



Revista de Bioética y Derecho

E-ISSN: 1886-5887

obd@pcb.ub.es

Universitat de Barcelona

España

Valls, Ramón
El concepto de dignidad humana
Revista de Bioética y Derecho, , 2015, pp. 278-285
Universitat de Barcelona
Barcelona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78343122029>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULO

El concepto de dignidad humana ¹

RAMÓN VALLS *

La Revista de Bioética y Derecho cuenta con el soporte del Máster en Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona: www.bioeticayderecho.ub.edu/master

* Ramón Valls. Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Síndic de Greuges de la Universidad de Barcelona. Socio Refundador de la Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans). Socio de la Internationale Hegel-Vereinigung y de la Sociedad System der Philosophie de la Universidad de Viena. Socio Fundador de la Sociedad Española de Estudios Hegelianos. Miembro del Observatorio de Bioética y Derecho.

¹ Este artículo fue publicado en: Revista de Bioética y Derecho UB, no. 5, 2005.

La discusión pública en España sobre la legitimidad de la eutanasia² puso de manifiesto que el término *dignidad humana*, tan traído y llevado por todo el mundo, cobija dos conceptos bien distintos de esa dignidad, en el fondo incompatibles. Para unos, aferrados a la concepción católica tradicional, la dignidad común a todos los seres humanos procede de su condición de hijos de Dios y reside en la capacidad de *acatar y observar la ley moral*, la cual de ninguna manera emana de los humanos mismos. La razón puede conocerla y de hecho la conoce —dicen— pero no la crea ni promulga, porque el deber procede de una instancia ajena, llámese ésta Dios, finalidad de la naturaleza, o como sea. Para otros, por el contrario, la dignidad humana consiste en la capacidad que tenemos los humanos de *darnos ley moral a nosotros mismos*. En la jerga kantiana, los primeros profesan heteronomía moral (ley de otro), mientras los segundos proclamamos la autonomía moral del ser humano (ley de uno mismo). Consiguientemente, la eutanasia es considerada inmoral por los primeros, en tanto no acata el precepto divino de no matar, mientras para los segundos es legítima una ley que la permita y, sin imponerla a nadie, por supuesto, exija garantías de plena libertad en quien la pida y en quien la lleve a cabo. Es claro que este debate particular ilustra sobre las dos concepciones morales entre las que nos movemos actualmente porque la discusión hace evidente que cuando afrontamos situaciones moralmente dudosas, dos concepciones distintas de la dignidad humana dan lugar a juicios y consecuencias prácticas profundamente divergentes. Remontándome por tanto a la cuestión de principio, no discutiré aquí ni el problema de la eutanasia ni cualquier otra cuestión concreta. Trataré solamente de esclarecer el concepto de dignidad humana como verdaderamente básico en todas las discusiones morales.

Texto de Kant

Para introducirnos rápidamente en el asunto, servirá un fragmento tomado de la filosofía moral kantiana. En él se expresa con claridad y fuerza cual es la raíz de la concepción moderna de la dignidad humana, a saber, la autonomía moral. Ésta, a su vez, implica una concepción activa de la libertad humana, puesto que cuando nos damos ley, nos autodeterminamos máximamente. Cuando acatamos una ley ajena, por el contrario, nos dejamos determinar pasivamente por ella. Dice Kant:

“La necesidad práctica de obrar conforme a este principio, es decir, el deber, no se basa en sentimientos, impulsos ni inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, [relación] en la que la voluntad de un ser racional debe considerarse a la vez como legisladora, porque de otro modo no podría pensarse como fin en sí misma. Así pues, la razón refiere toda máxima [o regla de actuación] de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda

² La discusión tuvo lugar a propósito del caso de Ramón Sampederro, tetrapléjico adulto en pleno uso de sus facultades mentales, que reclamaba ayuda para morir voluntariamente. De hecho obtuvo esta ayuda y murió, pero los Tribunales de Justicia no pudieron determinar individualmente quién había puesto la sustancia letal al alcance de su boca. No era pues posible inculpar a nadie. Por ello, el caso judicial fue archivado sin mayores consecuencias, habiendo continuado sin embargo, por un breve tiempo, la discusión ética y jurídica en los medios de comunicación. Al fin, los políticos se desentendieron del asunto alegando falta de demanda social de una regulación jurídica de la eutanasia. Las cosas quedaron pues como estaban y así siguen.

acción respecto de sí misma, y no por algún otro motivo práctico o ventaja futura, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley sino a aquella que él mismo se da.”

