

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



Concepciones de la dignidad. Un estudio comparativo

ENSAYO CRÍTICO que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales

Presenta: **JOSÉ DIEGO FLORES REBOLLAR**

Director **MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE**

Tlaquepaque, Jalisco. diciembre de 2024.

Resumen

Las experiencias vividas junto a personas en situaciones de vulnerabilidad —migrantes, adultos mayores abandonados, personas en situación de calle, comunidades en pobreza extrema, pueblos indígenas y enfermos terminales— han planteado en mí preguntas fundamentales sobre el significado de la dignidad humana y su aplicación en contextos de exclusión. Estas vivencias motivan una investigación que no busca fijar una definición absoluta del concepto, sino explorar sus fundamentos históricos y filosóficos a través de un análisis comparativo. El estudio se centra en dos periodos clave: la Edad Media y la Modernidad, considerando que en cada uno la dignidad se ha concebido desde presupuestos distintos.

Para ello, se analizarán las propuestas de tres pensadores representativos: San Agustín, desde una visión teológica centrada en la creación del ser humano a imagen de Dios; Pico della Mirandola, como figura de transición que inaugura una perspectiva antropocéntrica basada en la libertad y la autodeterminación; e Immanuel Kant, cuyo enfoque moderno asocia la dignidad con la autonomía moral y la racionalidad. El objetivo es comprender los alcances y límites de cada concepción en términos de inclusividad y su pertinencia para el análisis de problemas éticos, sociales y políticos contemporáneos. Esta investigación busca aportar claridad en un contexto donde el término “dignidad” se usa de manera ambigua y a menudo instrumental, proponiendo una lectura crítica que permita resignificar su valor y vigencia en el mundo actual.

Palabra clave: Dignidad humana, imagen de Dios, moralidad, libertad, autonomía.

Índice

Introducción	4
Capítulo 1	8
La concepción de la dignidad en el pensamiento de San Agustín	8
I. Contexto histórico:	8
II. El valor de la dignidad radica en que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios	13
III. Las dos ciudades como modelo para vivir la dignidad	19
i. Ciudad de Dios.....	20
ii. Ciudad terrenal	25
IV. Consideración final	28
Capítulo 2	30
La concepción de la dignidad en el pensamiento de Pico della Mirandola	30
I. Contexto histórico	30
II. El valor de la dignidad del ser humano está puesto en la libertad para autodeterminarse	34
III. La dignificación del ser humano en Pico della Mirandola	42
IV. Consideración final	49
Capítulo 3	50
La concepción de la dignidad en el pensamiento de Kant	50
I. Contexto histórico	50
II. La moralidad como fundamento de la dignidad humana	56
III. Consideraciones finales	67
Conclusiones	71
Fuentes documentales	79

Introducción

Mis experiencias trabajando y conviviendo con migrantes, adultos mayores abandonados, personas en situación de calle, comunidades en extrema pobreza, indígenas y enfermos terminales han sido profundamente transformadoras para mí. Estas vivencias me han confrontado con dos preguntas que me parecen importantes, pero que hasta ahora no he podido responder: ¿qué significa la dignidad? y ¿cómo saber si la dignidad está presente en todos los seres humanos, incluso en los contextos más extremos de vulnerabilidad? Tras compartir tiempo con estas personas y ser testigo de sus luchas diarias, también me he cuestionado cómo podemos afirmar que toda persona es digna, especialmente cuando las circunstancias con las que se enfrentan parecen contradecir esta idea. Tales experiencias han desafiado mi comprensión de la dignidad como un valor absoluto en el ser humano.

Asimismo, he notado que el término dignidad se utiliza en diferentes contextos y de maneras muy diversas, lo cual considero que puede ser problemático si no contamos con una concepción clara. Por la falta de claridad en el concepto, el término se usa indiscriminadamente, lo que puede restar valor a su verdadero significado. Un ejemplo de esto es que en el ámbito legislativo se ha usado para justificar la eutanasia como una forma de garantizar una “muerte digna”, mientras que la Iglesia Católica lo utiliza para defender el respeto a la vida en debates sobre el aborto. Son usos muy diferentes que son legítimos en sus respectivos contextos, pero esto me hace pensar en lo complejo y confuso que puede ser el discurso sobre la dignidad. Todas estas experiencias me han permitido interesarme cada vez más en el tema y al final me han dejado con una pregunta que me lanza a esta investigación: ¿cuáles son las características que debe cumplir una persona para ser considerada digna? Es en este punto donde no encuentro certezas o claridades, y me veo en la necesidad de una reflexión más profunda sobre el tema.

El término dignidad humana se ha definido de formas muy diversas según la época de la que se trate. Sin embargo, siempre ha implicado una visión de la persona, resaltando ciertos atributos o características que permiten que el ser humano sea considerado como tal. Es por esta razón que nos encontramos con una gran variedad de concepciones, que en muchas ocasiones puede ocasionar confusión o falta de claridad. Por mucho tiempo se vio la dignidad como algo heterónimo, es decir, como algo dado al ser humano por la posición económica, política, social

o religiosa en la que se encontraba; y en la modernidad se utiliza el término para referirse a algo innato en el ser humano, fundamento de los derechos humanos.

La modernidad ha abordado el tema desde diversas disciplinas: el derecho, la salud, la antropología, la sociología, la psicología, la religión, etcétera. Pero no debemos olvidar que este abordaje se ha dado en una sociedad que es considerada “líquida”, que hace un fuerte énfasis en que no existen los valores absolutos, sino los valores relativos que cambian constantemente y de manera muy acelerada. La dignidad no se salva de esto y ha entrado en esta diversificación, es por eso que el término se ve aplicado en muchas situaciones éticas, sociológicas, antropológicas y religiosas, ocasionando que parezca más una noción instrumental o ideológica, empleada para justificar las ideas que se quieren promover, y no un concepto claro desde el cual podemos entender el respeto y valor del ser humano.

Lo anterior da una idea sobre la variedad de aplicaciones del término dignidad y la dificultad que implica dicha multiplicidad. Sin embargo, mi objetivo no es posicionarme sobre una definición específica o esbozar una nueva definición sobre la dignidad. Mi propósito principal es realizar un análisis comparativo entre la concepción de la dignidad en la Edad Media y la concepción de la dignidad en la Modernidad, con el fin de comprender sus alcances y límites. En este análisis comparativo es importante partir del supuesto de que la dignidad humana es un reconocimiento o atribución de valor de ciertos seres frente a otros. La atribución del valor está dada por el reconocimiento de características o atributos específicos de los seres humanos, que los diferencia de otros seres humanos o de los demás seres vivos. Por esta razón es importante reconocer en qué se pone el valor; a quiénes se les reconoce este valor; las semejanzas y desemejanzas de cada una de estas concepciones; así como las rupturas y continuidades que existen en este cambio de época.

Ahora tengo la oportunidad de analizar el tema desde una perspectiva más reflexiva. Reconozco que la dignidad es un concepto amplio y complejo, difícil de agotar por completo. Por ello me enfocaré en abordarlo en dos períodos clave: la Edad Media y la modernidad. Compararé las concepciones de la dignidad en San Agustín, como representante de la época medieval, y en Kant, como representante de la Era Moderna. Pero también me parece importante incluir a Pico della Mirandola, un autor renacentista cuyo pensamiento refleja el tránsito entre la época

medieval y la modernidad, lo que me permitirá enriquecer mi análisis. Mi objetivo principal es explorar los alcances, en términos de inclusividad, de cada una de estas concepciones y su posible aplicación en el análisis de problemas sociales y políticos contemporáneos. Para lograr este objetivo desarrollaré este trabajo en tres capítulos, dedicando cada uno al desarrollo del concepto de dignidad en el pensamiento de los tres autores referidos. En el primer capítulo me ocuparé de analizar la concepción de la dignidad en el pensamiento de San Agustín, quien lo aborda desde una perspectiva teológica, fundamentada en el dogma de que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios. Para ello dividiré el capítulo en cuatro secciones. En la primera, exploraré el contexto histórico y cultural en el que se desarrolla su pensamiento, lo que me permitirá situar mi análisis en el marco de la Edad Media. En la segunda sección reflexionaré sobre el significado de ser “imagen y semejanza de Dios”, teniendo en cuenta que este principio fundamenta su concepción de la dignidad. En la tercera sección analizaré *La ciudad de Dios*, obra sobre la que muchos autores han señalado que contiene la justificación de cómo la dignidad se puede ver realizada o limitada. Finalmente, en la cuarta sección formularé las consideraciones generales sobre la concepción de la dignidad en el pensamiento agustiniano. Esto servirá de base para comparar este enfoque con el de los otros autores en los siguientes capítulos.

En el segundo capítulo abordaré la concepción de la dignidad en el pensamiento de Pico della Mirandola. Para ello me centraré en *Oración sobre la dignidad del hombre*, considerada una obra señera del humanismo renacentista. Este capítulo estará dividido en cuatro secciones. En la primera exploraré el contexto histórico y cultural del Renacimiento, lo cual me permitirá comprender el proceso de transición del pensamiento medieval al pensamiento de la modernidad. En la segunda sección analizaré cómo Pico fundamenta el valor de la dignidad desde una perspectiva antropocéntrica, destacando como características esenciales la libertad y la capacidad del ser humano para autodeterminarse. En la tercera sección abordaré de forma más detallada su *Oración sobre la dignidad* para entender cómo, según della Mirandola, el ser humano se dignifica. Por último, reflexionaré sobre cómo esta concepción de la dignidad representa un cambio con respecto al pensamiento de San Agustín —destacando el papel activo del ser humano— y cómo este cambio influirá de forma significativa en la concepción moderna de la dignidad.

En mi tercer capítulo exploraré la concepción de la dignidad en el pensamiento de Kant. Este último capítulo estará estructurado en tres secciones. En la primera indagaré el contexto histórico de la Ilustración, un periodo marcado por la emancipación del pensamiento, la exaltación de la razón y la autonomía como fundamento de la moralidad, los cuales son elementos clave para entender la propuesta kantiana. En la segunda sección me centraré en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde exploraré cómo Kant concibe la dignidad como un valor intrínseco del ser humano, basado en su capacidad moral para actuar conforme a su autonomía y según principios universales dictados por la razón práctica. También analizaré su concepción de la persona como un fin en sí mismo, destacando que la dignidad no depende de factores externos o circunstanciales, sino de la naturaleza racional y de la capacidad para actuar moralmente, de acuerdo con el imperativo categórico. Finalmente, en la tercera sección me ocuparé de realizar consideraciones generales sobre la dignidad en el pensamiento kantiano. A partir de estas consideraciones, propondré un primer análisis comparativo de las concepciones de la dignidad en Agustín, della Mirandola y Kant, estableciendo puntos de semejanza y de contraste que permitan una comprensión más clara de este concepto en las dos épocas abordadas.

Por último, en mis conclusiones haré el segundo ejercicio comparativo de las concepciones de la dignidad desarrolladas por los autores abordados, enfocándome en tres aspectos claves. En primer lugar, analizaré las principales diferencias entre las concepciones poniendo especial atención en el atributo del ser humano que cada autor destaca como fundamento del valor de la dignidad. En segundo lugar, examinaré las semejanzas entre estas concepciones considerando elementos comunes como el carácter inherente de la dignidad, así como su relación con la moral, la libertad y la autonomía. Finalmente, reflexionaré sobre los alcances y limitaciones de cada concepción, es decir, sobre sus implicaciones en términos de inclusividad y de su posible aplicación como marco de análisis para ciertos problemas sociales y políticos contemporáneos. Esto me permitirá evaluar su relevancia y vigencia en el contexto actual.

Capítulo 1

La concepción de la dignidad en el pensamiento de San Agustín

I. Contexto histórico:

Existe una multiplicidad de definiciones del concepto de dignidad, sin embargo, para poder comprender mejor los cambios en el concepto es importante remitirse a los antecedentes del término, ya que éste no fue acuñado sino hasta Pico della Mirandola en el Renacimiento. Sin embargo, se tiene registro de que la palabra *dignitas* ya circulaba en las comunidades romanas y griegas de la Antigüedad. La dignidad en estas comunidades era considerada una potencia, ya que solamente podía ser desarrollada por aquellos individuos que eran reconocidos como tal por su posición natural, política, económica, religiosa y social. Es decir, un individuo es digno según el vínculo que guarda con respecto al conjunto de la naturaleza o la sociedad, y eso depende de la relación que se guarda con otras personas. Por ejemplo, si eres de tal o cual familia; la posición socioeconómica en que te encuentras; si eres parte del ejército o de los trabajadores del campo; o si perteneces a cierto grupo religioso, con creencias diferentes, lengua diferente, etcétera. Estos vínculos son los que hacen que los sujetos sean semejantes a aquellos con los que se relacionan, lo cual confiere una posición a cada individuo que permite reconocer si es poseedor de dignidad o no.

Antonio Pelé aborda esta idea desde su propuesta sobre el modelo de dignidad clásico. Plantea que los griegos y los romanos hacen un fuerte énfasis en el carácter único del ser humano, estableciendo una diferencia muy clara entre la naturaleza humana y otras naturalezas (animal, vegetal, etcétera.). Lo que hace diferente a los seres humanos de las demás cosas es su origen divino y superior. Este origen divino lo dota de características propias de su naturaleza, cuyo uso correcto permite cumplir con los ideales morales, así como desarrollar ciertas virtudes socio-políticas (bondad, prudencia, benevolencia) que se deben actualizar y desarrollar para acometer sus funciones en la sociedad. Sin embargo, en este modelo no se considera la dignidad como un valor inherente al ser humano, sino que se ve como un “modo de existencia necesario y

legítimo para la consolidación de la comunidad política justificando una ciudadanía exclusiva y excluyente, legitimando la esclavitud”.¹

Por otro lado, Pelé explica que en Roma se planteaba la idea de una *excellencia dignitas* de todos los seres humanos por el hecho de compartir la misma naturaleza racional. Además, en esa misma época en el ambiente político se comenzaron a utilizar los conceptos de *dignitas* y *dignitatio* para referirse a los cargos políticos que cumplían los individuos, así como a las cualidades personales (racionalidad, inteligencia, memoria, consciencia, capacidad de previsión) que se necesitaban para poder desempeñar y mantener aquellas funciones. Estas cualidades se deben desarrollar en el individuo con la finalidad de cumplir con sus funciones políticas y así actualizar su naturaleza única y divina. Esto solamente se puede lograr con una educación correcta (*humanitas*) que permite desarrollar y cultivar cualidades intrínsecas y virtudes socio-políticas, permitiendo el acceso y desarrollo de objetivos políticos más altos.²

En síntesis, el modelo de dignidad clásico no plantea el concepto para referirse a la dignidad como un valor inherente a todo ser humano, sino que lo relaciona con la posición de cada individuo, los cargos políticos que cumple y las cualidades personales para cumplir dichas funciones; todo lo cual gira en torno a la *polis*. Esta concepción de la dignidad marcó una desigualdad muy grande entre los individuos de la *polis*, ya que no todos tenían las mismas oportunidades de ocupar cargos políticos por el hecho de pertenecer a ciertos grupos sociales. Si seguimos esta lógica, las mujeres, los niños, los enfermos, las personas con enfermedades mentales y los esclavos serían considerados personas indignas por el simple hecho de no poseer las cualidades personales que dignifican, debido a su condición social.

En el modelo de dignidad clásico que propone Antonio Pelé vemos que en la Antigüedad se hacía referencia al reconocimiento divino y superior del ser humano, que se veía reflejado en los cargos políticos que desempeñaba; por eso exigía un comportamiento virtuoso que buscaba la perfección propia de lo divino. En contraste, en la Edad Media no se abandonó esta idea de superioridad y carácter divino del ser humano, pero sí se entendía desde un lente diferente, ya que el cristianismo aborda la idea de la dignidad de los individuos a partir de la narración de la

¹ Antonio Pelé, “La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales” en *Revista Brasileira de Direito*, Faculdade Meridional-IMED, Passo Fundo, vol. 11, Nº 2, 2015, pp. 7-17, pp.10-11.

² *Idem*.

creación del hombre por Dios. Esta idea estaba fundada en la relación filial del hombre con Dios, quien es reconocido como *imago Dei*. Al mismo tiempo, la dignidad estaba fundada en la redención de todo el género humano por Cristo —el mismo Dios hecho hombre—. Esta idea abre un nuevo horizonte, ya que el “reconocer que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios permite entender que hay una igualdad en todos los individuos, pues por la creación y la redención alcanza para todos”.³ Por esta razón se puede decir que se pasó de una idea de dignidad vista como una potencia —que podía ser actualizada y realizada para el bien de la *polis*— a una idea de dignidad heterónoma, es decir, una dignidad conferida por Dios a todos los seres humanos por el hecho de ser imagen de Dios.

En esta época la postura del cristianismo era culturalmente importante. Por eso circularon dos modos de abordar al ser humano: la *miseria hominis* y la *dignitas hominis*. En la primera, se tenía una visión pesimista del ser humano, ya que se enfatizaba la miseria del hombre por su caída en el pecado. Para la doctrina cristiana el pecado era considerado como una condición miserable, que constantemente llevaba a los individuos a renegar de Dios. Por la concupiscencia el ser humano tenía que huir de su propio cuerpo, ya que éste era visto como algo despreciable en tanto que de él surgían tendencias que no se podían controlar y conducían a pecar. Por otro lado, se reconocía que el ser humano era un ser racional, pero esta razón no era considerada un medio para salir de la miseria, sino simplemente un atributo que se utilizaba de forma errada contra los demás o contra sí mismo.⁴ La única forma de poder salir de la miseria era a través de “la misericordia divina, que se podía recibir por la penitencia, la sumisión a la Iglesia, la unidad orgánica y estamental de la sociedad”.⁵ La principal imagen que tenía el cristianismo sobre Dios era la de un ser supremo cuyo único fin era el juicio y castigo de la humanidad. Hubo muchos representantes de esta postura, pero uno de los más importantes fue Lotario de Conti di Segni,⁶ el papa Inocencio III.

³ Víctor M. Martínez Bullé-Goyri, “Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad” en *Boletín mexicano de derecho comparado*, UNAM, Ciudad de México, vol. 46, N° 136, enero/abril de 2013, pp. 39-67, pp. 46-47.

⁴ Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Getafe, España, 2006, p. 592.

⁵ *Idem*.

⁶ Lotario de Conti di Segni explica la radicalidad de la exposición de la miseria del hombre atacando la condición corporal y espiritual del ser humano. Para abordar dicho tema dividió su relato en tres libros que

El segundo modo en el que se abordó al ser humano fue desde la *dignitas hominis*, cuando se comenzó a desarrollar la idea de que la dignidad era un valor que todo ser humano podía tener. Sin embargo, aunque se tenía la idea de que la dignidad recibida por Dios nos hacía iguales, seguía siendo una concepción heterónoma. Los que adoptaron esta postura se replantearon la dignidad desde una mirada positiva del ser humano, la cual desplazó poco a poco la idea negativa que se tenía del ser humano y su condición miserable. Esto abrió un nuevo horizonte, donde la *dignitas hominis* hallaba su principal fundamento en la relación filial del ser humano con Dios. Esta postura confirmaba que el hombre, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, quedaba colocado en una posición superior a cualquier otra creatura.

