidad negativa, incapaz de relaciones personales y de comunión. Lo que buscamos y esperamos es algo que no podemos procurarnos nosotros mismos: precisamente por eso lo esperamos. Resulta, entonces, que la dignidad de la persona necesariamente es un regalo con el que otros responden a nuestra esperanza y eso de la misma manera en la que responden también a nuestra pregunta por nuestra identidad. La identidad y la dignidad son dos aspectos de la misma “*auto presencia-en-relación*”. (Andrade. 2005: 40). El único presupuesto para esta visión de las cosas, señala Andrade, es que tomemos en serio el hecho de que provenimos de otros y que somos relación a otros, o bien, dicho de otro modo, que tomemos en serio nuestra relacionalidad radical.

Hay otro aspecto: el fundamento de la dignidad del ser humano, que se encuentra dentro de él mismo, es una exigencia, en el sentido de que el ser humano es esperanza del regalo de esta dignidad. El ser humano la pide con toda la insistencia contenida en su esperanza de su identidad. Esto vale para un niño en las diferentes fases de su desarrollo y de la misma manera para un anciano que cada día se vuelve más dependiente y se pierde más en las sombras de una irrealidad impalpable. La gran pregunta es por qué los demás han de tomar en serio esta exigencia y darnos este regalo de la dignidad; y cómo exactamente pueden y deben hacerlo (Andrade. 2005: 40-41).

Bárbara Andrade nos muestra que la dignidad del ser humano tiene como fundamento al mismo ser humano, pero que esa persona no posee esa dignidad, más bien requiere recibirla como regalo. Es la cuarta fuente o raíz de la dignidad, señalada páginas más arriba en este trabajo de investigación. Sin embargo, no debemos perder de vista que hay una parte permanente, invariable, sin cambio, en la persona humana, esa parte que la hace ser lo que es y no otra cosa, esa parte de la naturaleza que dentro de la fórmula ontológica vacía da sustento al propio ser humano. Ya Aristóteles de manera formidable sintetizó las concepciones del ser siempre móvil de Heráclito y del ser siempre inmóvil de Parménides: «*en todo ser existente real, hay algo que permanece y algo que cambia*» (Aristóteles. *Física*. Libro 3, 253a y 253b). Lo permanente sería en sí la estructura ontológica de la persona humana, lo cambiante es el resultado de ir llenando la fórmula vacía de la “*auto presencia-en-relación*”.

Regresando con Bárbara Andrade la “*auto presencia-en-relación*” no es solamente la persona que en virtud de su búsqueda esperanzada pide dignidad, sino que lo son también aquellos a quienes les pide este regalo, y estos son todos aquellos con quienes se encuentra y de quienes es realmente dependiente. Realmente dependientes son todos, no solamente los niños pequeños, los seriamente discapacitados y los dementes.

La única diferencia que hay se da en el modo y grado de dependencia. La radicalización última de la ontología relacional en su vertiente antropológica consiste en la mutualidad y la mutua dependencia del regalo de la dignidad. Solo al dar dignidad, el ser humano llega a ser capaz de recibirla él mismo. En este punto, la “*exigencia*” fundada en la esperanza se convierte en una “*auto evidencia ética*”. Esta “*auto evidencia ética*”, precisamente, hace que ninguna de las acciones éticas del ser humano pueda tener una “*razón proporcionada*”, es decir, ser éticamente buena, a menos que en su mera base esté el regalo de la dignidad, que capacita al ser humano para recibir agradecidamente su propia dignidad. Sin esta “*auto evidencia ética*”, manifiesta Andrade, ni

siquiera hay convivencia humana, ni construcción de sistemas de valores en los que un solo valor merezca el calificativo de “bueno”. En otras palabras: esta “*auto evidencia*” es el último reducto de la argumentación ética (Andrade. 2005: 41).

Hay que tener presente el hecho de que la “*auto evidencia ética*”, en esta forma, se inscribe en la fórmula antropológica que es una fórmula vacía: la fórmula vacía se va llenando con nuestra comprensión siempre fragmentada de la realidad; no solamente con los regalos de dignidad que de hecho hemos podido dar y recibir, sino también con nuestra falta de paciencia, nuestro cansancio y nuestra desesperación. ¿Quién es capaz de presenciar diariamente los delirios psicóticos de un demente y responder solo calmándolo y consolándolo? ¿Y quién podrá escuchar durante horas enteras los discursos de auto idealización histriónica de un narcisista sin reaccionar con una contratransferencia agresiva? ¿Cómo hemos de imaginarnos el don de la dignidad de parte de las cuidadoras en una clínica psiquiátrica, que durante todo su turno solo y exclusivamente cambian los pañales de los pacientes, sin que nadie se tome la molestia de caer en la cuenta de sus síntomas de “*colapso del cuidador*”? (Andrade. 2005: 41).

Dentro del cuadro antropológico solo se puede observar que también respecto del cómo práctico, el ser humano no tiene más que el recurso a la red relacional inter humana, de la que forma parte: la única manera de aprender a regalar a otros su dignidad de persona es que todavía otros nos lo enseñen y nos apoyen.

El dar y recibir es “*simultáneo-mutuo*”, aunque no de modo que regalemos a alguien su dignidad de persona y que recibamos de vuelta el regalo de nuestra propia dignidad de parte de esta misma persona. Es posible que se dé así, pero no es necesario, ni es la regla.

Descubrir la íntima interdependencia humana y los condicionamientos socioculturales nos posiciona en el lugar del necesitado/necesitada. Cada persona habrá de descubrir cuánto podemos donarnos mutuamente para ser esta “*auto presencia*” histórica. Por tanto, no sólo afirmamos la fuerza del “*tú*” presente, que en el encuentro me regala una identidad nueva, que despliega mis potencialidades o me descubre los límites a los que me enfrenta mi historia, sino que nos descubrimos capaces de regalar a otros/otras una identidad que pugna por nacer. Este intercambio fecundo nos permite ver con otros ojos nuestra propia vida: soy también capaz de ofrecerte el regalo de una identidad a cuestionar (Sánchez. 2018: 23).

En este momento, aquellas palabras del Génesis resuenan por su realismo y hondura: «*No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada*» (Gen 2,18). La “*ayuda adecuada*”



posibilita el reconocimiento mutuo, la reciprocidad y el encuentro. En aquel encuentro fundante, cada uno/una se reconoce a sí mismo/misma en el “tú” y gracias al “tú”.

La reflexión antropológica presentada por Andrade, realmente conducen a una fundamentación de la dignidad de la persona; y, esta fundamentación ha llegado a ser ontológica y relacional. Todas las personas tienen en común la estructura ontológica y la interrelacionalidad que van llenando. Este aspecto es totalmente independiente de los estadios de desarrollo, de la neurofisiología y de las enfermedades. He aquí el aspecto universal de la fundamentación, según Andrade.

*«Propongo como clarificadora y defendible una concepción analógica del hombre, en la que hay algo de común, universal o general que los hombres y las culturas comparten (lo que permanece); pero, a la vez, algo diferencial que cada uno tiene como peculio, cada cultura y aun cada individuo humano (lo que cambia)»* (Beuchot. 1998: 21). La fórmula antropológica vacía implica, en cambio, que la persona es ontológicamente relacional y va adquiriendo contenidos relacionales que siempre solo podrán ser culturalmente concretos. Con esto se da necesariamente una inabarcable diversidad de la interrelacionalidad concreta: ésta puede ser rudimentaria o altamente desarrollada, viciada o creativa; puede ser todo aquello con lo que nos tropezamos en cualquier vida tan variable, pero en ninguna de sus manifestaciones concretas en ningún caso dejará de ser realmente interrelacionalidad. También un recién nacido que está por morir, un anciano demente, experimentan la cercanía y el calor humano y regalan paz al que los tiene abrazados. ¿No es ésta también una forma del regalo de la dignidad, para los unos y para los otros? (Andrade. 2005: 42).