“En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. Lo que tiene precio puede ser reemplazado por alguna otra cosa equivalente; por el contrario, lo que se eleva sobre todo precio y no admite ningún equivalente tiene una dignidad.”

“Cuanto se refiere a las inclinaciones y necesidades humanas tiene un precio de mercado; lo que, sin suponer una necesidad, se adecuó a cierto gusto, es decir, a un bienestar basado en el juego sin propósito de nuestras facultades anímicas [un objeto estético, por ejemplo, o un objeto particularmente vinculado a nuestros sentimientos], tiene un precio de afecto; pero lo que constituye la condición única bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, o sea un precio, sino que tiene un valor intrínseco, es decir, dignidad.”³

Interpretación del texto

En su primera línea, el fragmento transcrito define lo moral. Dentro del ancho campo de la *praxis* humana libre se deslinda, en efecto, el campo más reducido de las acciones *necesarias por deber* y el deber, por tanto, se concibe como lo específico de lo moral en general que sólo en este campo se encuentra. Y a renglón seguido el texto nos ofrece la clave de la moral kantiana, a saber, el modo cómo la regla de conducta adoptada por un individuo particular puede elevarse a ley universal, es decir, a precepto que establezca un deber para todos. Tal universalización solamente es posible, según Kant, por medio de la relación igualitaria que enlaza (*a priori*) a todos los humanos entre sí en tanto sujetos libres. Por ejemplo, quien decide “*voy a devolver esto a quien me lo prestó*” adopta una máxima que resulta convertible en una ley que diga que “*los préstamos deben ser devueltos*”. Tal ley impone obligación, impera por deber, y es compatible con la libertad de todos porque solamente “limita” (y eso muy impropia) la libertad de quien no quisiera devolver lo prestado; falsa libertad que atentaría contra la libertad verdadera y dignidad de todos los acreedores reales y posibles, es decir, de todos los humanos que verían impedida la libre disposición de lo suyo.

Nos obligamos, por tanto, en virtud de *nuestra propia* razón universalizadora, de tal modo que cada uno se auto-obliga no por cualquier móvil práctico, sino en virtud de la dignidad que nos relaciona igualitariamente. El deber no depende de ninguna condición (no es hipotético) sino categórico. Hay que cumplir con él al margen de cualquier consideración de utilidad o placer que ciertamente pueden darse, y de hecho se dan, como móviles reales de nuestra acción, pero que no pueden ser determinantes formales de ella en tanto que moral. Además, la dignidad común, que emana de esta capacidad de obligarnos por respeto a la

³ KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (KW IV, pp. 434-435) Trad. castellana de Norberto Smilg Vidal, Madrid, Santillana, 1996, p. 56. Las palabras entre corchetes [] son del autor de este artículo y valen como simple aclaración de algunos términos de difícil comprensión para un lector actual. Téngase en cuenta que el texto es de 1785, cuando el armamento ideológico para la inminente Revolución en Francia estaba prácticamente listo. De hecho, el panfleto de Sièyes reivindicando para el “tercer estamento” de las Cortes generales la representación de toda la Nación es de comienzos de 1789, y en el verano del mismo año ocurre ya la transformación de las Cortes francesas en Asamblea nacional.

libertad y dignidad ajenas, no se pierde por un comportamiento indigno, porque la misma libertad moral implica siempre la capacidad de enmienda. Esta dignidad inherente a la condición humana hace que seamos fin en y por nosotros mismos. De donde resulta que ningún humano puede hacerse señor de otro y subordinarlo a su voluntad. Ni nadie puede darse voluntariamente en esclavitud. Y no siendo relativo el valor dignidad, hay que declararlo absoluto. Hegel así lo dijo expresamente en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* alabando precisamente esta tesis de Kant⁴.