Además, la dignidad del hombre no solamente procedía de su naturaleza humana, sino también de los atributos recibidos al ser creado por Dios (la razón, la autonomía y la libertad). Estos atributos permitían que pudiera “transformar su vida mundanal en una vida feliz, alcanzar el bien, acercarse a Dios y cumplir con el plan previsto para cada uno de ellos de acuerdo con su fin divino alcanzando la perfección”.⁷ Es decir, que un individuo no es digno por tener ciertos atributos, sino que ha recibido ciertos atributos por el hecho de ser digno y estos le ayudan a seguir cumpliendo su fin último, que es la perfección divina. Como resultado de este cambio de postura, la dignidad ya no se ve como una potencia que puede ser desarrollada desde la virtud, sino que es un valor otorgado por Dios al ser humano. No deja de ser algo heterónomo, pero tampoco se puede quitar o violentar, porque es una gracia de Dios al ser humano.

Uno de los principales representantes de esta postura es San Agustín de Hipona, quien estuvo influenciado por la doctrina cristiana de su época y por el pensamiento neoplatónico, al que cristianizó. Su postura tiene vínculos con la que circulaba en la Antigüedad, ya que las dos épocas comprenden la dignidad desde aspectos similares: el modelo de dignidad clásico se

seguían el transcurso de la vida: el *ingresus*, el *progresus* y el *egressus*. “En relación con el *ingresus* quiso demostrar la vileza del Hombre [...], era un ser inferior a las demás criaturas: no producía nada, no sabía defenderse y degeneraba en su miserable condición de pecador infeliz [...]. En el *progresus*, Segni se refirió a su miseria moral al mencionar los pecados que demostraba en su vida cotidiana. Derivaban de tres deseos: el deseo de poder, de placer y de honor [...]. Con el *egressus* se cierra el ‘círculo’ de la miseria humana al referirse a la muerte y precisamente a la descomposición del cadáver [...]. El ser humano es un pecador, un ser vil y arrogante que llevaba una vida en la cual Dios no intervenía para ayudarlo”. Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, pp. 571-573.

⁷ Víctor M. Martínez Bullé-Goyri, “Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad”, p. 47.

enfoca en el carácter social y político, como elemento derivado de la propia naturaleza de las cosas, por eso la dignidad sólo cumple la función de organizar la comunidad sobre los méritos de cada individuo, mientras que la Edad Media se apoya en una comprensión más cosmológica de la existencia.⁸

El cristianismo de la Edad Media aborda la dignidad del ser humano desde su comprensión cosmológica, horizonte desde el que se plantea que el ser humano es digno por el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios. Esta idea, aunque no se desarrolla como tal en los escritos de muchos autores, la podemos ver como trasfondo en los escritos de la época. Un claro ejemplo de esto es San Agustín, quien no desarrolla un escrito sobre el concepto de dignidad, sino que retoma esa idea que circulaba en su tiempo para abordar temas como la política, la felicidad, la perfección y la comprensión de la Santísima Trinidad. Aunque no se reconocen escritos de San Agustín sobre el tema, algunos autores actuales como Antonio Pelé, Alberto Oehling y José Justo Megías plantean que la idea de que el ser humano es digno —por ser *imago Dei*—, se puede encontrar en dos obras importantes del autor: *Ciudad de Dios* y el *Tratado sobre la Santísima Trinidad*.

Los tres autores coinciden en que San Agustín reconoce la racionalidad propia del ser humano que se le otorga por el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios, la cual permite que esté por encima de las demás creaturas. Sin embargo, la razón humana no sólo tiene un origen divino, sino también un referente heterónimo, en la medida en que el hombre debe buscar la verdad encarnada en la luz divina. Esta razón no puede alcanzar la verdad; es por eso que necesita ser guiada por la gracia de la Iglesia para poder hacerlo. Otra característica que los autores consideran importante es la “visión teológica de la historia, la cual centra sus ideas en la caída original del ser humano, donde la esclavitud aparece como el justo castigo del pecado”.⁹

En síntesis, la *dignitas hominis* que se desarrolla en el pensamiento de San Agustín consiste en una dignidad heterónoma, de la cual el hombre es poseedor porque le ha sido otorgada por Dios. Esta dignidad es conferida al hombre por el hecho de ser imagen y semejanza de Dios. No hay

⁸ Alberto Oehling de los Reyes, *La dignidad de la persona: evolución histórico filosófica, concepto, recepción constitucional y relación con los valores y derechos fundamentales*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015, p. 91.

⁹ Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, p. 559.

nada que pueda quitársela, pero los actos indignos llevan al ser humano a pecar. Es decir, cuando el hombre comete actos indignos se va desfigurado la imagen que éste tiene de Dios. Para poder comprender mejor esta concepción abordaremos dos obras de San Agustín: *Ciudad de Dios* y *El Tratado sobre la Santísima Trinidad*.

II. El valor de la dignidad radica en que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios

Anteriormente se decía que el modelo de dignidad clásico aborda el tema de la dignidad desde la posición que tienen los individuos con respecto a su entorno, lo cual va a depender mucho del vínculo que se guarda con otras personas, ya sea la familia, la posición socioeconómica a la que se pertenezca, la lengua, las creencias, el pueblo, el grupo o el género. También se dijo que la dignidad era vista como un potencial, ya que dependía de cada individuo desarrollar una vida virtuosa que le permitiera seguir cumpliendo con las funciones asignadas y así mantenerse en la posición recibida; por eso en las comunidades romanas y griegas existía una desigualdad con respecto a la dignidad.

El valor de la dignidad en el modelo clásico reside, entonces, en la posición que cumple cada individuo con respecto a la naturaleza y la sociedad, y en su capacidad de mantenerse en ella. Esta idea nos permite ver que el vínculo del ser humano con su entorno lo coloca en un lugar fijo, en un destino que le adjudica el tipo de ser que es en el conjunto de los demás seres, lo cual define su finitud y el lugar individual. Esta posición no daba lugar a las opciones o decisiones, y mucho menos posibilitaba la trascendencia de la vida.

Sin embargo, en la Edad Media se produjo un cambio. Las religiones monoteístas ya no tenían esta misma idea de que el hombre debía permanecer en la posición que la naturaleza le otorgaba, sino que se piensa que el vínculo que tiene cada individuo con Dios le abre un nuevo horizonte de posibilidades en donde sus decisiones y elecciones le permiten acercarse cada vez más a la eternidad, es decir, que tiene la posibilidad de trascender su propia vida, siempre y cuando vaya asemejándose a Dios, su creador. Los medievales no dejan de lado la posición natural, pero sí consideran que desde ella es posible responder a la relación filial que Dios quiere tener con los seres humanos. Por esta razón San Agustín reconoce que el valor de la dignidad está puesto en esta relación filial de Dios con el ser humano, porque desde ahí el hombre se puede trascender a sí mismo, lo cual posibilita la igualdad en la dignidad.

Juan Luis Bastero explica esta relación a partir de tres ideas fundamentales: la naturaleza del ser humano, la redención a través de la fe y la búsqueda de la felicidad en la unión con lo divino. Estas tres ideas se remontan a un fundamento común que encontramos en el Génesis: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; y domine los peces del mar, las aves de los cielos, las bestias en toda la tierra y en todo animal que arrastre sobre ella”.¹⁰ Este pasaje tiene dos partes importantes: la primera tiene que ver con lo que los teólogos han nombrado *imago Dei*, que hace referencia a que el ser humano fue creado por Dios a su imagen; y la segunda parte, en la que se plantea que todo lo creado está ordenado y orientado hacia el hombre para lograr su fin último: la perfección divina.¹¹ Ahora veamos con mayor detalle cada una de estas partes.

¿Qué significa que el hombre es *imago Dei* o imagen de Dios? Esta pregunta fue abordada por diferentes autores a lo largo de la Edad Media, pero tomemos a nuestro autor principal, San Agustín. Él fundamenta su respuesta en la narración de la creación que aparece en el Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Al inicio de este versículo aparece el verbo *hagamos*, el cual muestra que la creación del ser humano aconteció en un diálogo, ya que el verbo no aparece en singular sino en plural. El pasaje no revela quiénes son los que participan en la creación, pero siguiendo la tradición cristiana puede inferirse que se refiere a la Trinidad (El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo).

San Agustín, siendo fiel a la tradición de la Iglesia y a la doctrina patristica, plantea que al ser creados por la Trinidad somos imagen y semejanza de este Dios Trino; principalmente imagen del Hijo, quien es la Imagen de la Trinidad. Según Bastero:

El Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad, es la Imagen engendrada —no creada— de Semejanza perfecta [...] es «la imagen por esencia y absolutamente semejante». El hombre, en contraposición, no es imagen más que por participación y, por tanto, si imagen connota directamente a la semejanza, en la imagen creada —que es el hombre— [...] El Verbo es el paradigma o modelo de la imagen creada, pues «la criatura imita al Verbo de Dios, es decir al Hijo de Dios siempre unido al Padre por una total semejanza

¹⁰ Génesis 1, 26.

¹¹ Juan Luis Bastero, “Imagen y semejanza divina en S. Ambrosio y en S. Agustín (Gen 1, 26)” en Antonio Aranda, José María Yanguas, Antonio Fuentes y Juan Belda (Eds.), *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1985, pp. 573-588, pp. 586-588.

y una igualdad de esencia que hace que el Padre y Él sean uno». Es el Verbo, por tanto, el Principio de esta imagen y quien la forma a semejanza de la Trinidad.¹²

Con lo anterior, es necesario recalcar la diferencia entre ser *imagen engendrada* y *ser creado a imagen de Dios*. En cuanto a lo primero, debemos tomar en cuenta que esta expresión se utiliza en el pensamiento cristiano para referirse a Jesús, Segunda Persona de la Trinidad, ya que el Hijo es el único engendrado por el Padre. Cuando se plantea esto significa que el Hijo participa de la misma naturaleza divina que el Padre, es decir, que al compartir la misma naturaleza divina expresa la perfección y la plenitud de la divinidad en una relación eterna entre el Padre y el Hijo.

Por otro lado, cuando se habla de que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios nos referimos a que los individuos son imagen de Dios por participación. El ser humano, al ser hecho por su Creador, lleva consigo una imagen de Dios que se ve expresada en la razón, la libertad, la capacidad de amar y una responsabilidad moral con el entorno que le rodea. Es decir, el ser humano participa de la naturaleza divina a través de los atributos otorgados por el acto creador de Dios. Esto permite entender cada vez más el carácter relacional de Dios con el ser humano, porque se reconoce que hay una conexión entre Dios como Creador y el ser humano como creatura. Esta aclaración permite conceder que el único ser directamente engendrado a imagen de Dios es Jesús, quien es el modelo perfecto de la imagen creada. Por eso el ser humano imita al Hijo participando de la naturaleza divina a través de los atributos recibidos.

En este punto San Agustín hace una aclaración importante en relación con que el ser imagen de Dios no está relacionado con el cuerpo ni con la doctrina maniqueísta de su época, la cual defendía la idea de que, “Dios mismo aunque no tenga figura humana, sí era concebido materialmente”.¹³ Él deja de lado estas ideas y plantea que el ser humano está conformado por dos hombres: el hombre exterior (cuerpo), y el hombre interior (alma), a los cuales no separa porque ambos son parte del ser humano. El primero se refiere al hombre que “fue formado por Dios a través del polvo, y al que le dio alma para hacerle cuerpo animal, es decir, hombre en

¹² *Ibidem*, p. 588.

¹³ Jonathan Triviño Cuéllar, *El ser humano como Imago Dei en Agustín de Hipona. Una reflexión a partir De Trinitate*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009, p.12.

alma viviente”.¹⁴ En otras palabras, el hombre exterior es el cuerpo material que fue creado por Dios desde el barro. Al ser materia es la parte del ser humano que “está sujeta a perecer, es la que está sometida a la corrupción del tiempo y, aunque en él se pueden encontrar rastros trinitarios de Dios, no se encuentra la imagen”.¹⁵ En cuanto a esta idea, Bastero subraya que el cuerpo es importante y eso se puede entender desde la forma en que el ser humano fue creado: su forma erguida es indicio de su naturaleza superior y de la tendencia del alma hacia lo alto, es decir, toda la imagen está elevada hacia las cosas espirituales y eternas.¹⁶

De acuerdo con lo anterior, podríamos pensar que todo lo creado es imagen y semejanza de Dios por el hecho de que Él lo creó todo. Sin embargo, San Agustín desmiente esto cuando plantea que “toda imagen es semejante a aquello de quien es imagen, pero, sin embargo, no todo lo que es semejanza de algo, también es imagen de ello”,¹⁷ pero toda imagen tiene en sí misma la semejanza. Es decir, el ser humano es semejante a Dios por el hecho de ser creado a imagen suya, pero el resto de las cosas fueron creadas por la Semejanza que es Dios; sin embargo, no logran ser imagen de Dios porque sólo el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Él. Además, el autor reconoce en uno de sus sermones que existe una semejanza entre las creaturas y el ser humano:

Veamos, pues, qué es el alma viviente que produjo la tierra. Centrad vuestra atención en un hombre: tiene cuerpo, tiene alma. En la misma alma tiene muchos movimientos semejantes a los de las bestias y tiene, además un no sé qué que no tienen ellas. ¿Qué movimientos tiene semejantes a los de las bestias? Comer y beber, dormir y estar despierto y engendrar. ¿No son cosas que tenemos en común con las bestias? Todo el que dirija estos movimientos hacia la lujuria tiene un alma muerta, no un alma viviente.¹⁸

Esto significa que el ser humano es semejante a las demás creaturas en cuanto a su capacidad de descansar, engendrar, comer y beber, capacidades que ayudan a cumplir con las necesidades

¹⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios* (XIII, 24), *Obras Completas de San Agustín XVII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, pp. 41-43.

¹⁵ Jonathan Triviño Cuéllar, *El ser humano como Imago Dei en Agustín de Hipona...*, p. 20

¹⁶ Juan Luis Bastero, “Imagen y semejanza divina en S. Ambrosio y en S. Agustín (Gen 1, 26)”, p. 587.

¹⁷ Jonathan Triviño, *El ser humano como Imago Dei en Agustín de Hipona*, p. 18. Es una cita textual de San Agustín.

¹⁸ San Agustín, *Sermones* (229 V) en *Obras Completas de San Agustín XXIV. Sermones (4º)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 385.

primordiales de todo ser humano —capacidades que responden al hombre exterior (cuerpo)—. Además, aunque toda la creación está formada por cosas semejantes entre sí, son realmente creadas por la Semejanza misma que es Dios. Esto no quiere decir que por ser creadas por Dios tengan que ser semejantes a su Creador, pues sólo el hombre ha sido creado a semejanza de Dios. Pero no debemos olvidar que el ser humano, al ser imperfecto, sigue buscando volver a esa imagen y semejanza de Dios.

El segundo hombre es el que refiere al alma racional, la cual inyectó Dios en el ser humano soplando. En el hombre interior también se encuentran albergadas la razón y la inteligencia,¹⁹ las cuales son atributos de los seres humanos dados por Dios, por eso cuando se hace referencia a que somos imagen de Dios no se dice que es por su cuerpo, ya que no lo tiene, sino por el alma racional, la cual nos hace imagen y semejanza de Él. Este atributo hace que confiera al ser humano una superioridad frente a las demás creaturas, porque sólo el alma tiene la virtud de gobernar lo creado por Dios. Además, el hombre interior (alma) está ordenado naturalmente al conocimiento de Dios, es decir, se eleva mediante un acto cognoscitivo hasta que llega a la posesión inmediata de Dios; esta ordenación intelectual compete a todo espíritu y exige la adhesión a la voluntad.²⁰ En esto también radica el ser imagen de Dios, en que el ser humano es la única creatura que puede conocer a su Creador desde la mente y la participación de la vida divina.

El ser humano, al ser creado, está conformado por estos dos hombres (el interior y el exterior), lo cual permite que sea imagen de Dios y lleve en sí la presencia de Dios, que es eterna. Es decir, si el ser humano fue creado a imagen de Dios, éste puede participar de la naturaleza eterna de su Creador. “Así, pues, la sustancia racional fue hecha sin interposición de naturaleza alguna por la misma Semejanza de Dios y a semejanza de Ella”.²¹ Esto permite entender que la naturaleza del ser humano es intelectual como la de su Creador, pero no es naturaleza de Semejanza con Dios, como las creaturas, sino de imagen y semejanza.

¹⁹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (XIII, 24), XVII, pp. 43-45.

²⁰ Juan Luis Bastero, “Imagen y semejanza divina en S. Ambrosio y en S. Agustín (Gen 1, 26)”, p. 587.

²¹ Jonathan Triviño Cuéllar, *El ser humano como Imago Dei en Agustín de Hipona...*, p. 19. Es una cita textual de San Agustín.

Lo dicho hasta aquí nos da la pauta para explicar la segunda parte del versículo: “domine los peces del mar, las aves de los cielos, las bestias en toda la tierra y en todo animal que arrastre sobre ella”.²² Si el ser humano tiene la capacidad de conocer a Dios a través de la mente y es imagen de Él por su alma racional, la cual lo hace superior a todas las demás creaturas, entonces el ser humano por estos atributos puede usar de la creación y someterla para llegar a su fin último, que es la perfección eterna. San Agustín expresa esto muy bien en su sermón sobre *El sexto día de la creación*:

Quien tiene caridad y, gracias a la fe, refrena todos los deseos libidinosos, todas las concupiscencias, todos los movimientos de su alma que tiene en común con los animales, será un alma viviente, y, como consecuencia, se constituye en hombre a imagen y semejanza de Dios. Se constituye cuando todas las cosas mencionadas tienen por meta ese hombre. Dios hizo la luz; eso se dijo también del hombre en la Iglesia; e hizo el firmamento; la autoridad de la Escritura al servicio del hombre [...].²³

Cabe resaltar que, para San Agustín, todas las cosas creadas fueron hechas para el hombre. La meta de la creación siempre será el ser humano, con el objetivo de que todas las cosas temporales sean medios que le ayuden a llegar a su fin último, que es ser imagen y semejanza de Dios en la eternidad. Sin embargo, en este sermón el autor nos permite ver que no solamente las criaturas son medios, sino que también la autoridad de la Escritura está al servicio del ser humano, puesto en el centro de la creación.