Vista de cerca, para Andrade, la definición de la dignidad humana consiste sencilla y llanamente en el hecho de que es el regalo de otros, aunque un regalo marcado por el carácter de la “*auto evidencia ética*”. Este nexo hace que la dignidad de la persona sea un regalo en el que cada uno, en cuanto auto presencia y esperanza, se juega su propia identidad y autonomía. Esto precisamente puede llamarse el contenido fundamental del regalo. Es posible, a causa de la interrelacionalidad que se ha descrito, agregar todavía que el regalo mutuo de la dignidad crea encuentros y comunión (Andrade. 2005: 42).

También este aspecto vale para todos, pero cualquier intento de concretizar los contenidos de la dignidad humana, sus características concretas, y también el intento de ampliar la definición, que vaya más allá de lo que he mencionado hasta el momento, fracasa ante la inabarcable diversidad de las relaciones interhumanas, de los condicionamientos culturales y de

las representaciones concretas de identidades y valores. La cuestión es si esta observación implica que toda determinación más precisa del contenido de la dignidad sea imposible desde el principio. Para Andrade significa tan solo que están condenados al fracaso todos aquellos intentos que pretendan llenar la dignidad humana con un contenido universal que valga para todos (Andrade. 2005: 42).

El mismo regalo de la dignidad de la persona tiene para cada uno un contenido diverso, el contenido concreto que corresponda a su horizonte de esperanza. Existe, además, un criterio que nos permite averiguar si realmente se trata de un regalo de dignidad y si está correspondiendo a la “*auto evidencia ética*”: se debe poder dar gracias por un regalo, independientemente de la forma en la que se haga.

Aquí se nota que la simultaneidad del dar y recibir es predominantemente emocional, y no racional y determinada por la voluntad. Es posible que sea solo el regalo de la dignidad el que permita que el que da y el que recibe compartan un momento de la aceptación mutua y, por eso, de paz.

Con esta reflexión, queda establecido el fundamento antropológico y ontológico de la dignidad humana, que si bien se refiere a las últimas tres fuentes y raíces de la dignidad descritas en el capítulo anterior del presente trabajo de investigación. Queda por otro lado, que dentro de esta fundamentación antropológica se debe tomar en cuenta lo previsto en la primera fuente de la dignidad explicada en el Capítulo II.

### **C) UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA EN EL SIGLO XXI**

El ser humano es “*digno*” por su mera condición de ser humano, por su propia naturaleza relacional, por un don gratuito y reconocimiento de los demás, por su talante racional e intelectual. Establecer en este momento una aproximación al concepto de Dignidad Humana (así con mayúsculas iniciales) en el Siglo XXI, demanda establecer primero el fundamento de la misma.

Ese fundamento, mismo que hemos visto a lo largo de este trabajo de investigación, tiene que ver con el concepto de persona que subyace a la misma. Pues desde las mismas fuentes o raíces de la dignidad humana, hablamos de una fuente de la dignidad de la sustancia humana, la

de la persona racional e intelectualmente consciente, la del encuentro en la realización personal y la de la gratuidad concedida.

El concepto de ser humano que propongo en un esfuerzo de sintetizar los contenidos mínimos para no delimitar, no reducir, la propia grandeza del ser humano y sus misterios humanos, sus dimensiones y existencia (García. 1999). Ese concepto es el siguiente: *“la persona humana es la historia de una naturaleza libre y racional”*.

En la definición están considerados los dos elementos propuestos desde el pensamiento clásico y tomista sobre la permanencia y el devenir. El ser humano contiene en sí mismo un aspecto sustancial, no cambiante, permanente, que hace ser lo que es en sí mismo, eso es la *naturaleza*. El segundo elemento básico es el elemento cambiante, que se construye, que se perfecciona, que recibe y otorga, que se autodefine, que se apropia de una identidad o diversas identidades, que es la parte relacional de la persona humana, pues vive dentro de una sociedad, la necesita y su propia naturaleza la exige. Aun estando en soledad, la persona humana requiere de esa relación para construirse, para desarrollarse, para perfeccionarse, esa relación es consigo mismo. Es la necesidad del otro, y esa alteridad puede ser otro humano u otro sí mismo. Este elemento es lo que implica la palabra *“historia”* en mi definición.

Aquí tenemos una fundamentación ontológica y antropológica del ser humano, es la primera fórmula vacía que nos presenta Bárbara Andrade, con su *“auto presencia-en-relación”*. (Andrade. 2005: 28). Es la estructura y la relacionalidad, la estructura es la naturaleza, la relacionalidad es la historia. La estructura es el depósito que acopiará, que transformará, que desarrollará, que perfeccionará al ser humano a través del intercambio que la persona humana realice a través de la relacionalidad. Esos contenidos que intercambiará son lo que la sociedad le ofrece y lo que él ofrece a la sociedad. Valores, conocimientos, experiencias, vivencias, y un largo etc. La estructura no cambia, lo que cambia son sus contenidos, y son los que hacen que el ser humano adquiera una identidad en un determinado momento u opte por una diferente en algún instante de su devenir histórico dentro de su relacionalidad.

*«Ese yo sujeto de todas las acciones que pasan, espectador fijo de las cosas que cambian, unidad de la vida propia y de la historia del mundo, eso es la persona. Hay, pues, en el hombre, algo que pasa y algo que queda, algo que transcurre y algo que permanece, algo de tiempo y algo de eternidad»* (Todolí. 1951: 23).

El ser humano es una unidad “*bio-psico-social*”. En esa unidad se abarca tanto lo natural como lo cultural. Porque si bien lo biológico es natural, y lo sociológico es cultural, lo psicológico abarca tanto lo natural como lo cultural del ser humano.

La naturaleza involucra desde las dimensiones más básicas que conforman a la persona humana, como pueden ser las dimensiones gonádica, fisiológica, genética, biológica, que si se abordan en un afán inquisitivo, se descubrirá que pertenecen a una naturaleza humana y no a otra, aunque comparta elementos básicos y casi idénticos con otros seres no humanos de la realidad. Pero esa posible ínfima diferencia, marcan la exclusividad de pertenencia al género humano.

Los otros dos elementos de esta definición de persona humana propuesta como fundamento de la dignidad del ser humano, son la “*libertad*” y lo “*racional*”. La estructura, la naturaleza se manifiesta como la auto presencia ante los demás como dialógica, dialogal y dialogante. Ya que el ser humano es comprensor, y por ello intérprete, y por lo mismo dialogante, y para ello requiere ser libre y razonable. El ser humano es un núcleo de múltiples intencionalidades (cognoscitivas, volitivas, emocionales). La intencionalidad en el ser humano puede ser consciente o inconsciente, consciente son el conocimiento y la voluntad, la razón y la libertad, los actos humanos según Tomás de Aquino. Inconsciente son los instintos, pasiones y emociones los actos del hombre para Tomás de Aquino. Por esto, el ser humano puede volcarse por la relacionalidad hacia afuera de sí, hacia los otros, hacia lo diferente, pero también hacia dentro de sí mismo. Esta intencionalidad subyace en la propia razón y libertad de la persona humana.

La intencionalidad del ser humano, en primera instancia es ontológica, forma parte esencial de lo que es el ser humano, la misma fórmula ontológica vacía de Bárbara Andrade, la requiere, pues de esa intencionalidad ontológica nace la necesidad del ser humano de sostenerse como naturaleza humana y proyectarse como persona humana a través de la relacionalidad.