En el segundo párrafo se declara ese valor poniéndolo por encima de cualquier forma de utilidad el cual se había presentado como prioritario en toda la cultura de la Ilustración. Advertimos, para comprender bien el texto, que las cosas útiles lo son por su capacidad de satisfacer necesidades, naturales o culturales, y también porque pueden complacer a gustos subjetivos. Todas estas cosas tienen precio, es decir, pueden intercambiarse entre sí midiendo su equivalencia o igualdad de valor mediante la abstracción en que consiste el dinero.

En el tercer párrafo, el texto declara más esta diferencia radical entre precio y dignidad explicando que la noción de precio (de mercado) se aplica propiamente al intercambio de bienes económicos, y menos propiamente (precio de afecto) a los objetos estéticos o a aquellos a los que nos vinculamos sentimentalmente (un objeto que nos recuerda, por ejemplo, a una persona amada o una vivencia intensa). De ninguna manera, sin embargo, puede aplicarse a una persona física porque, valiendo ésta por sí misma, no tiene valor equivalente, no tiene valor de cambio, no tiene precio. Tiene dignidad, dice Kant.

Proceso histórico

La elaboración kantiana de estos conceptos vino a culminar la creciente estimación positiva de la libertad individual observable en la cultura occidental desde el Renacimiento pero que sólo en el tiempo de la Ilustración vino a ser valor prioritario. En el campo del pensamiento, el advenimiento del concepto moderno de libertad lo significamos habitualmente en dos parejas de autores: Locke y Montesquieu, por un lado, y Rousseau y Kant por el otro. Locke teorizó la libertad político-liberal que había florecido primero en Inglaterra y que después reconocemos en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, redactada por Jefferson (derecho “natural” de todos a la vida y a la propiedad). Montesquieu, por su parte, pulió la distinción de los poderes del Estado implantada por la práctica política inglesa y previamente teorizada, de manera un tanto confusa por el mismo Locke. Rousseau y Kant profundizaron a continuación respectivamente la vivencia y el concepto de libertad entendiéndola como libertad moral-política (libertad como *único derecho innato*⁵), o sea, que todos los humanos, por nacimiento, somos amos y señores de

⁴ Dice Hegel: “Lo que hay de verdad en la filosofía kantiana es el reconocimiento de la libertad. Ya Rousseau veía en la libertad lo absoluto. Kant profesa el mismo principio... etc.” (*Werke* 20, 331; traducción castellana de Wenceslao Roces, FCE México 1977, volumen III, p. 419).

⁵ Esta tesis se encuentra en las primeras páginas de la *Metafísica de las costumbres* (División de la doctrina del Derecho; KW VI, 237-238; trad. Adela Cortina p. 48-50). El texto es en realidad un comentario a la primera “Declaración de los derechos del hombre y del

nosotros mismos, somos moralmente autónomos. Pero el respeto moral a todos debe pasar a sociedad políticamente organizada y a ley jurídica para ser verdaderamente efectivo. La soberanía moral debe traducirse en soberanía política, en republicanism.

Con la Revolución francesa, estos conceptos pasaron efectivamente a realidad política a través de los discursos de Sièyes, el *abbé illustré* metido en política. Sus panfletos y soflamas fueron decisivos para la transformación de las viejas Cortes generales francesas, compuestas por tres estamentos jerárquicamente diferenciados, en Asamblea nacional. En ella, fueron unificados los tres estratos sociales (nobleza, clero y pueblo) fundiéndolos en el tercer “estado llano” o popular, concebido éste (no muy de acuerdo con Rousseau, partidario de la democracia directa) como *representación* de todos los ciudadanos libres e iguales. De la Asamblea nacional emanó la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) de la que descendieron luego los derechos humanos reconocidos por las Constituciones democráticas posteriores, y todos los derechos, en fin, que se formulan en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de la Organización de las Naciones Unidas (1948).