En resumen, para San Agustín el valor de la dignidad está dado en la relación filial de Dios con el ser humano, la cual permite que trascienda la vida desde su lugar natural. Esta relación filial está fundamentada en el Génesis 1,26, en donde se muestra que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Esto significa que el ser humano fue creado y no engendrado, ya que participa de la Imagen engendrada del Verbo (Hijo), siendo así imagen de Dios. El ser humano está conformado por dos hombres: el hombre interior (alma) y el hombre exterior (cuerpo). El hombre exterior se refiere al cuerpo, que fue creado por Dios a través del polvo, y al que dio el alma para hacerle cuerpo animal, es decir, hombre en alma viviente. Por otro lado, el hombre interior es el alma racional, la cual inyectó Dios soplando. Ahí también se albergan

²² Génesis 1, 26.

²³ San Agustín, *Sermones* (229 V), p. 386.

la razón y la inteligencia, las cuales posibilitan que el ser humano domine las creaturas y conozca a Dios. Por eso cuando decimos que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios se puede reconocer que tiene la posibilidad de elevarse por la gracia divina a la contemplación del modelo, que es el mismo Dios, del cual somos imagen imperfecta por la corrupción del pecado, pero al final imagen. San Agustín desarrolla esta idea en su obra distinguiendo dos ciudades: la Ciudad de Dios, en donde se ilustra cómo el ser humano puede llegar a vivir dignamente, y la ciudad terrenal, en donde los seres humanos viven indignamente.

III. Las dos ciudades como modelo para vivir la dignidad

Con lo desarrollado anteriormente podemos notar que en el pensamiento agustiniano el valor de la dignidad tiene relación con la narración de la creación, en la cual se nos muestra que todo lo creado fue hecho para que el ser humano alcance su fin último, que es la elevación a la perfección eterna, a saber, el ser cada vez más imagen de Dios. Esto es posible gracias a la relación filial de Dios con el ser humano y al conocimiento constante de este vínculo con lo divino. Para San Agustín la relación de amor con Dios es en donde se puede encontrar la causa del existir, la razón del entender y el orden del vivir. Por eso antes se decía que el ser humano, al ser creado, tiene la posibilidad de buscar “alcanzar al ser superior, que es Dios, uno, verdadero y óptimo, sin el cual no subsiste naturaleza alguna”.²⁴

Si decimos que el valor de la dignidad está puesto en el hecho de que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, entonces el hombre se va “dignificando” conforme se va acercando a la imagen de Dios en su propia vida; y, cuando distorsiona esta imagen de Dios en su vida, vive “indignamente”. Aunque San Agustín no abordó este tema utilizando el término dignidad, podemos encontrar en *Ciudad de Dios* una idea muy clara de cómo es que el ser humano puede ir asemejándose cada vez más a Dios desde su modo de vivir. Para explicar esto, como ya se señaló, utiliza dos imágenes: la ciudad de Dios y la ciudad terrenal. En la primera explica que los seres humanos que viven en ella buscan conocer, amar y asemejarse cada vez más a Dios, quien es su fin último, su Bien sumo. Por eso si seguimos el presupuesto de que el valor de la dignidad está en que somos imagen de Dios, entonces el ser humano que vive según esta ciudad se va dignificando cada vez más. En cuanto a la segunda ciudad plantea cómo es

²⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios* (VIII, 4), *Obras Completas de San Agustín XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 418.

que viven los seres humanos cuando niegan a Dios o se alejan de Él. Lo que aleja al ser humano de Dios es el pecado, el cual va propiciando que los individuos se vuelvan esclavos de sí mismos y de los demás. Los actos que se realizan por el pecado no ocasionan que el ser humano se vuelva indigno, sino que vayan distorsionando la imagen de Dios a la que fueron creados.

i. Ciudad de Dios

Desde el inicio de este capítulo hemos partido del supuesto de que la dignidad humana es un reconocimiento o atribución de valor a ciertos seres frente a otros. Esta atribución del valor está dada por el reconocimiento de los atributos y características específicas de los seres humanos. Es desde este supuesto del que partiremos ahora para explicar cómo es que el ser humano se va dignificando según el pensamiento de San Agustín. El autor expresa:

Damos el nombre de Ciudad de Dios, testigo de ello la Escritura, a aquella que rindió a su obediencia, no por movimiento anímico fortuito, sino por disposición de la Providencia soberana, todos los ingenios humanos con la garantía de una autoridad divina superior a los espíritus de las naciones todas [...] existe una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos anhelamos ser por el amor que nos inspiró su Fundador.²⁵

Es importante subrayar que los seres humanos que forman parte de esta ciudad están guiados por dos aspectos que son importantes: el primero es la obediencia a Dios, quien es el Fundador de la ciudad; el segundo, que encuentran su razón de ser en el amor que descubren en Dios. Es el amor el que posibilita que los ciudadanos obedezcan a Dios por el hecho de reconocer que, siguiendo ese amor, lo único a lo que pueden ser guiados es al bien. Pero no podemos ser ingenuos y decir que cualquier amor puede ser la razón de nuestro ser, sino sólo el amor de Dios, el cual permite alcanzar la perfección divina.

El amor del que habla San Agustín no es el amor a sí mismo, sino el amor a Dios, que es tan grande que lleva al ser humano a despreciar el amor propio. Este amor permite que esta ciudad reconozca que solamente se puede gloriarse en el amor de este Dios, quien creó a los seres humanos. Por eso pueden ir con la cabeza elevada y vivir desde la caridad mutua en donde sus gobernantes los aconsejan y sus súbditos obedecen. Además, los seres humanos de esta ciudad

²⁵ *Ibidem*, (XI, 1), pp.589-590.

“no se dejan guiar por la sabiduría humana, sino por la piedad que funda el culto legítimo al Dios verdadero [...] con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas”.²⁶

Este amor del que nos habla el autor solamente se puede lograr si el ser humano conoce realmente al Dios que desea amar, y esto lo puede lograr porque es el único ser que tiene la capacidad de conocer a su creador por el hecho de ser formado a su imagen y semejanza. Ya en el apartado anterior se explicaba que el ser humano no era imagen de Dios por el cuerpo, sino por el alma racional, la cual le hacía participar de la divinidad. Es esta parte del ser humano la que posibilita que logre conocer a su Creador y lo pueda amar:

Habla por la verdad misma si hay alguno idóneo para oír con la mente, no con el cuerpo. Habla de este modo a aquella parte del hombre que en el hombre es más perfecta que las demás de que consta, y superior a la cual no es más que Dios. Porque es muy razonable pensar, o, si esto no es posible, al menos creer, que el hombre, hecho a imagen de Dios, está precisamente más cercano a Dios por aquella parte que supera a las demás partes inferiores, que tiene comunes con los animales. Pero como la mente, a la que van unidas por naturaleza la razón y la inteligencia, está imposibilitada por algunos vicios tenebrosos e inveterados, no solamente para unirse a la luz inmutable gozándola, sino también para soportarla, hasta que, renovándose de día en día y sanando, se torne capaz de tamaña felicidad, debía primeramente ser instruida y purificada por la fe.²⁷

Es importante subrayar que el ser humano es el único ser que puede conocer a Dios. No lo hace desde los sentidos corporales, los cuales lo asemejan a los animales, sino que lo hace desde aquel atributo que lo hace imagen de Dios: el alma racional. Ya decíamos que el alma racional se encuentra en el hombre interior de cada individuo y que ésta posibilita que vaya conociendo la verdad que lo va acercando cada vez más a la perfección divina, con lo que también va amando a Dios cada vez más.

Sin embargo, aunque se reconoce que el ser humano es el único ser dotado de alma racional, también se reconoce su condición de caído. Esta condición hace que el ser humano constantemente se encuentre con los vicios que han oscurecido su mente, dificultando su conocimiento de Dios y, por ende, alejándolo de la verdad que lo acerca a la perfección divina. El ser humano no puede eludir su condición de caído, pero sí puede instruir y purificar su mente

²⁶ *Ibidem*, (XIV, 28), XVII, pp. 115-116.

²⁷ *Ibidem*, (XI, 2), XVI, pp. 591-592.

desde la fe, la cual actúa como un medio para superar las limitaciones humanas, abriendo la mente al conocimiento más profundo de Dios para así llegar a la perfección divina. No obstante, esto no se puede lograr sin la participación de la luz de Dios en la vida del ser humano.

Cuando el ser humano conoce realmente a Dios puede distinguir los dos amores que coexisten en él: un amor que ama lo que no debe de amarse, es decir, las cosas temporales de la vida, y otro amor que ama lo amado, es decir, un amor que implica un reconocimiento consciente del amor en cuanto amor y no sólo de la persona o cosa a la que se ama. Por eso San Agustín dice que en *los hombres que se aman con rectitud es más amado el amor*.²⁸ Estos dos amores, al igual que los “dos hombres”, viven en todos los seres humanos, pero se debe buscar acrecentar el amor que lleva a vivir el amor en cuanto amor y disminuir el amor que ama lo malo, aquél que nos lleva a amarnos a nosotros mismos. Ninguno de los dos amores desaparecerá, pero sí se puede decir desde cuál se quiere vivir. Por eso los seres humanos que pertenecen a la ciudad de Dios buscan su razón de ser en el amor que ama lo amado, el cual los conduce a la perfección divina.

Además, no debemos olvidar que, para que el amor pueda ser amado, se debe amar lo bueno y no lo malo. Por eso San Agustín sostiene que para que logremos arribar a la perfección divina y a la felicidad, a la cual estamos todos invitados a participar, el ser humano debe de buscar ser bueno, adhiriéndose al Bien Sumo, a Dios que es incommutable.²⁹ Esto supone que *el ser humano reconozca las cosas que son buenas y las ame*,³⁰ pero sólo lo logra cuando lo hace desde su adhesión a Dios, que es el Bien sumo del que surgen los demás bienes:

El Creador, si es verdaderamente amado, es decir, si es amado Él, no otra cosa en su lugar no puede ser amado mal. El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es el orden del amor.³¹

²⁸ *Ibidem*, (XI, 28), p. 635.

²⁹ *Ibidem*, (X,1), p. 514.

³⁰ *Ibidem*, (XI, 28), p. 635.

³¹ *Ibidem*, (XV, 22), XVII, p.175.

Cabe resaltar que cuando se ama verdaderamente al Creador, lo único que se ama es el bien, porque no hay nada malo en el Bien sumo. Esto quiere decir que al ser humano no se le prohíbe amar a todas las cosas creadas, ya que en ellas queda plasmado el bien del Bien sumo. Esto se puede lograr cuando las cosas creadas son utilizadas como medios para llegar al fin para el que fuimos creados: la perfección divina y la felicidad. Por esta razón, se dice que los ciudadanos de la ciudad de Dios deben vivir virtuosamente, es decir, aman lo amado con orden, aman lo bueno y esto tiene como consecuencia una vida buena.

El ser humano, por naturaleza, siempre está buscando una vida buena, pero no logra hacerlo si no se adhiere realmente a Dios, de donde se desprende el bien de todas las demás cosas. Esta búsqueda es un caminar constante; por eso San Agustín ve al ser humano como un peregrino, siempre en camino, buscando el Bien sumo, la perfección divina y la felicidad. El autor resume esta experiencia afirmando que “el alma intelectual, en un abrazo incorpóreo a Él, se llena y se fecunda de virtudes, verdaderas. Amar este bien con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza, es para nosotros un precepto”.³²

Ahora es necesario distinguir lo que significa “bienes” y lo que significa el “Bien”. En cuanto a lo primero debemos reconocer que existe una gran variedad de bienes, de los cuales no podemos decir que uno es mejor que otro si no tenemos impresa en nosotros la idea del Bien, de acuerdo con la cual podemos declarar cuando se elige una cosa y cuando se prefiere la otra. Estos bienes son los bienes temporales y pasajeros con los que nos encontramos en la vida ordinaria. Por otro lado, nos referimos al Bien cuando hablamos de Dios. Él es el Bien del que provienen todos los demás bienes, por eso se debe amar al Bien por sí mismo, ya que cuando se ama a Dios se aman los demás bienes. Es a este bien al que se adhiere el amor que nos lleva a la perfección divina y a la felicidad, porque sólo este Bien es bueno:

Cuando oyes ponderar este o aquel bien, aunque en otras circunstancias pudiera no ser bueno, sí puedes contemplar, al margen del bien participando, el Bien de donde trae el bien su bondad, y además puedes contemplar el Bien cuando oyes hablar de este o el otro bien; si puedes, digo, prescindiendo de estos bienes participados, sondear el Bien

³² *Ibidem*, (X, 3), XVI, pp. 519-520.

en sí mismo, entonces verás a Dios. Y si por amor a Él te adhirieras, serías al instante feliz.³³

Esto permite ver que todos los bienes son buenos porque fueron creados por el Bien sumo, que es Dios. En cada una de las cosas creadas se encuentra su bondad, y si el ser humano mira en ellas al Creador puede seguir conociendo a Dios; pero recordemos que esto sólo se logra cuando el ser humano se adhiere su Creador desde el amor que ama lo amado.

En la naturaleza de los seres humanos se encuentra un deseo de ser feliz, por eso los individuos dirigen todas sus acciones en la búsqueda de la felicidad.³⁴ En muchas ocasiones esas acciones llevan a una falsa felicidad, ya que está centrada en el amor que se ama a sí mismo y en los bienes temporales que son pasajeros y no permanecen. La verdadera felicidad sólo puede ser vivida cuando el ser humano va tras su fin último, que es adherirse a Dios desde un amor casto, que busca constantemente conocer lo bueno y amarlo. Esto implica reconocer que en todos los bienes se encuentra el Bien sumo, que permite a los seres humanos adherirse a Dios para llegar a la perfección divina, la cual les da su razón de ser. Solamente así el ser humano puede llegar a la felicidad eterna. No olvidemos que algunos autores de la época postulaban que la felicidad sólo estaba reservada para Dios, pero para San Agustín esto es falso, ya que considera que la felicidad no se restringe a Dios, sino que la felicidad es aplicable a todos los demás seres.³⁵

En resumen, podemos decir que los seres humanos que viven dignamente son aquéllos que pertenecen a la ciudad de Dios, los cuales están regidos por la obediencia a Dios y el amor hacia Él, en quien encuentran su razón de ser. San Agustín reconoce que existen dos tipos de amor en el ser humano: el amor que ama las cosas temporales y el amor que ama lo amado, es decir, el amor que reconoce conscientemente el amor en cuanto amor y no a la persona o cosa amada. Este amor solamente se puede vivir desde el conocimiento de Dios, el cual se da a través del alma racional que es la parte del ser humano en tanto imagen de Dios. Además, este amor ama el Bien sumo del que provienen todos los demás bienes, pero solamente se puede lograr si se

³³ San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* (VIII, 3), *Obras completas de San Agustín V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 507.

³⁴ José Morán, "Notas" en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, *Obras Completas de San Agustín XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 467.

³⁵ *Ibidem*, (, p. 651.

vive virtuosamente el amor, si es un amor ordenado. Por otro lado, el amor virtuoso que se adhiere a Dios lleva a todo ser humano a la perfección divina, que es la felicidad eterna y que puede ser considerada como fruto de la dignidad que vive cada ser humano.

ii. Ciudad terrenal

En el apartado anterior se abordó cómo los seres humanos que habitan en la ciudad de Dios son un modelo de sujetos poseedores de dignidad. Este mismo modelo se puede entender en el sentido contrario: la ciudad terrenal como modelo de los sujetos que viven “indignamente”. He puesto indignamente entre comillas porque, según el pensamiento agustiniano, no se puede perder la dignidad, sino que sólo se puede desfigurar la imagen de Dios en nuestra vida; y, cuando sucede eso, vamos realizando actos indignos, pero nunca perdemos la dignidad. Esto lo aborda San Agustín a lo largo de la obra. Inicia afirmando:

Los ciudadanos de la ciudad terrena dieron la primacía de los dioses sobre el Fundador de la Ciudad santa, sin advertir que Él es el Dios de los dioses, y no de los dioses falsos, o sea, de los impíos y soberbios. Estos privados de la luz inmutable, y común a todos y reducidos por eso a un poder miserable, pretenden señoríos en cierto modo privados y buscan honores divinos de sus engañados súbditos.³⁶

Es importante subrayar que, al igual que la ciudad de Dios, esta ciudad también está fundamentada en dos aspectos: el primero, que su obediencia está en los dioses falsos, dejando de lado la obediencia a Dios; y segundo, que los seres humanos encuentran su razón de ser en el amor a sí mismos, un amor lleno de soberbia que sólo busca el reconocimiento. En cuanto al primer aspecto, los seres humanos que pertenecen a esta ciudad dan mayor importancia a los dioses falsos antes que a Dios; por eso no son gobernados desde la caridad, sino que “sus príncipes y las naciones se ven bajo el yugo de la concupiscencia del dominio”,³⁷ porque sus gobernantes aman su propia fuerza en el poder que se les ha otorgado.

El segundo aspecto es el amor a sí mismos. Este amor está fundado en el amor propio, el cual desprecia a Dios. Los seres humanos que viven desde este amor se glorían a sí mismos y al mismo tiempo buscan la gloria de los hombres. En el apartado anterior veíamos que la ciudad

³⁶ *Ibidem*, (XI, 2), p. 590.

³⁷ *Ibidem*, (XIV, 28), XVII, pp. 115-116.

de Dios estaba guiada por la caridad y la piedad legítimas de Dios, sin embargo, esta otra ciudad se guía por la sabiduría humana, que busca vivir según sólo los bienes del cuerpo. Esta misma sabiduría hace que los seres humanos vivan engañados por la soberbia, ocasionando que se vuelvan necios y cambien la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen del hombre corruptible. Todo esto ocasiona que el ser humano siga a las criaturas, les rinda culto y les sirva antes que a su Creador.³⁸

Habría que decir también que el amor en el que se fundamenta la ciudad terrenal no busca el Bien sumo, del cual provienen todos los bienes y lo bueno de las cosas, sino que, satisfecho por su propio poder, se coloca a sí mismo en el centro de su propia existencia, considerándose el bien del cual deben provenir todas las demás cosas. Esta ciudad deja de lado la Verdad —Dios— y por la astucia de su vanidad la toman a ella por verdad absoluta ocasionando que sus miembros se vuelvan individualistas, soberbios, falaces y envidiosos. Estas actitudes van ocasionando que no exista una adhesión a Dios, lo que produce que los seres humanos, al no estar relacionados con el Bien sumo, vivan desde la miseria y se cierren a la posibilidad de tener la felicidad eterna;³⁹ ya que es Dios quien permite que las criaturas lleguen a serlo.