La intencionalidad del ser humano también es cognoscitiva, es el conocimiento, tanto sensorial como intelectual o racional. Todo comienza con los sentidos que captan las cosas sensibles de la realidad, son elaborados por la imaginación y de ésta, pasan al intelecto que les da universalidad y necesidad, y llegan a la razón, que es el aspecto discursivo del intelecto, mientras que el intelecto es el aspecto intuitivo de la razón. Es decir, el intelecto efectúa una intuición intelectual y la razón realiza un razonamiento, raciocinio o movimiento discursivo.

La intencionalidad del ser humano también es volitiva, es la del deseo, o como diría Mauricio Beuchot, la del amor (Beuchot. 2004: 29-36). Comienza con las pasiones y llega a la voluntad. Y aquí se encuentra la libertad, como la facultad y capacidad de elegir, la toma de decisión y el libre albedrío. Sin la posibilidad de elección el ser humano no puede determinarse, no puede perfeccionarse.

La relacionalidad del ser humano exige la libertad del ser humano. Requiere decidir para que por su intencionalidad sea movido al encuentro con el otro, es decir, una intencionalidad enfocada a la acción o la “*praxis*”, sobre todo moral, y a la “*poiesis*”, que es la fabricación, la construcción, la factura. A la *praxis* corresponde la virtud de la “*phronesis*”, y a la “*poiesis*” la de la “*techne*”. De aquí nace la exigencia ética que la fórmula “*auto presencia-en-relación*” exige, y que se encuentra inmersa en la definición de persona humana que estoy proponiendo.

Finalmente, hay una intencionalidad en las pasiones y emociones, es sentimental. Se trata del amor y la empatía. De la generosidad, empatía, pero también del egoísmo. El amor es lo que permite que el ser humano no utilice a otros seres humanos en forma estrictamente utilitaria. El amor tiene una dimensión simbólica, ya que el símbolo es un signo eminentemente del afecto.

La libertad y la razón es la que permite al ser humano relacionarse, ser un animal político, un ser para el encuentro, un ser con obligaciones y deberes, pues sus actos humanos, sujetos de moralidad, se ejecutan por esta libertad y razón a través de las diversas intencionalidades descritas. Por eso hay una ética, que básicamente sigue la máxima bíblica de los Evangelios sinópticos: «*amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Mc. 12, 31; Mt. 22, 39; Lc. 10, 27). La relacionalidad del ser humano está gobernada por la libertad y la razón, por eso la ética se presenta y la “*phronesis*” surge como la virtud rectora en el devenir de la persona humana. Y la “*poiesis*” la posibilidad de subsistencia del ser humano dentro de la sociedad en la que se encuentra inserto.

El fundamento central de la dignidad humana en el siglo XXI es el concepto de persona humana (García. 1999), que se encuentra como base, y considerando que “*la persona humana es la historia de una naturaleza libre y racional*” considero describir la aproximación del concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI.

Noberto Bobbio concibe la dignidad humana como un concepto entre el ser y el deber ser. Al referirse a «*la igualdad y la libertad naturales de los hombres*» (Bobbio. 1991: 40) considera que dicha expresión no es la descripción de un hecho sino la descripción de un deber. Los seres

humanos nacen libres e iguales por naturaleza, y tenemos unas raíces racional y de realización, y ontológica.

Inicio esta parte citando a Bobbio, ya que estas dos dimensiones del ser y del deber ser, el fundamento ontológico del ser humano, obliga en el hecho de que todos los seres que son susceptibles de reconocerles y otorgarles la dignidad humana, son todos iguales al compartir una misma naturaleza evidentemente humana que constituye su parte permanente, estable, no cambiante. Y en el orden del deber ser, es la obligación que nace del ejercicio de la libertad y la razón a través del encuentro con los otros por la relacionalidad implícita en su mismo fundamento ontológico.

El ser humano tiene por sí mismo una dignidad, por el simple hecho de ser, pero también tiene la obligación de reconocer, de valorar, de otorgar, de regalar esa misma dignidad en los demás seres con los que comparte una misma naturaleza humana.

El ser humano tiene un valor en sí y confiere al concepto de dignidad una dimensión ontológica, significando inclusive algo sagrado. Además dicho valor tendría consecuencias en los comportamientos inter-subjetivos: las personas deberían tratarse con respeto, es decir, reconociendo la identidad de la persona del otro en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salud) y en su existencia como persona (libertad, prestigio personal, etc.).

La aproximación al concepto de dignidad humana en el Siglo XXI no niega la existencia de desigualdades entre los seres humanos como individuos. Estas diferencias nacen principalmente de la relacionalidad y su capacidad de autodefinirse y de asumir una identidad. Lo que si niega es que esas desigualdades naturales y sociales sean la justificación de un tratamiento desigual por parte de las instituciones o un trato degradante entre los demás seres humanos.

Cada ser humano merece respeto por el simple hecho de ser un ser humano, una persona. Recordando a Kant (2003: 335): *«la humanidad misma es 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...»*.

Se tiene la premisa de encontrar jurídicamente una forma de regulación social que protege la dignidad de cada uno de los individuos de la especie humana. Esa forma jurídica es la de considerar a la dignidad humana como un principio, del que se derivarán derechos y garantías humanas. Este principio debe reconocer en cada persona, un valor absoluto (su dignidad), pero

al mismo tiempo, cada individuo se percibe como un posible vulnerador de la dignidad, tanto la suya como la de otro. Además el concepto que propongo hace referencia a la condición del ser humano en la que puede ver su dignidad vulnerada, debido al ejercicio libre del mismo ser humano no gobernado por la “*phronesis*” en la parte del fundamento ontológico relacional. Esta vulneración no deriva de su consentimiento sino de otro rasgo constitutivo de su naturaleza: la vulnerabilidad del ser humano.

Cuando un individuo, un colectivo e incluso el género humano están en una situación vulnerable, aparece el principio de dignidad humana para remediar esta situación. Este argumento de la dignidad humana revelaría una aversión del ser humano hacia su propia vulnerabilidad y la de los demás.

El sufrimiento hace referencia a la capacidad por parte de la persona humana de sentir un dolor físico y psicológico. El sufrimiento es una característica de la vulnerabilidad de los seres humanos, pero esta va más allá en la medida que no implica necesariamente el dolor; hace más bien referencia a la precariedad y la debilidad de la condición humana.

Hoy en día la dignidad humana evoca situaciones de sufrimiento por parte de la persona implicada, como pudiera ser la miseria, el hambre, la tortura, el secuestro, la eutanasia o el derecho a unas condiciones mínimas de existencia. Por lo que la dignidad humana se convierte en el derecho a no sufrir la indignidad, y a no ser tratado de manera que en sus culturas o comunidades, el ser humano sufra una muestra de carencia de respeto.

La dinámica de las relaciones, principalmente las que se caracterizan por su vulnerabilidad, denota el carácter no desechable de un concepto de dignidad humana que busca tener un alcance colectivo y sustancialmente relacional, importante para contextos marcados por la desigualdad social.

La aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI que propongo supone que la dignidad de la persona humana fundamenta su realidad en la misma naturaleza humana, en sus necesidades que brotan de dicha naturaleza.

Por lo que la aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI es que *“la Dignidad de la persona humana es un principio que se fundamenta ontológicamente en que la persona humana es la historia de una naturaleza libre y racional, que como persona se auto determina al ser una auto presencia-en-relación donde libre y racionalmente establece y construye éticamente una cultura. Este principio debe ser inalienable, inviolable y sagrado, que debe ser reconocido en sí mismo y en los demás seres humanos y debe ser otorgado a sí*

*mismo y a las demás personas pues se descubre, reconoce y se afirma que todos los seres humanos son iguales por el fundamento ontológico como personas humanas”.*

La definición propuesta es un esfuerzo de sintetizar todos los hallazgos y conclusiones que se han ido presentando a lo largo de esta investigación.