De la moral a la política

No es exacto, pero casi puede decirse que Kant inventó la moral, pero al poco de nacer se vio que se iba a morir en seguida sino pasaba a política. La moral autónoma, en efecto, o se malentende como derecho a hacer “lo que me da la gana” o se queda en agua de rosas. Sirve, a lo sumo, para descalificar normas o conductas, pero no para decir concretamente qué se debe hacer. La determinación concreta, por tanto, ha de ponerla la estimación social y el legislador político. Y fue por eso precisamente que su *Metafísica de las costumbres*, escrita bajo la fuerte impresión de la Revolución francesa, antepuso una *Doctrina del Derecho* a la *Doctrina de la virtud*, la única por cierto que se había previsto en los anuncios previos de esta obra.

Decíamos que no es del todo verdad que Kant inventara la moral, porque haberla hayla donde hay humanos, y mucho antes de Kant la filosofía conoció el deber y lo explicó y justificó de distintas maneras (eudemonismo, estoicismo, epicureísmo, etc.). Pero desde el momento en que Kant formuló enérgicamente que la moral es *de suyo* autónoma, desautorizaba implícitamente los sistemas filosófico-morales que la habían entendido como heterónoma, es decir, como acatamiento de una ley procedente de otro. La persona

ciudadano” la cual mencionaba la libertad, la igualdad y la propiedad (nada aún de fraternidad) dejando bien claro así que la Revolución era revolución burguesa (lockiana, cabría decir). Sólo en la segunda Declaración, la propiedad fue sustituida por la fraternidad (más en línea con Rousseau). Por lo que se refiere al texto de Kant hay que observar que la libertad, como único derecho innato, incluye sin embargo (analíticamente) la igualdad y el derecho a alguna propiedad exclusiva). También se debe subrayar que la calificación de la libertad como innata ha de sorprender al lector porque el Kant crítico siempre fue enemigo jurado del innatismo. Siendo altamente improbable que la palabra fuera aquí fruto de un descuido, hay que decir que la libertad de la que habla Kant en este lugar no es meramente formal sino que tiene un contenido puesto que la controversia sobre el innatismo versaba sobre contenidos no procedentes de los sentidos. De donde se sigue que el contenido del derecho innato a la libertad sólo puede ser la libertad misma (porque la voluntad humana es refleja; no sólo está vuelta hacia el mundo sino también sobre sí misma), igual en todos los humanos y con derecho a disponer exclusivamente de bienes materiales.

es *sui iuris*, repite Kant de mil maneras, no depende de un derecho que no proceda de él. Como adultos, somos señores, somos soberanos y las morales heterónomas sólo son concebibles como propias de niños. Ciertamente que mientras no alcanzamos la mayoría de edad dependemos naturalmente de los padres, pero desde que razón y libertad cobran su uso expedito, somos autónomos. Por eso Kant combate como un engaño lo que se conoce como “falacia naturalista”, consistente en afirmar ilógicamente que la naturaleza nos impone deberes. No, dice él, porque la naturaleza simplemente es así o asá pero de ninguna manera se sigue de ella un *deber ser*). Y combate igualmente la “falacia teológica” porque los teólogos presentan a Dios, explícita o implícitamente, imponiéndonos una ley distinta y superior a la nuestra. Él, si existe, solamente lo podemos concebir confirmando y corroborando el respeto a las personas con fines en sí mismas, es decir, como algo que no puede ser sometido ni tan siquiera a una ley ajena..

Ahora bien, como decíamos, esa moral tan enérgicamente establecida, se queda en muy poco sino pasa a política, porque la moral es, en efecto, formal. Hay moral donde hay humanos, porque donde hay humanos hay deberes, pero cuales sean estos lo determina cada cultura de modo muy diferente. En abstracto, puede decirse que donde hay moral, hay una tabla con dos columnas, la del bien y la del mal, con el imperativo de que el bien *debe* hacerse y el mal evitarse. Pero siendo así que las buenas acciones prescritas y las malas prohibidas las escribe cada cultura, la moral recibe sus determinaciones concretas de cada sociedad. Para decirlo rápidamente, en jerga hegeliana ahora, la moralidad sólo deviene concreta mediante la eticidad, cosa que ya empezó a ver Kant cuando al fin de su vida, en la *Metafísica de las costumbres*, dejó claro que sólo existe un *derecho innato*, la libertad. Todos los demás derechos son social y políticamente adquiridos y sólo ellos pueden dar cuerpo real al derecho innato. Muy resumidamente puede decirse que la moral manda ingresar en la sociedad civil para que en ella nos demos precepto concreto y ley efectiva.