Por otro parte, se considera que la ciudad terrenal no es eterna como lo es la ciudad de Dios, ya que ésta goza de su bien en la tierra y en las cosas temporales. Asimismo, “la ciudad terrenal rinde culto a Dios o a los dioses para conseguir con su ayuda victorias y gozar así de una paz terrena, no por amor al bien, sino por ansia de dominio”.⁴⁰ Es decir, los seres humanos que pertenecen a la ciudad de Dios utilizan el mundo como medio para gozar de Dios, pero los que pertenecen a esta ciudad, al contrario, quieren usar a Dios para gozar del mundo.

Además, no debemos olvidar que el ser humano es el único ser creado a imagen y semejanza de Dios, al que se le ha conferido todo el poder para someter a las criaturas y así lograr su fin último, que es adherirse a Dios para alcanzar la perfección divina y la felicidad eterna. San Agustín parte de este presupuesto y explica que la no adhesión a Dios tiene su origen en la caída de los primeros padres, que, cegados por su soberbia, comieron del fruto prohibido ocasionando así el pecado en su vida; y como justo castigo consecuente, la esclavitud. Lo que ocasiona el

³⁸ *Idem.*

³⁹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (XII,1), XVI, pp. 660-662.

⁴⁰ *Ibidem*, (XV, 7), XVII, p. 135.

pecado es que el ser humano se vuelva esclavo del mismo pecado. Esta esclavitud se le impone al ser humano de dos formas: algunos son esclavos de sus propios pecados y otros los son a causa de los pecados de otros seres humanos.⁴¹ Habría que decir también que el ser humano, al utilizar su “libre albedrío de forma soberbia y desobediente hacia Dios, ocasiona que viva bestialmente, esclavizado por la libido y destinado luego a un suplicio eterno”.⁴²

Para la doctrina cristiana y, por ende, para San Agustín, vivir en pecado es vivir según la carne. Esto significa que el ser humano se adhiere a los bienes temporales, los cuales impiden que se posea el reino de los cielos, es decir, vivir la perfección divina y la felicidad eterna. El autor justifica esta idea de vivir según la carne con el pasaje de San Pablo a los Gálatas 5, 19-21: “Las obras de la carne son bien manifiestas: ellas son el adulterio, fornicaciones, deshonestidad, lujuria, cultos a los ídolos, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, enojos, disensiones, herejías, envidias, embriagueces, glotonerías y cosas semejantes”.⁴³ Estas obras van ocasionando que el ser humano se vaya alejando cada vez más de su Creador, volviéndose así una creatura más.

También es importante subrayar que el no adherirse a Dios y volverse una bestia, va ocasionando que el ser humano encuentre la verdad en sí mismo, es decir, que viva en la mentira y no según la Verdad que es única y auténtica, la cual sólo se puede encontrar en Dios. Por otro, lado, el vivir en la mentira va dando paso a que la voluntad se desvíe de su verdadero camino, que es hacer la voluntad de Dios. A esta voluntad desviada la podemos llamar una mala voluntad, ya que ocasiona que las acciones y obras del ser humano declinen de las obras y acciones de Dios.⁴⁴ Esto quiere decir que el ser humano utiliza su libre albedrío para desobedecer a Dios y no para adherirse a Él, buscando encontrar la perfección en las cosas temporales y la felicidad que no es eterna, sino pasajera.

En resumen, para San Agustín la ciudad terrenal está fundamentada en dos aspectos importantes. El primero, la obediencia a los dioses falsos. Esta obediencia ocasiona que quienes pertenecen a esta ciudad siempre busquen someter a los otros bajo el yugo de su poder y dominio. El segundo aspecto es el amor que encuentra su razón de ser en el amor propio. Este amor desprecia

⁴¹ Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, p. 560.

⁴² San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (XII, 21), XVI, p. 701.

⁴³ *Ibidem*, (XIV, 2), XVII, p. 60.

⁴⁴ *Ibidem*, (XIV, 11), pp. 83-84.

a Dios y ocasiona que los seres humanos se gloríen en sí mismos. Por lo regular este amor está guiado también por la sabiduría humana, la cual pretende que el ser humano se reconozca a sí mismo como el único bien y vaya en búsqueda de los bienes temporales. Esto ocasiona que, en lugar de acercarse a la imagen de Dios, se vaya alejando de ella, pareciéndose más a las bestias del campo. Esta desfiguración de la imagen de Dios en el ser humano acontece por el pecado, el cual va provocando que el ser humano se vuelva esclavo de sí mismo y de otros; pero al mismo tiempo ocasiona que utilice a Dios y a los demás bienes para mostrar su dominio y así disfrutar de lo que hay en la tierra.

Para Agustín, como se dijo antes, los seres humanos no pueden perder su dignidad, pero el pecado va ocasionando distorsión en la imagen de Dios en su vida. Esto genera que queden cegados por la soberbia y la mentira, lo cual ocasiona que busquen sólo el dominio de aquello que les rodea. Cuando el ser humano es guiado solamente por la sabiduría humana, sus actos van haciéndose indignos porque no parten de la búsqueda del Bien sumo, la Verdad y el amor que lleva al encuentro de los otros desde un amor servicial.

IV. Consideración final

Desde el pensamiento agustiniano, el valor de la dignidad radica en la naturaleza divina del ser humano, quien fue creado a imagen y semejanza de Dios. Esta naturaleza posibilita que el ser humano se pueda relacionar con Dios, en tanto fuente última de su dignidad. Sin embargo, la dignidad no se deriva de las capacidades racionales del individuo, sino más bien de la participación en la naturaleza divina. San Agustín no deja de lado la condición de caído del ser humano por el pecado original, pero tampoco se olvida de que a través de la redención se restablece la relación de Dios con los seres humanos, abriendo la posibilidad de la dignidad a todos por el sólo hecho de pertenecer al género humano.

La dignificación del ser humano, según San Agustín en *Ciudad de Dios*, está vinculada con la búsqueda constante de Dios y su adhesión a Él. En efecto, para el santo, la perfección divina se encuentra en la relación íntima con Dios, la cual se manifiesta como búsqueda activa de la semejanza del ser humano con su Creador. Esto se puede lograr si se vive conforme a la ciudad de Dios, en la cual el amor es el principio y fin de la existencia del ser humano. Este amor nos va asemejando a Dios porque reconoce la bondad presente en todas las cosas, ya que todo lo

bueno surge del Bien sumo, que es Dios mismo. Es decir, el reconocimiento de la bondad de Dios en las cosas va posibilitando que el ser humano cumpla su fin último, que es la perfección divina y la felicidad. Por otro lado, si el ser humano, llevado por su pecado, se aleja de Dios y no fundamenta su amor en Él, sino en sí mismo, va desfigurando la imagen de Dios en su vida teniendo como consecuencia una vida indigna.

Por último, no debemos olvidar que San Agustín da un paso importante al proponer que el ser humano no debe permanecer en la posición fija que la naturaleza le otorga, como pensaban los antiguos, sino que abre un nuevo horizonte en el que la relación filial con Dios permite que el ser humano se trascienda a sí mismo desde sus propias elecciones y decisiones. Esta propuesta rompe con la idea del modelo clásico de que la dignidad sólo la poseen ciertas personas por sus atributos y cargos sociales. Tiempo después otros autores abordarán el tema con mayor profundidad. Tal es el caso de Pico della Mirandola, de quien nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

La concepción de la dignidad en el pensamiento de Pico della Mirandola

I. Contexto histórico

En el capítulo anterior abordé de forma muy general cómo es que el concepto de dignidad se percibía en la Antigüedad y en la Edad Media, deteniéndome principalmente en las características del medievo. Esto me permitió tener un punto de partida desde el cual desarrollé el concepto de dignidad en el pensamiento de San Agustín. Para Agustín la dignidad es una condición heterónoma, es decir, la dignidad que le es otorgada al ser humano por algo externo a él, y en este caso se considera que es Dios quien se la otorga por el hecho de haberlo creado a su imagen y semejanza. Sin embargo, aunque esta concepción no consideraba la dignidad como algo intrínseco, sí se da un paso importante, ya que al reconocer que el ser humano es imagen y semejanza de Dios posibilita concebir la igualdad de todos los seres humanos y, por ende, que todos pueden ser dignos.

Conforme el paso del tiempo la concepción de la dignidad maduró y adquirió nuevos tintes, los cuales permitieron que en el Renacimiento se dejara de percibir la dignidad como algo heterónimo y se diera paso a percibirla como algo inherente al ser humano. Uno de los autores más importantes de esta época fue Pico della Mirandola, quien en su *Discurso sobre la dignidad* desarrolla cómo es que la concibe. Para poder entender su pensamiento en relación con la dignidad, es necesario tener en cuenta las ideas que permeaban el pensamiento de su tiempo. Por ello me propongo explicar de forma muy general qué es el humanismo y cuáles son sus principales características, para así, en un segundo momento abordar de forma más precisa la concepción de la dignidad en Pico.

Vuelvo un poco al medievo para entender el surgimiento de las ideas renacentistas. En la sociedad medieval surgieron tres crisis importantes: la crisis de valores, la crisis social y la crisis económica. Estas crisis fueron propiciadas principalmente por problemas del desarrollo de las cúpulas urbanas y la reconsideración de las bases patrimoniales de los barones y nobles. Por otro lado, se dio una insuficiencia en la producción del trigo y otros cereales. En las crisis

también influyeron las pandemias y las perturbaciones en los ámbitos de la economía; había tensiones bélicas y sociales, así como incremento fiscal.⁴⁵

Por otro lado, existía una unidad en la vida del ser humano, la cual estaba permeada por la cristiandad. Es una unidad de vida y de creencias que supone, para el ser humano una cohesión entre su cosmovisión, sus convicciones y su comportamiento social.⁴⁶ No existía una separación entre ciencia y fe; la armonía residía en la identidad y continuidad del saber profano y su creencia en la fe; lo religioso impregnaba y dominaba las instituciones, así como los usos y las costumbres; y se tenía una idea de totalidad y de universo cerrado por el hecho de que todo estaba resuelto por la religión.⁴⁷ Sin embargo, en muchos casos los predicadores y religiosos abusaron de su poder, ocasionando desviaciones en el cristianismo y, por ende, decadencia moral en la sociedad.⁴⁸

El Renacimiento surge como respuesta a estas crisis. Para responder a ellas se desarrolló el movimiento cultural humanista, desde el cual la sociedad de la época intentó responder a las principales problemáticas surgidas. Pero ¿qué es el humanismo? Sumariamente podemos decir que el humanismo renacentista es un movimiento cultural caracterizado por el antropocentrismo, en donde se coloca al ser humano como centro del universo, es decir, aquél se convierte en eje de las preocupaciones, motivaciones y deseos de la época. Este movimiento cultural se opuso a la idea teocéntrica medieval, ya que ésta operaba en torno a la idea de Dios y a la moral monoteísta.

Al ser un movimiento antropocentrista, el humanismo renacentista buscó exaltar las actividades espirituales del hombre, como su sentido de la dignidad, su gran valor, su capacidad creadora y la superioridad de su pensamiento en el mundo en el que vive. Por eso el concepto de humanismo se asocia con toda obra o acción que ensalce estas características. Para lograr su objetivo, el humanismo intentó actualizar la Antigüedad clásica a través del *studia humanitatis*.⁴⁹ Éste

⁴⁵ Flocel Sebastián, “La baja Edad Media como una crisis en la historia de la humanidad” en *Revista Europea*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, vol. 8, 2015, pp. 9-40, pp. 16-17.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁷ Adolfo Ruíz Díaz, “Estudio preliminar” en Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1972, pp. 7-39, p. 29.

⁴⁸ Flocel Sebastián, “La baja Edad Media como una crisis en la historia de la humanidad”, p. 26.

⁴⁹ Ana Suárez Miramón, *La construcción de la Modernidad en la literatura española*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2015, p. 15.

estaba basado en el *trivium* de la formación académica medieval, el cual estaba conformado por la gramática, la dialéctica y la retórica, que abarcaban disciplinas como la filosofía, la filología, la historia, la literatura y el teatro, entre otros saberes.⁵⁰

En el Renacimiento, el humanismo volvió al estudio y comprensión de los textos de la Antigüedad clásica, y para esto se imponía el estudio de las lenguas clásicas. Por otro lado, los Padres de la Iglesia vieron en las obras clásicas la posibilidad de edificar sobre ellas el pensamiento cristiano. Estos textos apuntalaron las doctrinas cristianas, pues las ideas más importantes sobre el ser humano, su finalidad y la consideración de las relaciones entre el hombre y el cosmos coincidían plenamente. Además, en las obras clásicas grecorromanas, anteriores a Cristo, descubrieron modelos ejemplares de hombres perfectos en armonía y dignidad.⁵¹

Los *Studia humanitatis* al querer actualizar la antigüedad clásica, promovieron el ideal de que el ser humano fuera libre, dueño de sí mismo y no dependiente de voluntades ajenas o de fuerzas inexorables. Esto lo expresa muy bien Ambrosio Velasco:

El humanismo se caracteriza además de por un giro radical hacia el estudio del lenguaje, más que de las cosas mismas, por el aprecio de la experiencia, de la literatura y de la retórica, más que de una racionalidad pura, el reconocimiento de la historicidad del saber frente a las pretensiones de conceptos y modelos universales y la valoración de la prudencia como racionalidad práctica sobre problemas específicos, ante una mera racionalidad teórica o metodológica, así como la preocupación por el descubrimiento, la creación y la innovación (*inventione*), más que por el mero análisis o por la comprobación de lo que ya se conoce. Pero todo este giro innovador tiene el propósito de transformar al hombre y su entorno social, para devolverle la capacidad creadora, la libertad y la dignidad que el ser humano tenía en la Antigüedad griega y latina.⁵²

Con lo anterior podemos ver que la transformación en la concepción del ser humano permitió que el humanismo considerara la cultura como un elemento distintivo del prestigio social, y no sólo en el ámbito religioso; los seres humanos cultos —pensadores, artistas y científicos— no sólo se encontraban en los monasterios, sino en diferentes ámbitos sociales. Sin embargo, a

⁵⁰ Ambrosio Velasco, *Humanismo*, UNAM, México, 2009, p. 2.

⁵¹ Ana Suárez Miramón, *La construcción de la Modernidad en la literatura española*, pp. 15-16.

⁵² Ambrosio Velasco, *Humanismo*, p. 3.

pesar de que se pudieron encontrar individuos cultos en diferentes ámbitos sociales y disciplinarios, estos “no dejaron de formar parte de un grupo social elitista, una nueva aristocracia basada en la capacidad personal y en el esfuerzo individual que contó con mecenas para desempeñar su trabajo”.⁵³

Por otro lado, en el ámbito religioso se vio que la realidad del ser humano se convertía en una posibilidad de la existencia humana. No se dejaba de lado su miseria, pero si se abría un nuevo horizonte en el que se reconocía que el ser humano podía ser libre y feliz por la contemplación y compenetración con Dios a través del uso de la razón. Sin embargo, se continuaba con la idea de que la felicidad del ser humano se finca en el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios —esta semejanza tiene que ver con el alma—. Sin embargo, ahora la felicidad deriva de la similitud con Dios en el alma humana a través de la inteligencia, la memoria, la prudencia, la elocuencia y las artes desde las cuales se expresaba el cuerpo y el alma.⁵⁴

Otro punto importante que se debe de tomar en cuenta es el discurso de la *dignitas hominis* de la época, que consideraba a los individuos como microcosmos. Con lo que se entiende que el ser humano sea autosuficiente y tenga todas las posibilidades de ser, de llegar a su plenitud, a su vocación universal, y así bastarse a sí mismo. Sólo es posible llegar a esta plenitud si se mantiene un equilibrio entre el origen divino del ser humano —del cual procede su excelencia originaria— y sus capacidades creadoras, las cuales derivan de su condición de criatura de Dios.⁵⁵ Estas dos características permitieron que en el Renacimiento se viera a la humanidad como *el gran milagro*, ya que no se reconocía su naturaleza como algo malo, de lo cual se debiera escapar, sino como una característica a elogiar.

Por último, hay que reconocer cuáles son las características que permiten entender la excelencia del ser humano y las razones por las cuales el Renacimiento consideró a la humanidad como el *gran milagro*. En primer lugar, es el cambio de perspectiva que se le da al mundo. Recordemos que en el medievo el ser humano es visto como un peregrino que está de paso en el mundo. Si se busca la perfección divina, el ser humano debe huir del mundo, ya que éste dificulta llegar a ser imagen de Dios. En el pensamiento renacentista se descubren el valor y la belleza del mundo,

⁵³ Ana Suárez Miramón, *La construcción de la Modernidad en la literatura española*, p. 18.

⁵⁴ Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, pp. 598-599

⁵⁵ *Ibidem*, p. 596.

el cual se percibe como un medio para que el ser humano pueda llegar a su fin último, pues por su valor y belleza no se debe huir de este mundo; todo lo contrario, es posible poder amarlo.⁵⁶ El segundo aspecto que cambió se refiere a la idea sobre el cuerpo y el alma. En el medievo el cuerpo era visto como la parte más despreciable, ya que de él surgían tendencias que no se podían controlar y conducían al pecado; y el alma, como aquella parte del ser humano que lo hacía semejante a Dios. Esta concepción se transformó en el Renacimiento, ya que el cuerpo y el alma se consideran como dos elementos esenciales y armoniosos que permiten al ser humano ser digno. Esta nueva concepción es posible si se reconoce que la creación del ser humano es excelente, porque está asociada a la misma voluntad de Dios. Por esta razón el ser humano es considerado como ser creado y ser creador.⁵⁷

En resumen, los cambios más importantes del medievo al Renacimiento son los siguientes: se pasa de un teocentrismo —todo se plantea y aborda desde la idea de Dios— a un antropocentrismo, en donde todo gira alrededor del ser humano; ya no se busca escapar del mundo, sino que se considera su valor y belleza para desde ahí alcanzar el fin para el que se fue creado; ya no sólo se hace énfasis en el alma y se rechaza el cuerpo por ser vehículo de pecado, sino que se consideran el alma y al cuerpo como algo elemental en la dignidad de todo ser humano. La religión es importante, pero no juega el papel más relevante en la sociedad. Hay nuevos descubrimientos en las diferentes disciplinas de la sociedad, dando un gran peso al *Studia humanitatis*.

II. El valor de la dignidad del ser humano está puesto en la libertad para autodeterminarse

Tomando en cuenta el contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento de Pico della Mirandola veremos que muchas de estas características del humanismo se ven reflejadas en su pensamiento; y, tomándolas en cuenta desde su contexto, se puede entender mejor a qué problemáticas estaba respondiendo. Para exponer su concepción de la dignidad, abordaré de forma más detallada a qué se refiere cuando afirma que el valor de la dignidad del ser humano

⁵⁶ Antonio Ruíz Díaz, “Estudio preliminar”, p. 33.

⁵⁷ Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, p. 607.

está puesto en la libertad, y cómo es que el ser humano puede irse dignificando o mermando su dignidad según sus acciones.