Señalo que la dignidad humana es un principio, pues reside en el mismo fundamento ontológico del ser humano como algo que permanece y algo que deviene. Permanece, pues como principio no tiene cambio, es fijo, es inmóvil, es inherente a la naturaleza del ser humano. Y deviene no en cambio negativo o degradación, más bien en un crecimiento, no cuantitativo, pero sí cualitativo por la relacionalidad que permite reconocerla y regalarla. Pues cada acto de reconocimiento y de otorgar la dignidad crece el valor cualitativo de la misma persona humana.

Es un principio, porque desde el punto de vista jurídico, debe serlo para que de él se deriven los derechos humanos y sus garantías, de lo contrario, la dignidad humana puede jurídicamente ser violentada. Pues una garantía y un derecho pueden ser suspendido por razones de que la persona sujeta de esta suspensión, haya cometido algún delito dentro de su comunidad. Pero un principio nunca puede ser suspendido, a pesar de que un individuo humano sea el asesino más sanguinario que ha tenido la humanidad.



## IV. CONCLUSIÓN

El ser humano es alguien intencional, es un núcleo de intencionalidades, tanto cognoscitivas como volitivas. Tiene una parte biológica y otra simbólica. Es decir, una parte natural y otra cultural. Predomina la simbólica. Es más simbólico que biológico, en el sentido de que sus relaciones humanas se mueven más culturalmente, a pesar de su dependencia de las necesidades naturales.

El ser humano es alguien que pertenece a una tradición, a una cultura, con su sentido común, mediante el cual se entiende con los demás de su momento histórico. Ciertamente está determinado por lo natural y lo cultural, pero alcanza a ser libre, sobre todo en la medida en que logre ser más consciente y, correlativamente, más responsable.

El ser humano es alguien que busca la fusión de horizontes, en lo cual consiste la verdad. Es alguien con “*phronesis*” o prudencia pues cuenta con la posibilidad de su liberación y su consejo o juicio o decisión prudencial. Es alguien que tiene sustancia y relaciones, es un ente en proceso, una estructura dinámica.

El ser humano es alguien dialógico, dialogal y dialogante, pues cuenta con la conversación común, pero también con otros instrumentos como la lógica, la dialéctica y la retórica. Es un animal racional: muchas veces hay que contentarse no con lo más lógico, sino con lo más aceptable para los argumentadores. Más que en la verdad, la retórica se sitúa en lo verosímil y con eso le basta.

*«El ser humano es un microcosmos, un análogo o ícono del universo, el límite o confín de dos mundos. Entre el mundo material y el mundo espiritual. También es el horizonte o límite entre el mundo natural y el mundo cultural. Al ser análogo, no es ni únicamente natural, lo cual sería unívoco, ni únicamente cultural, lo que llevaría a la equivocidad, sino algo intermedio, que participa de ambos mundos, aunque predomina lo cultural. Y, al ser icónico, es el ícono o imagen de todo lo existente»* (Beuchot. 2004: 107-108).

Una de las grandes conclusiones a las que llegué en este trabajo es la de establecer el concepto de persona humana (García. 1999), bajo el cual se fundamenta la aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI, según enuncié hacia el final del Capítulo III. Sintetizando ese concepto, es definible así: “*la persona humana es la historia de una naturaleza libre y racional*”.

Bajo este fundamento, se establece la aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI, una vez que se fueron determinando diversas conclusiones a lo largo del trabajo de investigación.

En el Capítulo II, apartado (a) “Los antecedentes del concepto”, establecí una primera conclusión que señala que: La dignidad humana es una realidad universal, común a todos los individuos del género humano. Puede ser considerada como un valor que obliga y compromete a cada ser humano en la totalidad de su existencia. Es un valor cuyo respeto se impone siempre debido a que como seres humanos actuamos al interior de un espacio social.

Este valor es intrínseco a la propia naturaleza del ser humano y debe ser considerado como inviolable, de otra forma no se garantiza la existencia de la misma dignidad humana.

En el apartado (b) del Capítulo II “Las raíces de la dignidad”, esboqué una segunda conclusión que consiste en que la dignidad humana tiene claras raíces o fuentes, a saber: 1). Una de orden ontológico; 2). Una segunda, es la racionalidad y la consciencia intelectual del ser humano; 3). Una tercera que es la realización personal en la sociedad y, finalmente, 4). Un regalo que recibe el ser humano a manera de don, por el simple hecho de existir y ser un ser humano.

Estas cuatro raíces o fuentes de la dignidad humana, me permitieron establecer, de forma profunda, el concepto de persona humana, bajo el cual se sustenta y fundamenta la aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI, que he presentado. De igual forma, estas raíces o fuentes permitieron también el desarrollo de dicha aproximación al concepto.

En el apartado (c) del Capítulo II alcancé como propuesta de conclusión, un abanico de formulaciones derivadas del rescate intelectual de algunos elementos tratados en ese apartado. Tales son: 1). El que los individuos tienen que conquistar y preservar la dignidad; 2). Las premisas de superioridad y grandeza de la naturaleza humana; 3). La consideración de la dignidad como un valor intrínseco y absoluto de los seres humanos que fundamenta derechos iguales de todos frente al poder público.

Esto permite considerar que la dignidad humana, si bien debe considerarse como un valor en la persona humana, debe tener una impronta tal que dicho valor nunca puede perderse, rebajarse o suspenderse. Por el contrario, mientras más se reconozca, se valore, se acrecienta cualitativamente el mismo, en su contenido como en su significado, mayor será la impronta del mismo.

En el apartado (d) del capítulo II, “Sobre la expresión jurídica de la Dignidad”, concluyo estableciendo que la dignidad humana forma parte de la noción misma del Derecho (ya sea de forma implícita o explícita, como principio, derecho, garantía o inclusive valor), y su ausencia privaría al Derecho de ser la base directiva de los actos de la persona humana en la comunidad política, para la realización de las personas en comunidad y para alcanzar su bien común.

Pero abonando más a estas alturas de mi investigación, determino que la dignidad humana más que un derecho, garantía o valor jurídico, debe ser un principio, desde el punto de vista jurídico, pero también antropológico. Al ser un principio, no sufre modificaciones, ni alteraciones, ni permite violaciones o decrecimiento de lo que significa. Puede permitir el allegarse de más contenidos positivos que permitan ensanchar y acrecentar al mismo principio, toda vez que, por el mismo dinamismo de la cultura, podrá incursionar en nuevos significados simbólicos en torno al concepto de la persona humana y de su dignidad. El valor intrínseco del que he hablado en este trabajo, es precisamente ese principio.

El ser principio, desde el punto de vista jurídico, implica un respeto debido a todos los seres humanos como colectividad o como individuo humano. Dicho respeto debe estar presente en los ordenamientos jurídicos de los diferentes países, que son los que tienen la potestad de garantizarlo entre sus gobernados, y debe considerar los diferentes niveles en que se debe estructurar ese respeto:

1. El respeto por parte del Estado
2. El respeto por parte de terceros
3. El respeto de la dignidad de sí mismo.

Continuando con esta conclusión final, en el Capítulo III, en la sección (a) “El ser humano. La persona”, llego a la conclusión de que el desarrollo y perfección de la vida humana es la que determina la necesidad y el carácter de los medios conducentes a ella misma. El ser humano al vivir en sociedad, de su mismo ser persona humana brota la responsabilidad, en tanto sujeto que es capaz de actos conscientes y libres. Aparece la dimensión ética que exige el respeto mutuo y a sí mismo como persona humana. Y se convierte el ser humano, por lo tanto, en sujeto de obligaciones o deberes. Pero por la dependencia que experimenta de los demás miembros de la sociedad, se vuelve sujeto de derechos por sus mismas necesidades vitales. En esto estriba la

dignidad humana, en que la dignidad es el supuesto onto-antropológico del ser persona. Es decir, su proceso de realización y perfeccionamiento.