Libertad primera o segunda

Permítaseme insistir, de todas maneras, en lo que juzgo esencial. La dignidad es de todos los humanos, porque todos somos libres *primaria y activamente*, eso es, soberanos. Como ponía de manifiesto el caso de la eutanasia con el que he empezado este artículo, la libertad moral la concebimos modernamente como base primera de la acción. No depende de nada lógicamente anterior. Los que se aferran a la concepción medieval, en cambio, entienden la libertad como secundaria o segunda. La ley o norma, piensan ellos, existe de por sí, desde siempre, en la naturaleza, en la voluntad divina o donde sea, y la libertad humana, por tanto *debe elegir*, seguirla o secundarla. La libertad es pues en este supuesto, segunda. Se determina activamente, desde luego, elige, pero lo hace mediante la aceptación de una norma previa que el sujeto libre no crea y a la cual tiene la obligación de someterse.

Este es el punto que decide la comprensión de lo moral, a saber, una concepción radicalmente distinta e incluso divergente del ser humano y de su libertad. Tal diferencia ha engendrado —¡nada menos!— toda la cultura moderna. Una cultura en el surtimiento de la cual España estuvo presente, cuando los teólogos de Salamanca en el siglo XVI argumentaron y defendieron la dignidad humana de los indios americanos como igual a la de los colonizadores, de la cual, sin embargo, España se alejó después cuando perdió en Flandes la

guerra contra Francia y se encapsuló en el catolicismo de la Contrarreforma, mientras la cultura del racionalismo ilustrado desarrollaba aquel germen de modernidad sembrado en Salamanca. Séame permitido citar una revista humorística de mi juventud, *La Codorniz*. Recuerdo un chiste allí publicado que viene al caso. El dibujo presentaba dos personajes, uno alto y de gesto protector, y otro chico, protegido por la mano del grande sobre su cabeza. Decía el grande: -"España es el país de Europa con más futuro". El pequeño no contestaba con palabras, pero mediante tres signos de interrogación (???) mostraba su extrañeza. Explicaba entonces el grande: "Sí, hombre. Tenemos por delante el siglo XVII, el XVIII, el XIX...". España quedó apartada de la corriente principal de la cultura europea y muchos de nuestros contemporáneos, frenados por aquel catolicismo rancio, no se han incorporado aún a la modernidad (aunque algunos tienen prisa en hacerse postmodernos, por si resucita la pasada religiosidad). Por esta razón, cuando oigo decir al Arzobispo de mi ciudad, Barcelona, que él no hace sino defender la dignidad humana, creo que cultiva el equívoco. Él cree que tal dignidad está vinculada a una moral heterónoma, eso es, a una ley de alguien que es tan otro que es el enteramente otro, el trascendente, dicen. Yo entiendo, como he explicado suficientemente, que la dignidad humana reside en la capacidad de darnos ley, no solitariamente sino solidariamente con nuestros iguales en la libertad corresponsable.

Moral moderna

De todo lo cual se sigue, primeramente, que no es verdad que la modernidad sea inmoral ni que la autonomía moral consista en proclamar la libertad de cada uno para hacer lo que dé la gana, el puro capricho o el crudo interés. Mi moral es moral porque tiene ley y porque tiene valor supremo, *etsi Deus non daretur*⁶. Y advirtamos para concluir que la moral moderna ha recuperado reelaborándolos los tres valores clásicos: el bien deleitable, el bien útil y el bien honesto. El bien deleitable, el placer o bien del deleite que obtenemos mediante la satisfacción de los deseos fue tempranamente rescatado del moralismo avinagrado de los predicadores de la mortificación por obra de Hobbes y Spinoza. El bien útil, mayormente económico, aparece también en los mismos autores pero la Ilustración lo convirtió en su propio lema. Hoy, sin embargo, del econocimismo reinante y de la utilidad como valor supremo nos salva la afirmación del valor supremo de la dignidad residente en la autonomía moral. Ese es el valor que especifica para nosotros el *bonum honestum* de la tradición filosófica.