Pico della Mirandola es uno de los autores más representativos del pensamiento renacentista, y es considerado como el autor que introduce el concepto de dignidad como una propiedad inherente al ser humano. Para poder entender dónde coloca el valor de la dignidad me remitiré a una de sus obras más conocidas, *La oratio de hominis dignitate*. Cabe resaltar que esta obra no es un texto escrito con el objetivo de explicar el concepto de dignidad, sino como una introducción a su otra obra *Las novecientas tesis* la cual contenía breves postulaciones filosóficas que Pico quería defender en Roma, las cuales no fueron aprobadas. Sin embargo, aunque no era esa su intención, nos ayuda a recoger la idea que se tiene de la dignidad en el pensamiento renacentista.

Pico da un paso importante en su época. No deja de lado las ideas que se plantearon en el medievo, pero sí hace énfasis en otras que no se habían planteado. Por ejemplo, sigue reconociendo como importante la idea de Agustín de que la dignidad del ser humano radica en el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios; idea que hace de la dignidad una condición heterónoma. Sin embargo, Pico no la considera como la característica más relevante de la dignidad humana, sino que lo más importante para él es la libertad que tiene el ser humano para autodeterminarse. Esta característica es la que permite que la dignidad se conciba como algo innato en el ser humano. Para entender su concepto de autodeterminación es necesario abordar algunas ideas más generales, como las de Dios, el universo y el ser humano. Esto permitirá llegar a las particularidades de lo que significa la libertad del ser humano. Es importante que no perdamos de vista el horizonte renacentista al que antes nos referíamos.

Para abordar esas tres ideas generales retomo la exposición de Eusebi Colomer. Ante la idea de Dios, Colomer plantea que Pico aborda el tema desde el simbolismo matemático, donde se dice que la serie de los números tienen como origen y fundamento al *uno*. El uno contiene en sí todos los números; por eso si se alejan de la unidad aumenta su multiplicidad y con ello su imperfección. Con este mismo simbolismo se nos presenta Dios como concepto de la *Unidad suprema*: “Se le llama a Dios Uno, no tanto expresando lo que es, sino el modo como son todas

las cosas y como todas las cosas proceden de Él”.⁵⁸ Con respecto a esta idea, Pico retoma el esquema neoplatónico que ve el universo como un proceso circular en el que se entrelazan el principio y el último fin; es decir, las creaturas tienen su origen y fundamento en la Unidad suprema, de la cual brotan en su multiplicidad para después volver de nuevo a la Unidad. Existe una multiplicidad de partes del universo, sin embargo, ninguna de ellas se acerca a la Unidad divina por el hecho de ser múltiples.

Lo que se acaba de decir puede ser nuestro punto de partida para explicar el mundo en el pensamiento de Pico. Colomer sostiene que el cosmos de Pico es un cosmos dinámico, en el que nada carece de vida. La vida se encuentra en las múltiples partes del universo, aunque casi siempre de forma imperfecta, pero en el fondo constituye una unidad. Pico considera importante la unidad del mundo, pero en su pensamiento esta unidad está conformada por cuatro mundos o regiones: “el mundo inteligible o angélico de los seres espirituales, el mundo celeste de los astros y el mundo sublunar o elemental, en este último, reconoce un cuarto mundo en el que se encuentra el ser humano”.⁵⁹ Dichos mundos están ordenados de tal forma que tienen un orden de perfección descendente. Cada uno es muy diferente, pero no pueden existir uno sin el otro. No profundizo más en ello porque es materia del siguiente apartado, pero sí es importante recalcar que el mundo terrenal es puesto en el centro del universo y que el ser humano es colocado ahí como vínculo entre los otros dos mundos.

Tras abordar la idea del mundo, Colomer refiere que Della Mirandola reinterpreta el Génesis para demostrar por qué el ser humano es considerado algo único y maravilloso en el universo. Parte de aquel pasaje del Génesis donde se narra que Dios crea al ser humano a su imagen y semejanza, sin embargo, no es a lo que le da más importancia, sino que recupera que el ser humano, al ser creado en último lugar, no tiene una naturaleza que lo determine. Esta singular naturaleza es la que permite que el ser humano sea una síntesis y compendio de los tres mundos —mundo inteligible, celeste y sublunar—; al tener esta característica, abraza y sintetiza en su ser la plenitud del universo. Además, el ser humano tiene tres elementos importantes en común

⁵⁸ Eusebi Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, Herder, Barcelona, 2012, p. 238.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 241.

con los otros cuerpos: con las plantas, la vida vegetativa; con los animales, la sensitiva y con los ángeles, la intelectual.

Por otro lado, esta misma naturaleza permite ver al ser humano como un microcosmos. Aquí Della Mirandola retoma la idea de sus antecesores, quienes planteaban que el microcosmos era un resumen de las diversas regiones del macrocosmos. Sin embargo, Pico no se queda en ello y extiende su idea a que el ser humano, por ser un microcosmos, es un mediador entre Dios y el universo: “Es colocado en el «medio» del gran mundo, permitiendo que el ser humano participe como un mundo en pequeño de los dos extremos y se convierta así en vínculo y nudo de la realidad terrestre y celeste”.⁶⁰ Para Della Mirandola ésta es la razón última de la dignidad humana, llevar en sí a Dios mismo y poder sintetizar la plenitud del universo a través de su ser. Colomer sintetiza esta idea:

El hombre es la creatura que más se parece al Creador. Hombre y Dios, cada uno a su modo, como corresponde a la diferencia esencial entre el ejemplar y su imagen, coinciden en ser lo que Pico denomina una «*mutua continentia mundorum*»: «Dios lo contiene todo en sí mismo como su principio, el hombre, en cambio, lo contiene todo en sí mismo como término medio; de donde se sigue que en Dios todas las cosas son más perfectas que en sí mismas, al par que en el hombre las inferiores se ennoblecen, las superiores degeneran».⁶¹

Tomando en cuenta lo anterior podemos afirmar que el ser humano contiene las semillas de todo lo creado en sí, por eso su naturaleza tiene la capacidad de autodeterminarse. Según Pico esta determinación siempre va a ser mediada por la libertad, que es la que posibilita la dignidad en el ser humano. La libertad que desarrolla Pico en su pensamiento tiene tres características importantes: una libertad que lleva consigo una *autodeterminación*, una *libertad que nos permite elegir* y una *libertad que tiene un carácter creador*. Estas características las desarrolla de forma muy general en su obra *La oratio de hominis dignitate*.

Para Pico el ser humano no puede simplemente ser una existencia en bruto que se da a sí mismo su propia esencia, sino que sigue considerando el pensamiento de su tiempo, que concibe a aquél como una creatura de Dios. Della Mirandola retoma la narración de la creación en el Génesis y

⁶⁰ *Ibidem*, p. 244.

⁶¹ *Ibidem*, p. 245.

propone una reinterpretación en la que ya no enfatiza que la dignidad del ser humano reside en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios, sino que radica en su indeterminación para ser lo que quiere ser.

La narración de la creación nos muestra que todo lo que existe fue creado en siete días. En los primeros cinco días Dios pone en orden las cosas que va creando, el cielo, la tierra, las plantas, los animales, la luz del sol y el firmamento. Mientras creaba cada una de estas cosas el reconocía lo bueno de su creación. Sin embargo, en el sexto día, el cual es considerado como el último de la creación, Dios crea al ser humano y al crearlo ve que es *muy bueno*. Por último, en el día séptimo, Dios descansó después de haber realizado la creación. Pico reinterpreta esta parte de la narración y considera que Dios, al ir creando cada una de las cosas, las fue determinando por las leyes de la naturaleza que el mismo prescribió; pero al crear al ser humano lo crea como un ser indeterminado. A continuación, nos detendremos en estas dos características, de la determinación y la indeterminación, en la creación.

Es importante reconocer que la determinación y la indeterminación van a estar fundamentadas en una doble relación: la determinación en la relación de Dios con el mundo y la indeterminación en la relación de Dios con el ser humano. En primer lugar, ante la determinación de las cosas creadas, Pico dice que las cosas tienen una naturaleza ya definida y un lugar fijo, mediado por las leyes prescritas por Dios.⁶² Esto significa que las cosas ya creadas, como las plantas, los animales y otras cosas, desde su creación ya tienen su existencia definida. Tienen posibilidades para llegar a su respectiva realización siempre y cuando se cumplan los factores ya establecidos en su propia determinación. Por ejemplo, el crecimiento de las plantas está determinado por las leyes de la naturaleza, ya que tienen una serie de respuestas biológicas adaptativas para aprovechar los recursos disponibles. Este proceso de crecimiento y desarrollo refleja una determinación ya establecida para sobrevivir en un mundo en donde los cambios son muy constantes. En la planta habrá posibilidades de que llegue a realizarse o no por los factores ambientales, pero a fin de cuentas siempre estará determinada a realizarse como planta.

En segundo lugar, veamos cómo la relación de Dios con el ser humano le permite la indeterminación en su ser. Cuando el Creador le da su existencia al ser humano no le impone

⁶² Eusebi Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, p. 247.

una esencia que lo deje en un lugar fijo, sino que lo crea como un ser indeterminado, es decir, deja su realización abierta a una gama infinita de posibilidades.⁶³ Pico dedica una parte importante de su obra a explicar la indeterminación del ser humano, pero en uno de sus párrafos lo deja muy claro:

Determinó, entonces, el óptimo artífice que a aquel a quien nada propio podía dar le fuera común todo cuanto le había sido dado a cada uno de los otros. Tomó, pues, al hombre, obra de perfil indefinido, y, habiéndolo puesto en el medio del mundo, le habló así: «No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tú elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mi prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse [...].⁶⁴

Recogiendo lo dicho hasta aquí veamos con detalle a qué se refiere Della Mirandola con la indeterminación del ser humano. El autor plantea que la naturaleza de los otros seres está definida por las leyes ya prescritas por Dios. Sin embargo, el ser humano no está determinado por las leyes ya prescritas, pero sí tiene en él los gérmenes de todas las cosas creadas por Dios; por eso al irlos cultivando y madurando puede ser cualquier cosa.

La segunda característica de la libertad es la *libertad de elegir*. La naturaleza indeterminada del ser humano, en la que puede ejercer su propio poder, lleva implícita una libertad inherente y esencial; puede elegir libremente su forma de devenir. Pico insistió en que la libertad del ser humano consistía en la posibilidad de progresar en la escala natural, superando su propia naturaleza para así poder acceder a su condición divina. El ser humano, en su indeterminación, puede ser una planta, una bestia, un ángel o un hijo de Dios.⁶⁵ Además, al ser considerado como un microcosmos frente al mundo que por todos lados le rodea, no se pierde en él mismo como las otras creaturas, sino que tiene como propia misión realizarse libremente en su propia singularidad e individualidad para así colaborar en el perfeccionamiento divino. El ser humano

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*, Winograd, Buenos Aires, 2008, p. 207.

⁶⁵ *Idem.*

va a ser la única creatura con la capacidad de situarse en el lugar de su conveniencia dentro del mundo, para así ser o para hacerse cada vez más humano.⁶⁶

La indeterminación es constitutiva en el ser humano, ya que de ella surge la libertad, vista como la capacidad de elegir lo que se quiere ser. Para Pico el poder que tiene el ser humano de ser inferior va brillando su poder de ser superior y sumo. Él tiene la capacidad de elegir las posibilidades que lo lleven hacia arriba desde sí mismo, y así de despreciar aquellas posibilidades que lo lleven hacia lo bajo, hacia lo inferior. Es decir, el ser humano no tiene más opción de realizar su ser propio que recorrer hacia arriba la escala de perfección divina a la que está llamado, destinado por Dios. Por eso sólo el bien del ser humano constituye el camino hacia la realización de su auténtico ser.

La tercera característica de la libertad es que tiene un *carácter creador*. Ya decíamos anteriormente que el ser humano ha nacido con la condición de llegar a ser lo que él quiere desde sus propias elecciones porque carece de un rostro fijo; por eso el ser humano es capaz de darse a sí mismo, por su decisión y arbitrio, su propio rostro:

Te he constituido en medio del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás ser regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu.⁶⁷

Es importante recordar que, al ser humano, colocado en medio del mundo, se le da la posibilidad de ser, entre todos los demás seres de la creación, el más cercano al Creador. Esta característica permite que la libertad del ser humano tenga un carácter creador, es decir, que con ella pueda convertirse en escultor y plasmador de sí mismo, en autor de su propio autorretrato. Sin embargo, el ser humano, al ser colocado en el centro del mundo, recibe también como supremo imperativo ético la misión de irse realizando desde su libertad, para así ser vínculo y nudo del mundo, la multiplicidad de las cosas para que lleguen a la Unidad con su primer principio.⁶⁸

⁶⁶ Antonio Pelé, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, p. 639.

⁶⁷ Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*, p. 209.

⁶⁸ Eusebi Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, p. 248.

Por último, es importante abordar también el tema del conocimiento en Pico, ya que, aunque enfatiza que el valor de la dignidad del ser humano está en la libertad de autodeterminarse, no deja de lado el conocimiento del mundo en el que se encuentra y en el que se va autodeterminando. La grandeza de la humanidad se enraíza en su naturaleza espiritual y, para Pico, lo espiritual significa inteligencia. Gracias al poder del espíritu, el ser humano, lejos de ser abarcado como los demás seres del universo por el espacio y el tiempo, los abraza y trasciende. Además, por este mismo espíritu el hombre es constituido como *universi contemplator*, es decir, puesto en el centro del mundo para que pueda conocer a fondo la obra de la creación, amar su belleza y admirar su grandeza.⁶⁹

El espíritu va a estar conformado por dos potencias que permiten el conocimiento: la razón y la inteligencia. A través de la razón se alcanza el conocimiento del mundo múltiple y cambiante que nos rodea; y a través de la inteligencia nos elevamos por encima de la multiplicidad mundana al conocimiento de la Unidad, en la que todo es uno. Sin embargo, la iluminación de Dios hacia el ser humano es la que permite que el espíritu se conozca a sí mismo y que conozca en sí mismo todo lo demás. Por eso Della Mirandola considera que el conocimiento del universo primero tiene que pasar por el conocimiento propio.⁷⁰

En resumen, para Pico della Mirandola el valor de la dignidad está puesto en la libertad del ser humano de poder determinarse. Esta libertad tiene tres características: autodeterminación, capacidad de elección y carácter creador. Estas tres características parten de la reinterpretación que hace Pico sobre la narración de la creación, en donde el ser humano, al ser el último en ser creado, adquiere una particular naturaleza indeterminada, ya que ninguna ley prescrita por el Creador lo rige como a las demás creaturas ni tiene un rostro fijo. Por su indeterminación el ser humano puede degenerarse en los seres inferiores que son las bestias, o podrán regenerarse en las realidades superiores que son divinas. Esta misma indeterminación coloca al ser humano en el centro del mundo como un vínculo entre lo celestial y lo terrenal. Por otro lado, puede ser el creador de su propio rostro, ya que desde su libertad va eligiendo una gama de posibilidades con las que puede progresar en la escala natural para así acceder a su condición divina. Además, él

⁶⁹ *Ibidem*, p. 250.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 251.

también tiene una naturaleza espiritual conformada por dos potencias: la razón, desde la cual conoce el mundo múltiple, y la inteligencia, desde la cual conoce la Unidad suprema.

III. La dignificación del ser humano en Pico della Mirandola

Acabo de decir que el valor de la dignidad está puesto en la libertad del ser humano para autodeterminarse y que esta autodeterminación le permite ir realizándose conforme él quiere, buscando llegar a la perfección divina. A continuación, abordaré cómo es que el ser humano va dignificándose. Para ello recurriré las ideas que Pico plantea en su obra *Heptaplus* sobre los tres mundos: el mundo elemental, el mundo celeste y el mundo angélico. Es importante abordar los tres mundos para saber qué relación tiene el ser humano con cada uno de ellos.

El primer mundo que desarrolla Pico es el *elemental o sublunar*,⁷¹ el cual es considerado como el más bajo de los tres mundos. Éste es el mundo de la generación y la corrupción. Para explicarlo Pico retoma la narración de la creación —principalmente el primer y segundo día— y la física aristotélica. En el primer día desarrolla el devenir común de todas las entidades sublunares: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”.⁷² El autor retoma este fragmento de la narración de la creación y explica que el cielo representa la causa eficiente, la tierra la causa material, las sombras el principio privativo y las aguas las cualidades de estas entidades. En este punto reconoce que hay una jerarquía importante, ya que el cielo se halla sobre la tierra, lo que significa que, la causa eficiente está por encima de la causa material. Además, esta superioridad se encuentra también en los cuatro elementos, donde la tierra es el más bajo de ellos. Sin embargo, aunque existe una superioridad, Della Mirandola considera que la relación e interacción que existe entre la materia y la forma permiten la creación de una entidad.

Por otro lado, Pico retoma el segundo día de la creación para explicar la clasificación de las cosas creadas. Él plantea que todos los cuerpos del mundo sublunar forman parte de uno de estos tres grupos: el grupo de los elementos puros, el de los elementos totalmente impuros y el de los elementos imperfectos mezclados, los cuales son intermedios entre los otros dos grupos. Relaciona cada uno de estos elementos con la división de las aguas: “E hizo Dios el firmamento

⁷¹ Pico Della Mirandola, *Heptaplus*, Arktos, Italia, 1996, pp. 31-41. Traducción propia.

⁷² Génesis 1, 1.

para separar las aguas debajo del firmamento, de las aguas de encima del firmamento”.⁷³ Las aguas superiores o por encima del firmamento representan los elementos puros; las aguas inferiores o debajo del firmamento representan una mezcla totalmente impura; y el firmamento representa un estado intermedio de mezcla incompleta. Después de esta clasificación, Pico pasa a organismos más complejos: las plantas, los animales y el ser humano. El ser humano es considerado la síntesis suprema de todos los seres inferiores y Cristo la síntesis suprema de todos los seres humanos.

El segundo mundo es el *mundo celeste*.⁷⁴ Pico considera que el mundo celeste es superior al mundo elemental. Este mundo está conformado por diez esferas celestes. En ellas reconoce una naturaleza corporal y un alma racional. La naturaleza corporal está fundamentada en el relato del Génesis; se retoma la idea del cielo y la tierra para explicar cada una de las esferas. El cielo o décima esfera, también llamada *empíreo*, es considerado como origen y fuente de toda luz; o, como diría Moisés: Dios. Por otro lado, la tierra está conformada por ocho esferas y cada una de ellas está relacionada con cada uno de los elementos: la luna es la esfera más baja y vil de las estrellas; Mercurio y Saturno están formados por el agua; Venus y Júpiter por el aire, Marte y el sol por el fuego, la octava esfera o las estrellas fijas son la tierra o firmamento. La novena esfera es considerada como la esfera intermedia o primer móvil, ya que es la primera que recibe la luz del empíreo para así iluminar a las demás.