Al llegar al apartado (b) de ese Capítulo III “La fundamentación antropológica y ontológica de la Dignidad Humana”, concluyo asumiendo como un aporte que da luz a la construcción del concepto de dignidad humana vigente y dinámica para el Siglo XXI, el de Bárbara Andrade, que establece como fundamento antropológico y ontológico una fórmula vacía que denominó: “*auto presencia-en-relación*”, que garantiza la función de sostener la igualdad en las personas humanas con total independencia de cualquier gama de diferencias físicas, raciales, psíquicas y culturales.

Y a la dignidad humana como una segunda fórmula vacía que es el mismo concepto de dignidad de la persona humana, en un sistema de interdependencia, que en su totalidad es relación a un término y, además, debido al hecho de que la persona es ontológicamente un ser relacional y está vacía hasta que se vaya llenando con contenidos concretos, se concibe a la dignidad como el producto de una red de inter relaciones.

Por destacar: La gran conclusión final a la que he llegado en este trabajo de investigación, es en sí misma el objetivo trazado desde el inicio del mismo; esto es, el encontrar una aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI, considerando los mismos contenidos que implican ese concepto. He ahí la ruta:

En el apartado (c) del Capítulo III, llegué a la siguiente concepción: La aproximación al concepto de Dignidad Humana en el Siglo XXI es que *“la Dignidad de la persona humana es un principio que se fundamenta ontológicamente en que la persona humana es la historia de una naturaleza libre y racional, que como persona se auto determina al ser una auto presencia-en-relación donde libre y racionalmente establece y construye éticamente una cultura. Este principio debe ser inalienable, inviolable y sagrado, que debe ser reconocido en sí mismo y en los demás seres humanos y debe ser otorgado a sí mismo y a las demás personas pues se descubre, reconoce y se afirma que todos los seres humanos son iguales por el fundamento ontológico como personas humanas”*.

Esto nos hace ver que el ser humano, la persona humana, tiene una altísima dignidad, la cual da paso a sus derechos esenciales como humano, como algo inalienable. Se sustenta en una concepción que no es unívoca sobre el ser humano, que establezca patrones rígidos no solo en los derechos humanos, sino también en la convivencia cotidiana de la persona humana con sus congéneres. Concepción que no es una interpretación equívoca del ser humano, que nos haga

diluir a esa persona humana en un relativismo. Por el contrario, es analógica, pues permite el ámbito multicultural.

Sin embargo, también hay que decir, que en pleno Siglo XXI, en una mirada retrospectiva sobre tres paradigmas o íconos que también podrían considerarse como contenidos de la Dignidad Humana en el Siglo XXI, son los tres elementos del lema de la Revolución francesa: “*Libertad, Igualdad y Fraternidad*”. Que hemos avanzado bastante en cuanto a la Libertad, pero todavía falta más en ese elemento. No hemos avanzado lo suficiente en lo relativo a la Igualdad, basta que para esto atestigüen las mujeres. Y prácticamente no hemos logrado avanzar en Fraternidad, como observamos en el panorama mundial donde a la orden del día siguen las guerras, las migraciones, la miseria, etcétera.

Aunque la Dignidad Humana debiera ser la misma en todo el mundo y para todo ser humano en el Siglo XXI, todavía encontramos situaciones que impiden su aplicación plena de acuerdo a la definición propuesta en este trabajo, pues puede ser interpretada de diversas formas, desde visiones antropológicas, culturales y de intereses.

He excluido en este trabajo la reflexión sobre el pensamiento no occidental u oriental sobre la Dignidad Humana. Lo cual podría dificultar la universalidad del concepto propuesto. Ya que la Dignidad Humana no necesariamente sea comprendida de igual forma por etnias orientales o inclusive de nuestro país, como se entiende en una sociedad “occidental”. El liberalismo, por ejemplo, que se centra en el individuo como alguien individualista, es diferente a una visión desde el igualitarismo, que va más al bien común, a la comunidad, que una postura desde la fraternidad, que implica la solidaridad, la tolerancia, el respeto, la aceptación de los demás sobre todo de los diferentes.

El principio de la dignidad humana es también como un termómetro que mide la buena salud de una comunidad, de una sociedad. Se puede perder la confianza en el futuro, si no fuera porque vemos con cierta ilusión que subsiste la esperanza de enaltecer al mismo ser humano dentro de la sociedad. Y esto sólo es a través de la realidad intrínseca del ser humano sustentada en el fundamento antropológico y ontológico de la persona humana, llamada Dignidad Humana.

Los conceptos que he propuesto tanto de persona humana como de dignidad de la persona humana consideran que la persona es un ser potencialmente moral o ético, y esto la convierte en un fin absoluto. Porque la persona humana como ser moral, es una representación de lo absoluto, por eso y sólo por eso, le corresponde eso que hemos llamado Dignidad Humana.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

### A) LIBROS

Abaggano, Nicola. (1991). Diccionario de Filosofía. FCE. Fondo de Cultura Económica. México.

Adorno, R. (1997). *La bioética et la dignité de la personne*. PUF. París.

Andrade, Bárbara. (2004). *Pecado original. ¿O gracia del perdón?*. Secretariado Trinitario. Salamanca. España.

Aquino, Tomás De:

---- *Summa Theologiae*

---- *De Anima*

---- *Contra Gentes*

---- *De Veritate*

---- *De Potentia*.

En colecciones Marietti y Comisión Leonina.

Arendt H. (1992). *La condición Humana*. Editorial Paidós. Barcelona. España.

Aristóteles. (1978). *Acerca del Alma*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España

(1985). *Ética Nicomáquea*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España

(1988). *Política*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España

(1995). *Física*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España

Becker, Werner. (1990). *La libertad que queremos*. FCE. México.

Beuchot, Mauricio. (1989). *Los principios de la filosofía social de Tomás de Aquino*. IMDOSOC. México.

(1992). *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.

(1997). *Ética y derecho en Tomás de Aquino*. UNAM. Universidad Autónoma de México. México.

- (2004). *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. Editorial Torres. México.
- (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM-Siglo XXI. México.
- (2019). *Manual de Filosofía*. Ediciones Paulinas. México.
- Bobbio, Noberto. (1991). *El tiempo de los derechos*. Editorial Sistema. Madrid. España.
- Boecio. *Liber De Persona et Duabus Naturis contra Eutychem et Nestorium*. (1918). H. F. Stewart (ed.). Harvard University Press, London.
- Bristow, P. (1993). *The moral dignity of man*. Four Courts Press. Dublín.
- Buber, Martin. (1982). *Yo y Tú*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.
- Cardona, Carlos. (1966). *La metafísica del bien común*. RIALP. Madrid. España.
- Cely Galindo, Gilberto, S.J. (2008). *Ethos Vital y Dignidad Humana*. Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas.
- Cicerón. (2009). *Las Leyes*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España.
- (2014). *Los Deberes*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España.
- Comte, Auguste. (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial. Madrid. España.
- Coreth, Einrich. (1991). *¿Qué es el hombre?*. Herder. Barcelona. España.
- Cruz, Juan. (1995). *Filosofía de la historia*. EUNSA. Pamplona.
- D'Agostino, F. (2002). *La dignidad humana, tema bioético*. En González, A. M.; Postigo, E.; Aulestiarte, S. (eds.). *Vivir y morir con dignidad*. EUNSA. Pamplona. CITADO POR: (Aparisi. 2013:206-207. Cita 31).
- De Sahagún Lucas, Juan. (1996). *Las dimensiones del hombre*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- Domínguez Morano, C. (2001). *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- Doncel, J. F. (1969). *Antropología filosófica*. Carlos Lohlé. Buenos Aires. Argentina.
- Dri, Rubén R. (2000). Capítulo VIII La filosofía del estado ético. La concepción hegeliana del Estado. En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. Argentina.
- Feuerbach, Ludwig. (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Alianza Editorial. Madrid. España.
- Fichte, Johann Gottlieb. (1976). *El destino del hombre*. Editorial Austral. Madrid. España.