⁶ *Aunque no haya Dios*. La frase es de Grocio, fundador del estudio científico del derecho internacional, y hay que repetirla incansablemente a aquellos que afirman que, si no hay Dios, todo está permitido. Tienen alma de esclavo y ojalá conserven la fe, porque si la pierden, nada les impedirá convertirse en desalmados criminales.

Uso lingüístico

Una breve excursión por el uso lingüístico del término *dignidad* nos ayudará a comprender la evolución del concepto antiguo, ligado aún a la aceptación de una ley superior (heteronomía) al concepto moderno de autonomía moral que nos desvincula de la ley ajena.

Dignidad es gramaticalmente un término abstracto que viene a sustantivar un adjetivo previo (*digno*). El uso más antiguo, por tanto, no atribuía una dignidad igual a todos los humanos. La dignidad era un predicado accidental, sobrevenido, que separaba a algunos respecto de los demás y los ponía por encima de ellos. El digno o dotado de dignidad era excelente (*aristós*) o virtuoso y por ello merecía respeto. Esta característica básica del concepto de dignidad antigua explica que el término *dignidad* se aplicara también a los cargos públicos cuando se hablaba, por ejemplo, de la *dignidad de juez*. Quien tenía méritos suficientes para serlo, era digno de ser nombrado para ocupar tal cargo. En cualquier caso, el digno lo era porque, por nacimiento en el seno de una familia de señores o por su conducta aparecía ajustado a un modo de ser o norma “aristocrática”, excelente. El concepto de libertad moral como obligación de aceptar un precepto o mandato superior se asoció claramente a la noción clásica de virtud.

El término *dignidad*, por tanto, distingue en principio a las personas, separa, jerarquiza. En tanto pide respeto para algunos implica una cierta subordinación. El comportamiento virtuoso enaltece y por ello hacía digno de ejercer una función pública o cargo que demande autoridad. Observemos que, en el uso clásico de la palabra virtud y sus derivados, una conducta era virtuosa porque se adaptaba o ajustaba a algo valioso, primariamente a la honestidad o justicia. Y si atendemos a que la justicia implica siempre una relación a otro, se comprende bien que toda la constelación de palabras y conceptos que giran en torno a la dignidad no son rigurosamente individuales sino sociales. Son nociones vinculadas a la moralidad y eso es lo decisivo. Solamente de manera secundaria se refieren a habilidades técnicas. También un carpintero, produciendo buenos muebles se hace digno de respeto. Pero es claro que entonces estamos hablando de otra cosa que podríamos designar como dignidad profesional.

Más tarde, la concepción cristiana nos igualó ya a todos en la dignidad de hijos de Dios, manteniendo la dependencia respecto de su ley. Finalmente la secularización moderna de tal concepción entendió que la dignidad común emana de la libertad moral como *único derecho innato* de todos. Es por eso que ahora el término *dignidad* vale como enteramente sustantivo y no adjetivo. Esta dignidad o excelencia, se convierte así en algo sustancial.

Tan sustancial e inalienable es esta dignidad que nadie puede ser esclavo, ni tan siquiera por voluntad propia o por contrato. Y de ninguna manera podemos perder tal dignidad a pesar de que, en otro sentido, podamos también decir que “perdemos la dignidad” cuando nos comportamos feamente, con glotonería por ejemplo. Sobre todo quiero dejar bien claro para terminar que, no pudiéndose perder la dignidad humana sustancial en ningún supuesto, es en ella donde hay que hacer pie para desautorizar la pena de muerte o la tortura y para conceder al criminal más criminal la oportunidad y el derecho a la rehabilitación.