Las esferas del mundo celeste van a tener dos operaciones importantes: el movimiento y la difusión de la luz. El movimiento está clasificado en dos tipos: uno para todo el mundo, por el cual el cielo y el éter son llevados alrededor del espacio del universo en veinticuatro horas; y otro movimiento múltiple y variado, porque es el movimiento del Sol en un periodo de doce meses que completa la vuelta para todos los signos del zodiaco. Por otro lado, la difusión de la luz tiene que ver con la actividad de los astros para iluminar y traer todas las virtudes del cielo, es decir, del empíreo.

La segunda característica que atribuye Pico a las esferas es el alma racional. Él reconoce que existen constelaciones visibles (situadas en la octava esfera), las constelaciones invisibles (en la

⁷³ Génesis 1, 6-7.

⁷⁴ Pico Della Mirandola, *Heptaplus*, pp. 42-57.

novena esfera) y un *alma racional* en el empíreo. Para él, la máquina celestial tiene una sustancia viva y racional, que participa del intelecto. Dios quiso que esta sustancia viva y racional fuera la base de los seres animados: los signos zodiacales y los planetas, los cuales giran a su señal y obedecen su palabra sin demora. Esto es importante, porque desde esta idea se plantea que el alma del ser humano fue forjada por el divino artífice —Dios— en el mismo crisol y con los mismos elementos que las almas celestiales, es decir, el alma del ser humano participa del intelecto como las almas celestiales. Además, para Pico, Cristo es el principio mediante el cual Dios creó el cielo y la tierra. No solo es el origen de la creación, sino también el modelo que todo ser humano debe seguir para moldear su alma.

El tercer mundo es el *mundo de lo inteligible o angélico*.⁷⁵ En este mundo se retoma la idea de Dionisio, quien habla de la unidad y el número. La *unidad* es completamente simple; en su indivisibilidad simple y solitaria, se adhiere a sí misma, ya que es suficiente para sí misma, no necesita de nada. En cambio, el *número* por naturaleza es múltiple; es simple gracias a la unidad. Della Mirandola utiliza esta misma idea, pero aplicada a Dios y a los ángeles. En Dios ve la unidad porque no deriva de nada. De Él provienen todas las cosas. Es una esencia simple e indivisible; y el número lo retoma para representar a los ángeles. Los ángeles, al ser considerados un número, en un aspecto son múltiples y en otro son multiplicidad unificada. Cada número es imperfecto en cuanto multiplicidad y perfecto en cuanto unidad, por eso todo lo que en el ángel es imperfecto se le atribuye a su naturaleza múltiple —creatura—, y todo lo que es perfecto en el ángel tiene relación con la unidad con la que participa por su ser unido a Dios. En el ángel hay una doble imperfección en cuanto a su multiplicidad: una en que no es el ser mismo, sino solo una esencia a la que el ser le pertenece por participación; y otra en que no es la inteligencia misma, sino que participa de la inteligencia.

Además, existen dos formas en que los ángeles participan de la unidad. Para la primera forma Della Mirandola retoma la idea de la tierra y del cielo: la tierra hace referencia a la esencia áspera e informe privada de vida y ser; y el cielo considera la actuación de su esencia y participación de la unidad en su multiplicidad, es decir, del ser mismo. La segunda forma se refiere a la cognición. El ángel tiene una capacidad intelectual, pero necesita de Dios para que

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 59-71.

le dé formas inteligibles para cumplir su función de contemplación. Pico también retoma la idea de la expansión de las aguas y el firmamento para explicar la división jerárquica de los ángeles. La jerarquía suprema se dedica sólo a la contemplación. Alaba a Dios indefinidamente con un sonido perpetuo (aguas que están sobre el cielo; la jerarquía intermedia está delegada a funciones celestes (cielo); y la última jerarquía cuida de las cosas que están bajo la luna (aguas que están bajo el cielo). Estos ángeles procuran la felicidad y la salud del ser humano.

Después de abordar los tres mundos hablemos del *ser humano*.⁷⁶ Della Mirandola no considera al ser humano como un mundo más, ni como una nueva creatura, sino como una síntesis de estos tres mundos. Esta singularidad es por la que se le considera una maravilla. En su obra de *Heptaplus*, Pico utiliza el ejemplo de las ciudades para explicar este rasgo del ser humano:

Es una costumbre practicada con frecuencia por reyes y príncipes de la tierra, cuando han fundado una ciudad magnífica y digna de fama, colocar en el centro de la ciudad, una vez completada la construcción, su propia efigie, para que pueda ser vista y admirada. Así también vimos que hizo Dios, el Soberano de todos, que, construido todo el mecanismo del mundo, en medio de él, la última de todas las criaturas, colocó al hombre formado a su imagen y semejanza [...] el hombre es semejante a Dios, especialmente por esa parte del alma en la que se refleja la imagen de la Trinidad.⁷⁷

Con lo anterior podemos decir que el ser humano, por ser creado a imagen y semejanza de Dios, es colocado en el centro del mundo, para que así pueda admirar el resto de la creación. Sin embargo, ésta no es su nota más importante. Para Pico, su nota más importante es que, al ser creado en último lugar, en él se encuentran los gérmenes de los tres mundos que hemos descrito. Es decir, el ser humano es la sustancia que contiene en sí mismo, por su propia esencia, las sustancias de todas las naturalezas y el conjunto de todo el universo. En él se contiene todo en sí mismo como medio de todas las cosas, por eso decimos que en él existe una mayor perfección que en las cosas inferiores. Esto mismo lo podemos encontrar en Dios. En Él se reúne y resume toda perfección de la sustancia de todas las cosas, es decir, contiene en sí mismo todo como principio de todas las cosas. Por eso se considera que en Dios todas las cosas son de una perfección más elevada que en sí mismas.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 73-84.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 94.

Sin embargo, el ser humano no solamente comparte con Dios su alma racional, sino que éste también comparte características de los tres mundos. Por ejemplo, en el ser humano está también la vida de las plantas, ya que tiene las mismas funciones de nutrición, crecimiento y reproducción que ellas. En otro aspecto se parece a las bestias, en un sentido interno y externo. Con el mundo celeste comparte el alma dotada de razón. Y también participa de la mente angelical. Estos son claros ejemplos de cómo el ser humano alberga los tres mundos, pero al mismo tiempo permite entender que existe una verdadera posesión de todas las naturalezas que van convergiendo en unidad. Pico señala que las cosas terrenales sirven al ser humano, mientras que las celestiales le brindan su ayuda, porque él es el vínculo y nudo de las cosas celestiales y terrenales; y ambas, siempre que estén en paz consigo mismo, se armonizan necesariamente con él, quien tiene en sí mismo el fundamento de su paz.

Además, Pico reconoce que la naturaleza del ser humano está conformada por tres partes: el alma racional, también llamada cielo; el cuerpo, llamado tierra; y el espíritu, que es el vínculo mediador entre las dos sustancias anteriores. Éste permite que las virtudes del alma pasen al cuerpo. El alma racional del ser humano está conformada por dos partes intermedias: una que se encuentra debajo del alma racional, que es la parte sensual que acoge las cosas perecederas y fluidas —esta parte la compartimos con los animales—, y otra parte que se encuentra por encima del alma racional; esta es la inteligencia que transparenta los rayos de la luz divina —esta parte se comparte con los ángeles—. Por encima de estas dos partes se encuentra el Espíritu de Dios, que se mueve por encima del alma racional y se identifica como el intelecto más grande y divino que ilumina el intelecto humano.

Veamos ahora con más detalle cada una de estas características. Las virtudes sensitivas, que están debajo de la parte racional, tienen su sede en el corazón. Éstas surgen de los cinco sentidos corporales, es decir, las virtudes sensitivas procuran la vida, la salud y la nutrición del cuerpo. Por otro lado, la naturaleza racional, que se refiere al intelecto, tiene dos aspectos importantes: puede dirigirse hacia arriba, hacia el intelecto mayor (Espíritu de Dios), o hacia abajo, hacia los poderes sensuales. Además, Della Mirandola se detiene en las capacidades intelectuales del alma. Ahí identifica dos tipos de deseos sensuales: los que surgen del cuerpo, impulsados hacia la comida y el placer sexual, que nos han sido dados por Dios para la conservación del cuerpo que alimentamos y para la procreación de los hijos —de estos abusamos por el estímulo del

placer y son parte de las fieras y las bestias—; y los deseos que surgen de la imaginación. Pertenecen a este grupo las tendencias que producimos con el pensamiento. Estas tendencias nos impulsan hacia los honores, la ira, la venganza y todo lo relacionado con ellas; son tendencias necesarias y útiles para quienes las usan con moderación.

Es importante resaltar que la naturaleza del ser humano no puede proponerse hacer nada, salvo cosas mediocres, si no es ayudada por una naturaleza superior, es decir, por la divinidad. La felicidad del ser humano consiste en poder unir algún día esa chispa de luz intelectual que reside en sí mismo con la misma inteligencia primera, con la primera mente que contiene la plenitud, la totalidad de la inteligencia: Dios. Para Pico, Dios es una unidad que se puede distinguir en tres principios —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, de tal manera que, aunque son tres principios diferentes conforman una unidad. En la creación podemos encontrar múltiples rastros de la Trinidad divina, que aprehendemos por la unidad que percibimos en la unidad de las creaturas bajo tres formas: cada cosa está unida consigo misma; cada creatura se une a otra, por lo que, todas las partes del mundo forman un solo mundo; y, por último, todo el universo es uno con su artífice, como un ejército con su líder. Esta triple unidad está presente en cada una de las cosas. La unidad de cada cosa deriva de aquel que es Uno, que es el primero, uno y trino al mismo tiempo: encontramos el poder del Padre, que al producir las cosas les comparte su propia unidad; también encontramos la sabiduría del Hijo, quien ordena la cosas, las une y conecta entre sí; pero igualmente encontramos el amor del Espíritu, ese amor que dirige todo hacia Dios y une toda la obra del artífice.

Cuando el ser humano logra llegar a la unidad con aquel que es Uno, se puede decir que llega a la felicidad. Para Della Mirandola la *felicidad*⁷⁸ es el retorno de cada cosa a su principio y también es el sumo bien que todo ser humano desea; todo ser humano desea volver al principio de todo. El fin y el principio de todas las cosas se identifican con Dios, quien es uno, omnipotente, bendito, lo mejor de todas las cosas que existen o puedan ser pensadas. Dicho de otro modo, la felicidad es la posesión y la consecución del sumo bien. Las cosas creadas lo pueden alcanzar de dos formas: en sí mismas o en Dios. En cuanto a la primera, Pico reconoce que cada naturaleza tiene de alguna manera a Dios (tanto lo divino como lo bueno), por eso

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 109-120.

cuando la cosa creada alcanza su naturaleza perfecta alcanza también a Dios; y si alcanzar a Dios es la felicidad, de alguna manera la cosa creada es feliz en sí misma. La segunda forma de alcanzar la felicidad es por Dios mismo. Cuando se llega a la felicidad verdadera y completa nos devuelve y guía a la contemplación de Dios, que es el bien absoluto, y a la unión perfecta con ese principio del cual emanamos. Además, cuando el ser humano encuentra la verdadera felicidad es un solo espíritu con Dios, que posee a Dios, no en sí mismo sino en Dios mismo, conociéndolo como Él conoce al ser humano.

En resumen, Pico della Mirandola propone una reinterpretación de la narración de la creación según la cual el ser humano es considerado algo maravilloso por el hecho de ser colocado en el centro de la creación. Sin embargo, esa no es la nota más importante del ser humano, sino que lo más importante es que, al ser creado en último lugar, tiene la libertad de irse autodeterminando. Por su indeterminación, el ser humano contiene en sí mismo las sustancias de todas las cosas naturales (el universo). Éste las contiene en sí mismo como medios permitiendo que él sea el más perfecto de las cosas inferiores. Esto es importante, porque nos muestra la parte divina del ser humano, ya que Dios posee estas mismas características. En Dios se reúne y resume toda la perfección de la sustancia de las cosas. Él contiene en sí mismo todas las cosas como principio de ellas y en Él todas las cosas son en la perfección más superiores. Por otro lado, Della Mirandola reconoce que la naturaleza del ser humano está conformada por el alma racional, el cuerpo y el espíritu, que media entre los dos anteriores. Además, considera que, al ser síntesis de los tres mundos, el ser humano tiene ciertos rasgos de cada uno de ellos: con el mundo elemental, en donde se encuentran las plantas y las bestias, comparte las funciones de la nutrición, el crecimiento y la reproducción (también es considerado como la síntesis suprema de todos los seres inferiores); con el mundo celestial comparte el alma dotada de razón, ya que su alma fue forjada del mismo elemento que el alma celeste; y con el mundo invisible comparte la mente angelical. Los ángeles le procuran al ser humano la felicidad y la salud. Esta felicidad de la que habla Pico es la unidad del ser humano con lo Uno y Bueno que es Dios. Esta unión es considerada como la perfección divina del ser humano, la cual sólo puede ser lograda por esa característica tan peculiar de tener la libertad de autodeterminarse, lo que le confiere la dignidad.

IV. Consideración final

La concepción de la dignidad en el pensamiento de Pico della Mirandola parte de la reinterpretación que hace de la narración de la creación. En la narración hay dos cosas importantes a resaltar: el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, por lo cual es colocado en el centro de la creación, para contemplar todo lo creado; y, al ser creado en último lugar, es libre para irse autodeterminando. Esta nota tan singular del ser humano es la que el autor retoma para afirmar que el ser humano es digno.

La concepción de la dignidad que propone Pico nos abre un nuevo horizonte, ya que deja de ver la dignidad humana como algo heterónimo, dando paso a una visión más amplia en donde es vista como algo inherente al ser humano. En el primer capítulo expliqué que, de acuerdo con San Agustín, el ser humano se va dignificando cuando llega a la perfección divina; busca ser imagen y semejanza de Dios, y en cuanto más logra ser imagen de Dios más se acerca a su dignidad. Por el contrario, cuando se va alejando de la imagen de Dios por el pecado, se va convirtiendo en una bestia, y por ende va perdiendo su dignidad. Esto no sucede en el pensamiento de Pico, ya que la dignidad humana reside en la libertad para autodeterminarse, sin importar en que mundo se esté viviendo. Puede vivir como las plantas, cumpliendo sus necesidades más básicas de nutrición, desarrollo y reproducción; también puede vivir desde su alma racional y la mente angelical. Sin embargo, ninguna situación le puede arrebatar su dignidad. Por eso en el apartado anterior no abordé la cuestión de la indignidad del ser humano. Esto adquirirá mayor sentido en el siguiente capítulo, en el que analizaré la concepción de la dignidad en el pensamiento de Kant.

Capítulo 3

La concepción de la dignidad en el pensamiento de Kant

I. Contexto histórico

En el presente capítulo abordaré la concepción de la dignidad en el pensamiento de Kant, pero antes de examinar su propuesta, me parece importante explicar el contexto histórico en el que se desarrolló su filosofía; ya que, al igual que con los dos autores expuestos con anterioridad, nos permitirá tener una idea más clara del motivo por el cual su propuesta sigue ciertas ideas y se limita en otras. Para entender el contexto de Kant, abordo dos puntos que me parecen importantes: el primero tiene que ver con la postura del racionalismo y del empirismo ante la pregunta metafísica por el saber, ya que en el planteamiento de Kant encontramos una síntesis de estas dos posiciones; y, en el segundo punto, trato el significado de la Ilustración y sus cuatro elementos o características más importantes.

Iniciemos explicando el primer punto a partir de las ideas de Jean Grondin en su obra *Emmanuel Kant, antes y después*. Para Grondin, en la época prekantiana (es decir, en la filosofía precrítica) se buscó explicar cuál era la importancia de la metafísica y cómo ésta podía contribuir al conocimiento de las cosas. La metafísica era considerada como una disciplina que había cumplido en forma más sistemática la idea de un saber de principios. Por otro lado, tenía

El deber de encontrar los principios últimos, absolutos o no derivados, superando con esto lo que se ofrece en el marco de nuestra experiencia. La noción misma de metafísica abarca ya esta idea de trascendencia, pues toda investigación de los principios debe en efecto trascender aquello que busca explicar: esto es causado por aquello que le precede como condición de su posibilidad. La metafísica se constituye entonces como una ciencia *a priori*, como saber de lo que precede a toda nuestra experiencia para hacerla posible.⁷⁹

En la época de la Ilustración existían dos corrientes que tenían argumentos muy contrarios sobre el conocimiento de las cosas. Estas dos corrientes son el racionalismo y el empirismo. El racionalismo era considerado la forma más perfecta de la metafísica porque sus verdades se obtienen por análisis de la razón humana y no tanto de la experiencia. Esto quiere decir que,

⁷⁹ Jean Grondin, *Emmanuel Kant antes y después*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2023, p. 17.

para esta corriente, el saber o conocimiento debe ser a *priori* y debe tener dos características importantes: ser un saber necesario (no puede ser de otro modo: apodíctico) y ser universal (sus proposiciones son válidas para cualquiera). Los contenidos del saber racional se consideran los más evidentes y seguros; por eso se dice que este conocimiento es verdadero. Además, debemos considerar que este saber racional es analítico porque en sus proposiciones el predicado sólo explicita lo que ya está contenido en el sujeto.⁸⁰

Por otro lado, el empirismo postula que lo más importante en el saber o conocimiento es la experiencia. Para esta otra corriente, la experiencia nunca autorizará un conocimiento que sea necesario y universal. Sin embargo, sí considera que la experiencia es un saber siempre probable y falible. Los empiristas postulan que, para que una ciencia nos pueda enseñar algo, debe estar compuesta por proposiciones sintéticas, es decir, “sus proposiciones deben estar conformadas por un predicado B que se atribuye a un sujeto A como algo fuera del sujeto A”.⁸¹ Este saber empírico no proviene de un análisis simple o de la descomposición de conceptos como el saber racional, sino que tiene como principal fuente la reunión y la síntesis de un sujeto y de un predicado que no se pertenecen esencialmente. Además, debemos recordar que la fundamentación de la verdad de dicho saber está en el testimonio de la observación empírica.

En este mismo punto, Grondin se detiene y explica que tanto el saber racional como el saber empírico obtienen su conocimiento de dos formas de la sensibilidad (cinco sentidos) y del entendimiento (actividades intelectuales). Para el racionalismo, lo que el entendimiento detecta es la definición o esencia (intelectual) de las cosas, y la sensibilidad nos da una porción diversa y sin orden de impresiones, en donde lo esencial no se distingue de lo accidental. Por otro lado, para el empirismo, el entendimiento es un fenómeno derivado de la sensibilidad, ya que sus conceptos son abstraídos de la experiencia. Para esta misma corriente los conceptos son las percepciones o intuiciones sublimadas, es decir, generalizadas.⁸² Lo expuesto hasta aquí es importante porque, como ya decía en líneas anteriores, Kant realiza una síntesis de estas dos posturas. Se acerca al empirismo cuando ve la necesidad de un fundamento intuitivo para nuestros conceptos, y se acerca al racionalismo cuando plantea que la sensibilidad y el

⁸⁰ *Ibidem*, p. 21.