- Foucault, Michel (2009). *El Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina. Siglo XXI editores.
- Freud, Sigmund (2016). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Fromm, E. *Y seréis como Dioses*. Editorial Paidós. México.
- Fukuyama, Francis. (1992). *El fin de la Historia y el último Hombre*. Editorial Planeta. Barcelona. España.
- Garzón Valdés, Ernesto. (2006). *Tolerancia, dignidad y democracia*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Fondo Editorial, L. Lavado (ed.). Nuevos Tiempos. Nuevas Ideas. Lima. Perú.
- Gilson, Etienne. (1951). *El tomismo*. DDB. Buenos Aires. Argentina.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005a). *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen Uno. Intersecciones. México. CONACULTA.
- (2005b). *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen Dos. Intersecciones. México. CONACULTA.
- Goethe, Johann Wolfgang Von. (1809). *Las afinidades electivas*. Luarna Ediciones. Edición libre de derechos.
- Gómez Pin. (1995). *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*. Editorial Paidós. Barcelona – Buenos Aires.
- González, A. M. (1996). *Naturaleza y dignidad*. EUNSA. Pamplona. España.
- González Pérez, J. (1986). *La dignidad de la persona*. Cívitas. Madrid. España.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Editorial Taurus. México.
- (1999). *La inclusión del otro*. Editorial Paidós. Barcelona. España
- Hales, Alejandro De. (1951). *Glossa*. Ediciones Quaracchi (Florentiae): Ex Tip. Collegi S. Bonaventurae. Colección Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2000). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Biblioteca Nueva. Madrid. España.
- Heidegger, Martín. (1997). *El ser y el tiempo*. FCE. México.
- Henkin, Louis. Neuman, Gerald L. Orentlicher, Diane F., Leebron, David W. (1999). *Human Rights*. Foundation Press. University Casebook Series. New York. New York.



- Jellinek, Georg. (2000). *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Autónoma de México. México.
- Juan Pablo II. (1994). *Gratissimum sane*. Santa Sede. Ciudad del Vaticano.
- (1995). *Evangelium Vitae*. Santa Sede. Ciudad del Vaticano.
- Kant, Immanuel. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe, traducción de José Mardomingo. Editorial Ariel. Barcelona. España.
- (2007). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Editorial Colihue Clásica. Buenos Aires. Argentina.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1977). *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*. Editorial Porrúa. México. D.F.
- (2001). *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*. Biblioteca Nueva. Madrid. España.
- LÉVINAS, Emmanuel. (1991). *Totalidad e infinito*. Visor. Colección la balsa de la medusa n. 41. Madrid. España.
- (1993). *Humanismo del otro hombre*. Caparrós. Madrid. España.
- (2000). *Ética e infinito*. Machado Libros. Madrid. España.
- Lipovetsky, Gilles. (1994). *El crepúsculo del deber*. Editorial Anagrama. Barcelona. España.
- Lucas Lucas, Ramón. (1995). *El hombre espíritu encarnado*. Editorial Atenas. Madrid. España.
- Lytard, Jean François. (1986). *La posmodernidad explicada a los niños*. Gedisa. Barcelona. España.
- (1997). *La diferencia*. Editorial Gedisa. México.
- (1998). *Lo inhumano*. Editorial Manantial. Buenos Aires. Argentina.
- Marcel, Gabriel. (1963). *The Existential Background of human Dignity*. Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts.
- Mardones, José María. (1988). *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Editorial Sal Terrae. Santander. España
- Melendo, T. (1996). *Dignidad: ¿una palabra vacía?* EUNSA. Pamplona. España.
- (1999). *Dignidad humana y bioética*. EUNSA. Pamplona.
- McWilliams, N. (1994). *Psychoanalytic Diagnosis. Understanding Personality Structure in the Clinical Process*. Guilford Press. New York – London.

- Millán Puelles, Antonio. (1976a). *Persona humana y justicia social*. RIALP. Madrid. España.
- (1976b). *Sobre el hombre y la sociedad*. RIALP. Madrid. España.
- Moreno Villa, M. (1997). *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. Editorial San Pablo. Madrid. España.
- Nietzschet, F. (1962a). *El hombre superior*. Obras completas. Editorial Aguilar. Buenos Aires. Argentina.
- (1962b). *Ecce homo, Por qué soy una fatalidad*. Obras completas. Editorial Aguilar. Buenos Aires. Argentina.
- (1962c). *El crepúsculo de los ídolos*. Máximas y Dardos. Obras completas. Editorial Aguilar. Buenos Aires. Argentina.
- (1962d). *Así habló Zaratustra*, Discurso Preliminar. Obras completas. Editorial Aguilar. Buenos Aires. Argentina.
- (1962e). *La voluntad de poder*. Obras completas. Editorial Aguilar. Buenos Aires. Argentina.
- (2011). *El Estado Griego*. Obras completas I. Escritos de juventud. Editorial Tecnos. Madrid. España.
- Pacheco Gómez, M. (2000). *Los derechos humanos documentos básicos*. Editorial Jurídica de Chile. Santiago.
- Pascal, Blaise. (1973). *Trougths*. Penguin. Londres.
- Peces-Barba, Gregorio. (2003). *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Cuadernos Bartolomé de las Casas. Editorial Dykinson. Madrid. España
- Pelé, Antonio. (2006). *La Dignidad Humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Editorial Dykison. Madrid. España.
- Pérez De Oliva, Fernán (1995). *Diálogo de la dignidad del hombre*. Razonamientos. Ejercicios. Cátedra. Madrid. España.
- Pico Della Mirandola, Giovanni. (2006). *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Editorial Π. Colombia.
- Platón. (1988). *La República*. En Diálogos tomo IV. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España

- (1988) *Fedón*. En Diálogos tomo III. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España
- (1992) *Timeo*. En Diálogos tomo VI. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España.
- Pope, Alexander. (1734). *An Essay on Man*. Freeditorial. Edición libre de derechos.
- Pufendorf, Samuel Von. *Le droit de la nature et des gens*. Traducción del francés de J. Barbeyrac, J. R. Thourneisen, (ed). Bâle. [1732]. Reeditado por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen. "Bibliothèque de philosophie politique et juridique".
- Rassam, Joseph. (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. RIALP. Madrid. España.
- Recasens Siches, Luis. 2001. *Tratado General de Filosofía del Derecho*. Editorial Porrúa. México.
- Ricoeur, Paul. (1990). *Sí mismo como otro*. Editorial Siglo XXI. Madrid. España.
- Rousseau. (1972). *Les Réveries du Promeneur solitaire*. Gallimard. Ed. De la Pléiade. Première Promenade.
- Ruiz De La Peña, Juan L. (1988). *Imagen de Dios*. Antropología Teológica Fundamental. Colección Presencia Teológica n. 49. Editorial Sal Terrae. Santander. España.
- Salomón, N. (1980). *Cuatro Estudios Martianos*. Casa de las Américas y Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- San Agustín (2007). *La Ciudad de Dios*. Libros I-VII. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid. España
- San Víctor, Ricardo De. (2015). *La Trinidad*. Edición bilingüe de Eduardo Otero Pereira. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- Schwarz, S. 1990. *The Moral Question of Abortion*. Loyola University Press. Chicago.
- Schopenhauer, Arthur. (2003). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Editorial Siglo XXI. Barcelona. España.
- Saint-Exupéry, Antoine De. (1943). Édition du Groupe. Ebooks libres et gratuits. <http://fr.groups.yahoo.com/group/ebooksgratuits>.
- Séneca, L. A. (1989). *Carta XCV*. En Cartas Morales a Lucilo. Trad. De J. Bofill & Ferro. Editorial Planeta. Clásicos Universales. Barcelona.