⁸¹ *Ibidem*, p. 25.

⁸² *Ibidem*, p. 44.

entendimiento poseen principios de posibilidad *a priori*. Esto es importante porque el filósofo de Königsberg retoma estas ideas para explicar su postura acerca de la moralidad, principalmente para preguntarse sobre la autonomía y la libertad.

Lo dicho anteriormente nos permite dar paso al segundo punto: explicar a qué nos referimos cuando hablamos de la Ilustración y desarrollar sus cuatro características más importantes. Para ello seguiré las ideas de Ignacio Falgueras en su obra *Ideas filosóficas de la Ilustración*, así como el texto *¿Qué es la Ilustración?* de Kant. La Ilustración se entiende habitualmente como el pensamiento dominante en Europa durante el siglo XVIII. Se considera una época que inicia entre los años 1688-1689 y culmina en 1789. Otras fuentes la ubican entre la Revolución inglesa y la Revolución francesa. En este periodo se reconoce a Inglaterra como el origen de las ideas ilustradas; pero, al mismo tiempo, se considera que Francia lleva esas ideas a una praxis socio-política.⁸³

En la Ilustración es muy difícil identificar alguna doctrina teórica compartida por todos los autores de la época. Por esta razón estrictamente no podríamos hablar de “la Ilustración”, sino de “las ilustraciones”: la Ilustración francesa, la Ilustración española, la Ilustración italiana... porque cada una de ellas tienen sus características propias. A pesar de esto, aunque no existe un contenido doctrinal determinado, sí existe una *modalidad de pensamiento* empeñada en que el ser humano viva según la edad de la razón, en la cual ésta se halle emancipada de autoridades, tradiciones e imposiciones extrañas. Ignacio Falgueras retoma esta idea de que la Ilustración es una modalidad de pensamiento y postula que ésta se encuentra conformada por cuatro elementos o características básicas: el ideal de emancipación, la concepción utópica de la realidad, el uso metódico de la crítica y el pedagogismo. Cada uno de estos elementos es importante; sin embargo, Falgueras expresa que la emancipación será el motor de los otros tres elementos. Veamos a qué se refiere cada uno de ellos.

El primer elemento es el *ideal de emancipación*. La palabra “emancipación” es un término jurídico que se refiere “a la adquisición legal de la plenitud de derecho para realizar por sí mismo, con independencia de toda tutela, cualesquiera actos jurídicos y sociales permitidos por

⁸³ Jorge Iván Cruz, “Kant: pensador ilustrado” en *Jurídicas*, Universidad de Caldes, Manizales, vol. 4, Nº 1, enero-junio, 2007, pp. 41-54, p. 42.

la ley”.⁸⁴ Este término se traslada a la filosofía, donde la emancipación intelectual se entiende como una cualidad humana que permite al individuo actuar autónomamente sin guía externa.

Kant, aunque no define directamente la emancipación, la presupone al afirmar que la Ilustración

Es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro [...]. La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela.⁸⁵

Esto implica que el ser humano debe guiarse por su propio entendimiento, rechazando cualquier autoridad externa. En el ámbito del saber teórico se produce una “liberación del propio juicio respecto de toda guía externa o criterio de autoridad”.⁸⁶ Falgueras propone que esta liberación tiene dos sentidos: uno negativo, que implica el rechazo de prejuicios, y otro positivo, que consiste en el ejercicio del propio juicio y el atrevimiento a saber por sí mismo.

Desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVII, Europa vivió guerras religiosas entre protestantes y católicos, lo que llevó a que “Dios estuviera encausado, es acusado como reo al que se inculpa de los enfrentamientos religiosos, y necesita un abogado defensor entre los hombres”.⁸⁷ Ante esta situación la religión se convirtió en el primer campo en procurar la emancipación del ámbito sobrenatural, adoptando el deísmo: la aceptación de Dios dentro de los límites de la razón natural, permitiendo la religión, pero no el misterio.

La religión, que en el Medievo y en el Renacimiento definía la verdad y el sistema moral, tuvo un cambio importante en la Ilustración. Al emanciparse aquélla, la moral también comenzó a hacerlo: los ilustrados argumentaron que la moral no depende de la religiosidad, sino que la religiosidad se resuelve en la moral. Reconocieron también que el ser humano posee un sentido moral que le permite discernir lo bueno de lo malo, lo que configuró una nueva idea de Dios y

⁸⁴ Ignacio Falgueras Salinas, “Ideas filosóficas de la Ilustración” en *Torre de los Lujanes*, Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, N° 18, 1991, pp. 127-149, p. 128.

⁸⁵ Emmanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Foro de educación*, FanrenHouse, Salamanca, vol. 7, N° 11, 2009, pp. 249-254.

⁸⁶ Ignacio Falgueras Salinas, “Ideas filosóficas de la Ilustración”, p. 128.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 130.

del mundo. Sin embargo, la emancipación moral redujo la vida religiosa a un asunto práctico.⁸⁸ Por último, esta emancipación transformó la concepción de la virtud, que ya no se veía en términos morales o cristianos, sino como una virtud política, la cual estaba asociada al amor a la patria y a la igualdad. Esto no excluía la “existencia de las virtudes morales y las virtudes cristianas, simplemente afirmaba que no son ellas ni el motor de la vida social, ni el modelo de esta”.⁸⁹ Por eso, cuando se habla de un ser humano de “bien político”, se hace referencia al ser humano que ama las leyes de su país y obra por amor a ellas.

El segundo elemento básico de la modalidad del pensamiento en la Ilustración es la *concepción utópica de la realidad*. Falgueras explica que en el siglo XVIII “utopía” y “realidad” fueron vistas como compatibles y complementarias. Para el autor, la utopía surge como un género literario que describe una organización social irreal, sirviendo como crítica constructiva respecto de las existentes. La novedad de la Ilustración fue aplicar la utopía a la realidad, es decir, ver la realidad como utopía. Esto tuvo dos efectos: el primero efecto fue “la neutralización de las metas, ideales o perfección que se busca”,⁹⁰ es decir, no se ven las metas e ideales de perfección utópicos como algo inalcanzable, sino que se consideran como reales y posibles. El segundo efecto fue el progreso indefinido de lo inferior, que caracteriza la Ilustración. Este progreso se divide en tres tipos: el paso de una perfección a otra superior —crecimiento o perfeccionamiento puro—; el progreso de lo imperfecto a lo perfecto —perfeccionamiento ilimitado y relativo—; y el progreso que va de lo imperfecto a lo menos imperfecto o progreso indefinido.⁹¹ La concepción utópica de la realidad se asocia con el ideal emancipatorio, el cual tiene como resultado la sustitución de la fe sobrenatural por la fe en el progreso. Esta última consiste en la “convicción de que el futuro se reduce a la serie de los presentes o, también, de que todo es posible para algún presente, siempre que ese presente sea progresivo”.⁹²

El tercer elemento básico de la modalidad del pensamiento en la Ilustración es el *uso metódico de la crítica*. La “crítica” entendida como “acto de discernimiento que implica el examen o consideración atenta de un asunto, y el posterior juicio que recoge y expresa lo discernido, de

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p.134.

⁹¹ *Ibidem*, p. 135.

⁹² *Ibidem*, p. 136.

acuerdo con los criterios oportunos”.⁹³ Por otro lado, la crítica se considera un medio para alcanzar la verdad, dependiendo los criterios utilizados. Falgueras presenta una diferencia importante señalando que, en el pensamiento clásico, los criterios eran universales y trascendentes, mientras que en el moderno son impuestos por el sujeto que juzga, lo cual puede llevar a que la crítica se convierta en una herramienta para imponer criterios propios.⁹⁴

En la Ilustración, el uso metódico de la crítica no era nuevo, pero se generalizó con tres implicaciones importantes: primero, la generalización de la crítica eliminó los criterios trascendentes y sobrenaturales en el campo del saber teórico y práctico; segundo, la crítica ya no busca la verdad, sino que se vuelve un vehículo que busca las innovaciones y el aparente progreso; y tercero, la crítica pasó a comprobar y validar criterios según su éxito, es decir, según el juicio favorable del público en el presente, lo que convierte al éxito en un criterio formal y vacío.⁹⁵

El último elemento básico de la modalidad del pensamiento de la Ilustración es el *pedagogismo*. Falgueras, siguiendo a Kant, explica que “el hombre sólo llega a ser hombre gracias a su educación, y que el hombre no es nada más que lo que de él hace la educación”.⁹⁶ La Ilustración al buscar el ideal de emancipación, elimina el esfuerzo del educando por alcanzar metas superiores y promueven la espontaneidad y la autonomía, lo que equivale a “la mayoría de edad”, aunque como proyecto es considerado como un proceso educativo indefinido y utópico. Falgueras identifica tres efectos de este proceso indefinido: primero, dado que la formación es ilimitada y el tiempo del individuo es limitado, la educación corresponde a la humanidad en su conjunto. Así, la historia del individuo es la historia de la educación del ser humano, y todo lo humano en él proviene de la educación. Segundo, el individuo no puede ocuparse de nada más allá de su formación como ser humano, marginando lo sobrenatural. Tercero, la humanidad educa a través de lo público y común. Así, el pedagogismo es “la doble exigencia de que todo

⁹³ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 137-138.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 139.

lo humano en el individuo haya de ser puesto por la educación, y de que el proceso educativo sea ilimitado. Su resultado es el sometimiento completo del individuo al educador humano”.⁹⁷

En conclusión, estos cuatro elementos que he desarrollado, pese a no conformar una doctrina unitaria que permee todas las tendencias, son elementos formales que se comparten en distintos grados y de diferentes formas por los ilustrados, lo cual permite una pluralidad muy variada de opiniones y tendencias fragmentadas. Sin embargo, éstas tienen un común denominador: la generalización y aplicación del ideal de autonomía e independencia del ser humano.

II. La moralidad como fundamento de la dignidad humana

En los capítulos anteriores, cuando se abordó la dignidad en el pensamiento de san Agustín y en Pico della Mirandola, los dos autores hacían un fuerte énfasis en alguna característica específica del ser humano en la cual se encontraba el valor que lo hace digno. El primero enfatizaba que el valor de la dignidad reside en el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios, y el segundo hacía hincapié en la libertad de autodeterminarse.

Sin embargo, en el pensamiento de Kant no sucede lo mismo, ya que lo que él en el fondo plantea es que el valor de la dignidad se encuentra en la *moralidad* del ser humano. Podría parecer que, al igual que los otros autores, está colocando el valor de la dignidad en una característica específica; pero no debemos olvidar que el pensamiento del filósofo de Königsberg es un sistema que no puede ser entendido sin los diferentes elementos que lo componen. No se puede entender la dignidad en Kant sin recuperar el significado de sus principales conceptos morales: la capacidad racional del ser humano, la buena voluntad, el deber, el respeto, la libertad, la autonomía, el reino de los fines y el imperativo categórico. Por eso el objetivo de las siguientes páginas es abordar estos conceptos morales para mostrar cómo a través de ellos se constituye la idea kantiana de dignidad. Y para ello, me basaré fundamentalmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Antes de comenzar a desarrollar lo que significa la moralidad para Kant, me parece importante explicar de dónde surge la filosofía moral desde la que él plantea su pensamiento. En su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, él postula que todo conocimiento racional

⁹⁷ *Idem*.

puede ser tanto *formal* (que se encarga de la forma del entendimiento, la razón misma y las reglas universales del pensar en general) como *material* (que considera algún objetivo como contenido). El conocimiento formal también puede ser llamado “lógica”; y respecto al conocimiento material, Kant lo divide en dos: la física, también llamada “filosofía natural” (la cual está determinada por leyes de la naturaleza), y la ética o “filosofía moral” (que está determinada por leyes de la libertad).⁹⁸ Por otro lado, dichas filosofías pueden ser empíricas o puras. La filosofía formal o lógica no se considera empírica porque sus leyes son universales y necesarias, y no pueden tener su fundamento en la experiencia, sino que éstas deben tenerlo en principios *a priori*. Por otro lado, la filosofía natural (física) y la filosofía moral (ética) tienen su parte empírica: la primera determina sus leyes para la naturaleza como objeto de la experiencia; la segunda determina sus leyes para la voluntad del ser humano, en tanto que es afectado por la naturaleza. No obstante, para Kant la filosofía moral también tiene su parte pura, ya que sólo una moral pura, a pesar de ser aplicada al ser humano, posee sus fundamentos en la mera razón, es decir, ésta puede fundar una ley y una obligación válidas como necesidad absoluta para un ser racional.⁹⁹ En resumen, la filosofía moral de Kant procura establecer principios fundamentales *a priori* que deban guiar la conducta del ser humano, esto es, descubrir cuál es el principio supremo de la moralidad.

Ahora que entendemos el objetivo de la filosofía moral de Kant, abordaré los fundamentos *a priori* que guían la conducta moral del ser humano. Iniciemos con una descripción. Jean Grondin plantea que, para el filósofo alemán, aquél es

[...] un ser cuya racionalidad está directamente en función de su finitud. Entre más el hombre se percata de sus límites, más razonable es. Porque es al tomar conciencia de sus limitaciones como puede esforzarse en el ordenamiento de una racionalidad que sea a su medida. La racionalidad para un ser finito es necesariamente práctica, es decir, una racionalidad en devenir.¹⁰⁰

Por otro lado, nuestro autor plantea que la naturaleza humana puede pensarse según un doble carácter: empírico e inteligible. El primero está relacionado con el mundo sensible, en el que los

⁹⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 105.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁰⁰ Jean Grondin, *Emmanuel Kant antes y después*, p. 115.

actos, en tanto fenómenos, están ligados a otros fenómenos, de acuerdo con la ordenación causal del orden natural. Es decir, el ser humano es un ser natural; y todo lo que vemos en él es efecto de causas que se tienen que pensar como necesarias. En cambio, el carácter inteligible o *nouménico* ve al sujeto como causa de los actos en cuanto fenómenos. En este carácter, el ser humano no es percibido como un simple fenómeno ni se encuentra sometido a las condiciones de la sensibilidad, sino todo lo contrario: las acciones que realiza se dan como causa y no como efecto, como causa primera o causa incausada.¹⁰¹ Kant reconoce en el ser humano esta dualidad, que no percibe como contradictoria en sí misma, sino como algo conciliable dentro de éste.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos resumir que el ser humano puede guiar su conducta de acuerdo con los dos tipos de carácter que existen en él. Kant establece que, para que dicho ser (racional) guie moralmente su acción debe seguir leyes *a priori* que surjan de la razón pura. Ahora bien, para afirmar que algo es “moralmente bueno no basta que sea conforme a la ley moral, sino que también tiene que suceder por *mor* de esta; en caso contrario, esa conformidad es sólo muy contingente y precaria”.¹⁰² Además, las leyes *a priori* deben tener tres características que Kant considera importantes: deben servir como fundamento de una obligación; deben ser universales y deben ser necesarias para todo sujeto.

Tales leyes en el caso de la moral serán las leyes propias de una voluntad buena. Para el filósofo de Königsberg lo único que podemos considerar como bueno es una *buena voluntad*. Lo es no por lo que realiza o por su capacidad de alcanzar algún fin propuesto, sino sólo por el querer que surge de ella, es decir, la buena voluntad es buena en sí misma. Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ofrece algunos ejemplos de acciones que pueden considerarse como buenas y deseables, pero que, al mismo tiempo, pueden llegar a ser malas y nocivas:

El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del *temperamento*, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena. Con los *dones de la fortuna* pasa lo mismo. El poder,

¹⁰¹ José Luis Villacañas, “Kant” en Victoria Camps (Ed.), *Historia de la ética. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 315-404, p. 323.

¹⁰² Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 111.

la riqueza, la honra, y aun la salud y el entero bienestar y satisfacción con el propio estado bajo el nombre de *felicidad*, dan aliento, y a través de ello frecuentemente también arrogancia [...].¹⁰³

Por otro lado, para nuestro filósofo el ser humano, al guiarse también por sus deseos e inclinaciones naturales, no puede ser considerado como una fuente de bien absoluto, es decir, su voluntad no puede apreciarse como una *voluntad santa*. Según José Luis Villacañas la voluntad santa es el “concepto mismo de Dios como bien absoluto y como ser moralmente perfecto”.¹⁰⁴ Esto significa que la voluntad de Dios no es buena por las consecuencias de sus actos ni por sus resultados, sino que lo es porque siempre *quiere el bien*. En cambio, esto no sucede con el ser humano. Su voluntad es contingente y, por *naturaleza*, no desea una ley universal, pues lo que naturalmente quiere son los objetos de sus deseos e inclinaciones. Por eso Kant afirma: para que “nuestra voluntad elija un bien como ley universal, frente a bienes que son objeto de nuestros deseos e inclinaciones, se tiene que establecer una *constricción*”.¹⁰⁵ Esto significa que la buena voluntad de aquél no querrá el bien como algo natural, sino que la voluntad determinará que ese querer el bien sea exigido como un *deber*. Por eso cuando decimos que una acción fue realizada por deber, se reconoce que esa acción tiene su valor moral no en el objetivo que se propone alcanzar, sino en la ley o máxima según la cual fue decidida. En otras palabras, el valor moral de una acción “no depende pues de la realidad del objeto de la acción, sino únicamente del principio del *querer* según el cual la acción es producida sin considerar ninguno de los objetos de la facultad de desear”.¹⁰⁶

Para comprender mejor lo que significa actuar desde el deber, retomemos dos de los ejemplos que Kant ofrece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El primer ejemplo mostrará una acción guiada desde un propósito interesado; el segundo ejemplo representa una acción guiada por el deber. El primero es de un comerciante prudente que, en medio del tráfico, mantiene un precio fijo para todos, asegurándose de que, tanto un niño como cualquier otra persona, pueda pagar lo mismo. Aunque esto parece un acto que surge de la honradez, no es

¹⁰³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁴ José Luis Villacañas, “Kant”, p. 332.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 335.