- Sertillanges, A. D. (1947). *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. DDB. Buenos Aires. Argentina.
- Scheler, Max. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Traducción del alemán por Julián Marías y Javier Olmo. Ediciones Encuentro. Madrid. Español
- Schiller, Friedrich Von. (1962). *De la gracia y la dignidad*. Editorial Nova. Buenos Aires. Argentina.
- Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm Y S. Zubirán. (1989). *El ser humano y su dignidad ante la muerte*. Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán. México.
- Suárez Calvo, Fernelly. (2009). *Dignidad Humana: una visión desde la Antropología Filosófica y desde la Doctrina Social de la Iglesia Católica*. Bogotá, Colombia.
- Stuart Mill, John. (1984). *Sobre la Libertad*. Alianza Editorial. Madrid. España
- Todolí, J. (1951). *El bien común*. CSIC. Madrid. España.
- Valadier, P. (2003) *Dignità della persona e diritti deil'uomo*. In A. Pavan (ed.). *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*. Il Mulino. Bologna.
- Vattimo, G. (1991a). *Ética de la interpretación*. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- (1991b). *Más allá del sujeto*. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- (1998). *El sujeto y la máscara*. Editorial Península. Barcelona. España.
- Vernaux, Roger. (1988). *Filosofía del hombre*. Curso de Filosofía Tomista, n. 5. Herder. Barcelona. España.
- Von Hildebrfand. (1978). *Ethics*. Franciscan Herald Press. Chicago.
- Von Rad, Gerhard. (1982). *El libro del Génesis*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- Wojtyla, Karol. (1993). *Love and Responsibility*. Ignatius Press. San Francisco.
- Yáñez, H. M. (1999). *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológica-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaró*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid. España.

## B) ARTÍCULOS DE REVISTA Y DOCUMENTOS

Andrade, Bárbara. (2005). “¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas”. En Revista Iberoamericana de Teología. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México. n. 1. pp. 13-49.

Aparisi Millares, Angela. (2013). “El Principio de la Dignidad Humana como Fundamento de un Bioderecho Global”. Cuadernos de Bioética XXIV/2ª. pp. 201-221.

Ballesteros, J. (2001). “Exigencias de la dignidad humana”. En Biojurídica. En Manual de Bioética, Tomás, G. Editorial Ariel. Barcelona. España.

Beuchot, Mauricio. (1992). “La cuestión de la alteridad en la postmodernidad y en la hermenéutica”. En revista Semiosis, nn. 26-29.

(1995). “Sujeto e intencionalidad en la filosofía hermenéutica”. En revista Pedagogía. 3ª. Época, vol. 10, n. 3.

(1998). “La filosofía ante el pluralismo cultural”. En revista Justicia y Paz. Año XII. n. 48-49. Mayo-diciembre.

Bohórquez Monsalve, Viviana; Aguirre Román, Javier. (2009). “Las tensiones de la dignidad humana: Conceptualización y aplicación en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos”. En revista Sur v. 6 n. 11. Diciembre. pp. 41-63.

Caponi Orietta. (2000). “Liberalismo y derechos humanos”. En Revista de Filosofía n. 11. Tomo II.

Carrillo Canán, Alberto. (1999). “Interpretación y Verdad. Acerca de la ontología general de Heidegger”. En Revista Filosófica: Analogía filosófica. Número especial 4. México. Ordinis Fratrum Prædicatorum. Junio.

Chernilo, D. (2016). “Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano”. En Cuadernos de Teoría Social. año 2 n. 3.

CPEUM. Constitución Política De Los Estados Unidos Mexicanos. (2020). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Secretaría General. Secretaría de Servicios Parlamentarios. Constitución publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917. Última reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 8 de mayo de 2020.

Constitución Europea. Tratado por el que se establece una Constitución para Europa. (2004). Unión Europea. Firmado en Roma el 29 de octubre de 2004. Publicado en el Diario Oficial de la Unión Europea el 16 de diciembre de 2004. Versión en español.

Costituzione Italiana (2018). Edizione in lingua spagnola. Senato della Repubblica. Versión en español por parte del mismo Senado de la República Italiana.

Convenio de Biomedicina. Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de la Dignidad del Ser Humano con respeto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina. (1997). Consejo de Europa. Firmado en Oviedo el 4 de abril de 1997 y que entró en vigor el 1 de diciembre de 1999.

Cuéllar-Saavedra, José Edwin. (2010). “*Alcances y límites de la Dignidad Humana en el contexto de la Bioética*”. En *Universitas Humanistica* n. 69 enero-junio.

Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. (1997). UNESCO. Adoptada 11 de noviembre de 1997. París. Francia.

Déclaration Des Droits De L’homme Et Du Citoyen. (1789). Consultado el 19 de junio de 2020 en:

<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html>

Formet, Eudaldo. (2000). “*Verdad y libertad*”. En: *Espíritu* año XLIX n. 122.

García Álvarez O.P., Jesús (1999). *Apuntes del curso: Ética Fundamental*. Dictado en el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino en León, Guanajuato, México. Enero-Abril 1999

Giménez-Candela, Marita. (2018). “*Dignidad, Sentencia Personalidad: relación jurídica humano-animal*”. *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, vol 9/2, pp. 5-16.

Gros Espiell, Héctor. (2003). “*La Dignidad Humana en los instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos*”. En *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época* vol. 4.

Heidelberg. (1996). “*Esencia y existencia. Una nueva base de metafísica clásica apoyada en el realismo fenomenológico y una investigación crítica del Tomismo existencialista*”. En *Aletheia* I (1977).

Hoyos Vásquez, Guillermo. (1997). “*Derechos humanos, ética y democracia participativa*”. En *Anuario de Razón Práctica* n. 2.

Ley Fundamental de la República Federal de Alemania. (2019). Deutscher Bundestag. Versión de 23 de mayo de 1949. Última modificación el 28 de marzo de 2019. Traducción del alemán al español de Ricardo García Macho y Karl-Peter Sommermann.

Marques-Pereira, Berenguer y Rajchengberg, Enrique. (1998). “*Ciudadanía social y democratización: la sociedad civil frente al neoliberalismo*”. En Estudios Latinoamericanos. Nueva Época año 5 n. 10. Julio-Diciembre.

Martínez Gómez, Jesús Armando. (2002). “*El problema de la licitud de la eutanasia*”. En: Saúde em revista, Universida de Metodista de Paracicaba, vol. 4, n. 7, junio.

Mèlich, Joan-Carles. (2001). “*El ocaso del sujeto (la crisis de la identidad moderna: Kleist, Nietzsche, Musil)*”. En Educação & Sociedade. Ano XXII. no 76. outubro. pp. 47-62.

ONU. (1948). “*Declaración Universal de los Derechos Humanos*”. Organización de las Naciones Unidas. Consultado el 19 de junio de 2020:

<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/#:~:text=La%20Declaraci%C3%B3n%20Universal%20de%20los,historia%20de%20los%20derechos%20humanos.&text=La%20Declaraci%C3%B3n%20establece%2C%20por%20primera,a%20m%C3%A1s%20de%20500%20idomas.>

Ortega Muñoz, Juan Fernando. (2000). “*Persona y sociedad*”. En Contrastes Vol. 5.

Parent Jacquemin, Juan María. (2000). “*La libertad: condición de los derechos humanos*”. En Convergencia año 7 n. 22. Mayo-Agosto.

Ramírez, Edgar A. (1999). “*La indignidad de la vida entre nosotros como un problema filosófico*”. En Cuadernos de Filosofía Latinoamericana nn. 74-75. Enero-Junio.

Ramos-Alexander, Ramón. (2012). “*Aproximaciones al concepto de dignidad*”. En Santiago n. 3. Septiembre-diciembre. pp. 588-598.

Rodríguez-Kauht, Ángel. (2000). “*Los derechos humanos en el proceso de globalización*”. En Utopía y Praxis Latinoamericana año 5 n. 10.

Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín. (1984). “*Derechos fundamentales de la persona, comentario al artículo 10 de la Constitución*”. En Óscar Alzaga Villaamil (dir.). Comentario a las Leyes Políticas. Vol I. Revista de Derecho Privado. Madrid.

Salazar C., Luis. (1995). “*Derechos humanos y democracia moderna*”. En Intersticios año 2 n. 2.

- Sánchez Ruiz, Andrea. (2018). *“Tu misterio es nuestra esperanza. Contribuciones del concepto de persona como autopresencia en relación”*. En Revista Iberoamericana de Teología. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México. vol. 14 n. 27. Julio-diciembre. pp. 11-41.
- Schmidt Andrade, Ciro. (1999). *“La intencionalidad de la justicia como camino hacia el amor (Santo Tomás de Aquino)”*. En Revista Filosófica: Analogía filosófica año XIII n. 2. México. Ordinis Fratrum Prædicatorum. Julio-Diciembre.
- Spaemann, R. (1988). *“Sobre el concepto de dignidad humana”*. En Persona y Derecho, n. 19. pp. 13-33.
- Sulmasy, D.P. (1997). *“Muerte y dignidad humana”*. En Cuadernos del Programa Regional de Bioética. Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe. OPS/OMS. Julio, n. 4.
- Türkcke, Christoph. (1998). *“Exclusión e integración. Ética y teoría crítica”*. En Intersticios año 4 n. 8.

## C) ARTÍCULOS DE PERIÓDICOS

- Annan, Kofi. (2001). *“Una oportunidad para los habitantes del mundo”*. En REFORMA. Lunes 26 de marzo. Negocios. p. 3A.

## D) TESIS

### 1) TESIS DE LICENCIATURA

- Alvarado Pérez, Omar. (1999). *“La Comisión Nacional de Derechos Humanos como protectora de la dignidad humana exclusivamente”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. Celaya, Gto., Universidad Lasallista Benavente, Facultad de Derecho.



Arceo Moreno, Laura Alicia. (1997). *“Orientación a padres de familia en los principios básicos de bioética para la defensa de la dignidad de la vida humana”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Pedagogía. México, Universidad Panamericana, Escuela de Pedagogía.

Arias Zebadúa, Pedro Rafael. (1988). *“La protección de la persona humana en el derecho internacional”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Barrón Cepeda, Dulce María. (2006). *“Noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía. México, Universidad Panamericana, Escuela de Filosofía.

Camacho Murillo, Emma Selene. (2006). *“La no discriminación y la dignidad de las personas como un valor supremo del ordenamiento jurídico”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Camacho Romero, Antonio. (1975). *“La dignidad humana a la luz de la teoría integral en el Derecho mexicano del trabajo”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Carriedo Rosales, Roberto. (1939). *“La persona humana en el capitalismo, el fascismo y el comunismo. La huelga en el Derecho Mexicano. Tres Reformas a la Ley Federal del Trabajo”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Hernández Arredondo, Angélica Remedios. (2000). *“La mejora en la calidad de vida del anciano y su dignidad humana en zonas urbanas de la Ciudad de México desde una perspectiva pedagógica vinculada a la institución familiar”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Pedagogía. México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón.

Hicks Ortega, Edgardo. (1950). *“La persona humana y el bien común”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Hitos Ortega, Luis Miguel. (1988). *“El desarrollo integral de las organizaciones enfocado a la dignidad de la persona humana”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Administración. México, UNAM, Facultad de Contaduría y Administración.

Mercader Castillo, Genoveva. (1971). *“Protección de la persona humana como una de las funciones de la comunidad internacional organizada”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Pacheco Moreno, Manuel. (1938). *“El valor de la persona humana y los límites de la acción del estado”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Padilla Velásquez, Elsa Guillermina. (1977). *“El trabajo no sólo sublima la libertad y la dignidad humana sino que origina reivindicaciones sociales”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Ramírez De La Torre, César Julián. (2007). *“La dignidad como bien jurídico de la persona”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Ramos Aylion, Ana Lilia. (2000). *“Aspectos jurídicos filosóficos de la clonación y la dignidad humana”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, UNAM, Facultad de Derecho.

Valverde Cedillo, María De Lourdes. (2006). *“La dignidad humana, la vejez y el derecho vigente en México”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho. México, Centro de Estudios Universitarios, Escuela de Derecho.

Villar Orozco, Tania Del. (2000). *“Un breve estudio comparativo entre el Derecho internacional humanitario y los derechos humanos para la defensa de la dignidad humana en el mundo”*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Relaciones Internacionales. México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

## 2) TESIS DE DOCTORADO

Catalán Martín Busutil, Ramón. (1992). *“Aproximación a los conceptos de persona y comunidad en el personalismo de Jean Lacroaix”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Teología Moral y Espiritual. Navarra, Universidad de Navarra.

Castilla Cortazar, Blanca. (1994). *“Noción de persona en Xavier Zubiri, una aproximación al género”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Corazón Corazón, Juan José. (1991). *“Historia de la declaración Dignitatis Humanae”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Derecho Canónico. Navarra, Universidad de Navarra.

Molina León, María. (1994). *“Mulieris dignitatem: hacia una teología de la mujer y del varón”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Teología Moral y Espiritual. Navarra, Universidad de Navarra.

Rehrauer Stephen, Thomas. (1995). *“Responsibility and the Human Person: Its nature and attribution in moral theology”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Teología Moral. Comillas, Universidad Pontificia de Comillas.

Reis De Araujo, Adriana. (2017) *“La Dignidad Humana como límite al poder del control empresarial”*. Tesis para obtener el grado de Doctor. Universidad Complutense de Madrid.

Sierra Álvarez, Fernando. (1979). *“La condición humana en Gabriel Marcel”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía. Barcelona, Universidad de Barcelona.

## E) PÁGINAS Y PORTALES DE INTERNET

Calvinho, Gustavo. (2013). *“Distinción entre Derechos y Garantías”*. Blog Académico de Derecho Procesal. Consultado el 20 de junio de 2020:

<http://gustavocalvinho.blogspot.com/2013/12/distincion-entre-derechos-y-garantias.html#:~:text=Los%20derechos%2C%20en%20cambio%2C%20son,efectivos%20los%20derechos%20del%20hombre.>

Regaldo Rodríguez, Víctor. (2017). *“No es lo mismo un Principio que una Garantía Constitucional”*. Entorno Fiscal. Consultado el 20 de junio de 2020:

<https://www.entornofiscal.com/2017/06/la-diferencia-entre-principio-y-garantia-constitucional/>