¹⁰⁶ Jean Grondin, *Emmanuel Kant antes y después*, p. 86.

suficiente para argumentar que el comerciante actuó desde el deber u orientado por principios de la honradez, ya que su propio beneficio lo exigía. Además, no podemos sostener que el comerciante tenga una inclinación hacia sus clientes que lo lleve, por amor a ellos, a no dar preferencia a uno sobre el otro en el precio que pide. De modo que su acción no fue realizada ni por deber ni por inclinación, sino simplemente desde su propio interés.¹⁰⁷

El segundo ejemplo es el de ser benéfico. Para el filósofo alemán existen personas que, debido a su disposición natural hacia la compasión, sienten un placer interior cuando hacen felices a otros, incluso sin buscar la vanidad o su propia conveniencia. No obstante, aunque esta acción es conforme al deber no tiene un verdadero valor moral, sino que es parecida a otras inclinaciones. Ahora bien, si “el ánimo de este filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros”,¹⁰⁸ pero aún sigue haciendo el bien a otros no por inclinación, sino únicamente por deber, sólo entonces su acción adquiere un valor moral. Es más, si la naturaleza hubiese dotado a alguien de poca simpatía hacia los demás, y “si él (por lo demás, un hombre honrado) fuese frío de temperamento e indiferente a los dolores de otros”¹⁰⁹ pero sin importar esto encontrará aún en sí mismo razones para hacer el bien por deber y no por inclinación, entonces podemos decir que esa acción tiene un valor moral.

Los dos ejemplos anteriores muestran de forma muy clara que el ser humano puede realizar acciones tanto por un interés propio, por una inclinación, o por el deber. Sin embargo, el segundo ejemplo muestra dos de las características de las que hemos hablado hasta este momento sobre el valor moral: la primera dicta que el valor moral está en hacer el bien por deber y no por inclinación; y la segunda es que el valor moral de una acción se encuentra en su máxima y no en su propósito. Existe una tercera característica: “el deber es la necesidad de una acción por respeto a una ley”.¹¹⁰ Para Kant el *respeto* es un sentimiento autoproducido a través de la razón. Lo que los sujetos reconocen inmediatamente como ley para ellos, lo reconocen con respeto, es decir, con la conciencia de que su voluntad está subordinada a una ley.¹¹¹ Esta ley no es impuesta

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 125.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 127.

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 133.

por otros a los sujetos, sino autoimpuesta. Por eso el ser humano puede tener una inclinación hacia el objeto como efecto de su acción, pero nunca sentirá respeto por él porque es simplemente un objeto de su acción y no una actividad de su voluntad. Lo mismo sucede con las inclinaciones: no le es posible sentir respeto por las suyas o la de otros; lo único que puede llegar a hacer es aprobarlas o, en algunas ocasiones, amarlas porque las considera como favorables a su propio provecho. Pese a esto, la ley, asumida como objeto de respeto, será el fundamento de la voluntad de un sujeto. Por eso una acción guiada por deber sólo puede ser determinada “objetivamente por la ley y subjetivamente por el respeto puro por esta ley práctica”.¹¹²

Kant llama “mandatos” a las leyes morales que fundamentarán la voluntad de un sujeto que actúa moralmente. Antes de analizar lo que significan estos mandatos, podríamos recapitular lo visto hasta ahora para mostrar el enlace entre éstos y la voluntad que actúa por deber. Recordemos que todo en la naturaleza actúa bajo leyes; pero los sujetos, al ser seres racionales, tienen la facultad de obrar según la representación de éstas. Las acciones siempre parten de la voluntad. Cuando ésta se encuentra determinada por la razón, las acciones de los sujetos se asumen objetiva y subjetivamente necesarias, ya que la voluntad tendrá la facultad de elegir lo que la razón considera como bueno. En cambio, cuando una voluntad no se conforma a la razón (como en los seres humanos), sino que se halla sometida a condiciones subjetivas (intereses e inclinaciones), sus acciones se asumen objetivamente necesarias, pero subjetivamente contingentes. A la determinación de la voluntad conforme a leyes objetivas se le nombra “constricción”. Tal es la relación entre las leyes objetivas y la voluntad de un ser racional, el cual no es obediente según su naturaleza (y por eso lo bueno se le presenta no como un querer, sino como un deber que ha de quererse). Además, “la representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama mandato (de la razón), y la fórmula de ese mandato se llama imperativo”.¹¹³

¹¹² *Ibidem*, p. 131.

¹¹³ *Ibidem*, p. 157.

El *imperativo* es una ley moral considerada “principio fundamental de los deberes morales”.¹¹⁴ Esta ley moral dicta ciertos mandatos, les puede decir a los sujetos qué hacer o dejar de hacer para buscar el bien, pero estos mandatos son dictados a una voluntad que no siempre hace algo porque se le presente como bueno. Como bien sabemos, la voluntad se determina tanto por lo *agradable* como por lo *bueno*. Lo agradable es aquello que determina a la voluntad sólo por medio de la sensación, es decir, por causas subjetivas que únicamente tienen valor para unos cuantos; y dado que no son principios de la razón, no valen para cualquiera. En cambio, lo bueno determina la voluntad con base en fundamentos racionales objetivos, los cuales se asumen como válidos para todos. Por eso Kant plantea que la diferencia entre la voluntad santa y la voluntad imperfecta —la del ser humano— es que en la primera no se habla de un deber porque el querer el bien se despliega siempre y por sí solo; mientras que en la segunda se precisa de imperativos que pongan en relación la necesidad objetiva de la ley con su imperfección subjetiva.¹¹⁵

Para el filósofo alemán todos “los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una buena voluntad”.¹¹⁶ El autor divide estos imperativos en dos: *hipotéticos* y *categoricos*. Los primeros son leyes que representan la necesidad de una acción como medio para llegar a un fin que se quiere o que es posible que se quiera. La acción será buena para algún propósito posible o real. Cuando ésta tiene un propósito posible, los principios de la acción serán infinitos; por eso tal imperativo es considerado un principio problemático-práctico.¹¹⁷ Por ejemplo, si se quiere mejorar la propia condición física, se debe hacer ejercicio regularmente. En este caso, la acción de hacer ejercicio regularmente está condicionada por el propósito de mejorar la condición física. Por otro lado, un propósito de la acción se asume real porque sigue un fin que puede presuponerse como necesidad natural en los seres racionales: la felicidad. En este caso, los principios de la acción relativos a la felicidad o al propio bienestar se consideran como asertóricos-prácticos.¹¹⁸ Por ejemplo, si se quiere ser feliz, se debe cuidar el bienestar mental y emocional. Aquí el propósito de esta acción es la

¹¹⁴ Robert Johnson y Adam Cureton, “Kant’s Moral Philosophy” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 21/01/2022, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#NET> Consultado 23/08/2024. Traducción propia.

¹¹⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 157.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 159.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 149-161.

¹¹⁸ *Idem*.

felicidad, y el imperativo de cuidar el bienestar mental y emocional se presenta como medio para alcanzar esa felicidad. Parecería que el principio real es parecido al posible; sin embargo, este imperativo parte del supuesto de que la felicidad es un fin que todo ser humano busca.

Por otro lado, los *imperativos categóricos* son mandatos que representan una acción considerada como objetivamente necesaria por sí misma, sin tener referencia a ningún otro fin. Además, a estos imperativos no les concierne la materia de su acción y lo que sigue de ella, sino la forma y el principio de donde surge y lo bueno de la misma, sin importar el resultado que ésta tenga. Éstos valen como principios apodícticos. Los imperativos categóricos se asumen como morales porque son leyes que se deben seguir incluso si van en contra de nuestras propias inclinaciones.¹¹⁹ Por ejemplo, que “debe decirse la verdad” es un mandato incondicional, ya que no depende de ningún deseo o fin particular que se quiere alcanzar. Este imperativo se puede aplicar a todo ser racional y en cualquier circunstancia, porque se basa en un principio moral que ha de ser seguido por todos sin importar sus consecuencias.

Para Kant el imperativo categórico se puede formular de tres maneras. La primera formulación plantea lo siguiente: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”.¹²⁰ La universalidad del imperativo categórico toma en cuenta que los principios morales no son relativos ni subjetivos, sino que deben ser válidos para todos los seres racionales en cualquier circunstancia y deben ser coherentes como una ley universal que gobierne toda conducta humana. Retomemos un ejemplo de los que propone Kant: supongamos que uno se ve en la necesidad de pedir dinero prestado, a sabiendas de que no se podrá pagar la deuda; pero, al mismo tiempo, reconoce que no se recibirá el préstamo si no se promete devolverlo en un tiempo determinado. Según el principio de universalidad del imperativo categórico, uno debe preguntarse si sería aceptable que todos hicieran promesas con la intención de no cumplirlas. Si esto se universalizara, entonces todos cuando se vean en la necesidad de dinero pueden pedirlo y prometer pagarlo, aunque sepan que eso nunca sucederá. Esto ocasionaría que nadie creyera en las promesas. Y esto significa una

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 163.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 173.

contradicción interna entre la máxima (no cumplir las promesas) y la forma del imperativo, que exige validez universal.¹²¹

El principio del imperativo categórico es todo lo que precisa la razón humana ordinaria para distinguir entre el bien y el mal, y saber qué hay que hacer. Robert Johnson y Adam Cureton sugieren un esquema muy sencillo que permite entender si una acción puede ser moralmente aceptable o no:

Primero, formula una máxima que consagre tu plan de acción propuesto. Segundo, reformula esa máxima como una ley universal de la naturaleza que gobierna a todos los agentes racionales, y así sostiene que todos deben, por ley natural, actuar como tú mismo propones actuar en esas circunstancias. Tercero, considera si tu máxima es siquiera concebible en un mundo gobernado por esta nueva ley de la naturaleza. Si lo es, entonces, cuarto, pregúntate si querrías, o podrías, racionalmente querer actuar según tu máxima en un mundo así. Si pudieras, entonces tu acción es moralmente permisible. Si su máxima no pasa el tercer paso, usted tiene un deber “perfecto” que no admite “ninguna excepción a favor de la inclinación” a abstenerse de actuar según esa máxima. Si su máxima no pasa el cuarto paso, usted tiene un deber “imperfecto” que le exige seguir una política que admita tales excepciones. Si su máxima pasa los cuatro pasos, sólo entonces actuar según ella es moralmente permisible.¹²²

Estas máximas que propone Kant no derivan de alguna propiedad específica de la naturaleza humana, pues si fuera así, su validez no se podría extender a todos los sujetos racionales y el principio que las poseyese sería meramente subjetivo; por eso la universalidad de las máximas se debe de obtener de su forma *a priori*.

Por otro lado, la segunda formulación del imperativo categórico se considera imperativo del *fin en sí mismo*. Para Kant la “voluntad es una facultad que se puede determinar a sí misma para obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes”.¹²³ Pero ¿cuál es el fundamento objetivo de la autodeterminación de una voluntad? La respuesta es el *fin*, según nuestro autor. En toda acción hay un *fin* y un *medio*: si el *fin* es conforme a la razón, debe valer por igual para todos; por otro lado, el *medio* es sólo el fundamento de posibilidad de una acción cuyo efecto es un fin. Existen dos tipos de fines: *subjetivos* y *objetivos*. Los primeros descansan en *resortes*, es

¹²¹ *Ibidem*, p. 175.

¹²² Robert Johnson y Adam Cureton, “Kant’s Moral Philosophy”.

¹²³ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 185.

decir, sólo tienen valor para el sujeto que los persigue. Éstos no pueden servir como fundamento de las leyes morales, ya que no cuentan con un carácter universal ni un valor objetivo. Por su parte, los fines objetivos poseen el *motivo* como fundamento objetivo del querer. Esto significa que los fines objetivos tendrán un valor por sí mismos, independientemente de los deseos e inclinaciones de los sujetos; lo cual se traduce en que tienen un valor universal y necesario.¹²⁴

Esta segunda fórmula del imperativo categórico se expresa de la siguiente forma: “el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*”.¹²⁵ En este punto es importante diferenciar entre lo que significa una *cosa* y una *persona*. Para Kant las *cosas* son los seres irracionales cuya existencia se encuentra en la naturaleza, no tienen ni razón ni una voluntad propia. Su valor, cuando se trata de animales sensibles, siempre está condicionado a inclinaciones y necesidades, es decir, es relativo porque sólo es un medio que servirá para llegar a un fin específico. En cambio, los seres racionales se consideran *personas* porque su naturaleza los distingue como un fin en sí mismo, cuya existencia posee un valor absoluto y, por eso, no pueden ser usados simplemente como un medio.¹²⁶ Con lo anterior nuestro filósofo sostiene que el ser humano es un fin en sí mismo; no obstante, me parece importante aclarar tres cuestiones. La primera consiste en reconocer que, ser un fin en sí mismo no significa que éste siempre sea tratado absolutamente de esta forma, ya que la mayor parte del tiempo es utilizado también como un medio (por ejemplo, utilizamos al panadero como un medio para alimentarnos; a su vez, este panadero utiliza como medio a quien le vende la materia prima y a quien construye hornos, pues sin su materia prima y sin el horno él no podría hacer pan). Así, a lo que se refiere Kant cuando plantea esto es a que no siempre sea visto aquél *sólo como un medio*. La segunda cuestión es que los seres humanos no son un fin en sí mismos, sino la *humanidad* en éstos (naturaleza racional). El imperativo práctico que expresa esto dice lo siguiente: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como un medio”.¹²⁷ Y como

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Ibidem*, p. 187.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Ibidem*, p. 189.

tercera cuestión por aclarar, la segunda fórmula del imperativo exige que exista un respeto por la humanidad, ya que ésta constituye un valor absoluto.

Por último, la tercera formulación del imperativo categórico tiene que ver con la *autonomía* de la voluntad racional: “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas”.¹²⁸ Para Kant lo anterior significa que la voluntad racional del ser humano no está sometida solamente a la ley, sino que es sometida de tal modo que se debe considerar como autolegisladora (autonomía) y, por eso, sólo sometida a la ley de la cual ella misma es autora. Una voluntad está sujeta simplemente a leyes universales cuando actúa por motivos naturales y no morales, es decir, desde su propio interés. Sin embargo, si una voluntad racional quiere ser autolegisladora de leyes morales universales, debe dejar de lado los motivos contingentes y debe conformarse a una conducta según principios que expresen la autonomía de la voluntad racional (sólo en este punto la voluntad de todo ser humano puede ser la misma).¹²⁹

Por otro lado, la tercera formulación del imperativo categórico, al considerar a los seres racionales como universalmente legisladores por las máximas de su voluntad —y, por lo tanto, como fines en sí mismos—, va a permitir la representación del *reino de los fines*. El reino de los fines no es un hecho, sino una representación ideal de un mundo moral, gobernado por leyes morales que todos los seres racionales se autoimponen y aceptan seguir. Para el filósofo de Königsberg el reino de los fines es

El enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado, que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que, si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los anteriores principios.¹³⁰

¹²⁸ *Ibidem*, p. 195.

¹²⁹ Robert Johnson y Adam Cureton, “Kant’s Moral Philosophy”.

¹³⁰ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 197.

El ser humano puede pertenecer al reino de los fines como *miembro* cuando él es universalmente legislador, pero al mismo tiempo él está sometido a esas leyes; o puede pertenecer a él como *cabeza* cuando, en tanto legislador, no está sometido a ninguna otra voluntad.¹³¹ El ser racional puede pertenecer al reino de los fines de las dos formas recién referidas; no obstante, sin importar en cuál se encuentre, siempre debe considerarse como legislador en un reino de los fines posibles por libertad de la voluntad. Por otra parte, en el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Para Kant una cosa tiene precio cuando ésta puede ser remplazada por otra cosa equivalente a ella. Existen dos tipos de precios: *de mercado* y *el afectivo*. El primero se refiere al valor de satisfacción de inclinaciones y necesidades, según su utilidad y demandas; y el segundo, es el precio afectivo el cual, sin presuponer necesidades, tiene un valor basado en la satisfacción emocional que brinda. En cambio, la dignidad es aquello por encima de todo precio y lo único que tiene dignidad es la humanidad.¹³² El fundamento de la dignidad de todo ser racional es, entonces, la *autonomía*, pero no se puede entender ésta sin la libertad. La autonomía de la voluntad es la capacidad de todo ser racional para actuar según principios morales que la voluntad misma reconoce como válidos, independientemente de sus deseos e inclinaciones; es decir, es la constitución de la voluntad por la cual ésta se da una ley a sí misma.¹³³ Por otro lado, la *libertad* de la voluntad tiene dos sentidos: uno negativo y uno positivo. De acuerdo con el primero se considera que la libertad es la capacidad que posee una voluntad de no ser determinada por causas naturales ajenas a ella. Como bien podemos ver, la libertad no es una propiedad de la voluntad que esté regida por leyes naturales, sino todo lo contrario: es una voluntad regida por leyes que surgen de ella misma. En este caso, la libertad de la voluntad se asume como autonomía porque la propiedad de la voluntad busca ser una ley para sí misma. El sentido positivo plantea entonces que la libertad es la capacidad de los seres racionales de actuar conforme a la ley moral.¹³⁴

III. Consideraciones finales

Con base en la filosofía de Kant podemos sostener que el valor de la dignidad reside en la capacidad del ser humano de actuar según la razón y de seguir la ley moral de manera autónoma.

¹³¹ *Idem*.

¹³² *Ibidem*, p. 199.

¹³³ *Ibidem*, p. 211.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 223-225.

El ser racional se da a sí mismo las leyes morales que va a seguir, guiado por el deber y no por inclinaciones o intereses personales. Además, la dignidad está vinculada a la autonomía moral del ser humano, que le permite actuar conforme al imperativo categórico: según principios que podrían ser válidos universal y necesariamente, y que respeten la dignidad de todos los seres racionales. Por otro lado, la dignidad no puede considerarse como algo relativo o condicional, porque no se puede asumir como algo equivalente a otra cosa; no puede ser intercambiada por nada más y no tiene un precio (de lo contrario, perdería el valor absoluto que tiene). Por eso la dignidad es vista como algo inherente a todo ser racional en tanto éste tiene la capacidad de actuar moralmente, tratándose a sí mismo y a los demás como fines en sí mismos y nunca sólo como medios. Las acciones que derivan de la autodeterminación moral —autonomía— son aquéllas que son guiadas por la razón y por el respeto a la ley moral.

Sin embargo, aunque todo ser humano es considerado como una persona poseedora de dignidad inherente, no siempre sucede que éstos le hagan honor a esa dignidad. Por eso se afirma que un acto humano *no es digno* cuando tal acto carece de valor moral al no estar guiado por la ley moral o el deber. Ya decíamos que, en el pensamiento de Kant, la dignidad está relacionada con la capacidad del ser humano de actuar conforme a principios racionales y universales —actuar por respeto a la ley—, pero si un acto no respeta estos principios se considera que carece de valor moral y que, por ende, no es digno. En la vida cotidiana muchos de los actos que los seres humanos realizan están motivados por inclinaciones naturales, deseos, emociones o fines personales. También pueden estar orientados por algún interés personal, ya sea la búsqueda del placer, la evitación del dolor, el temor al castigo, por convención social o por el cumplimiento de expectativas externas a los sujetos. Estas acciones son heterónomas, ya que no son producto de la autodeterminación racional. Este tipo de acciones son guiadas por imperativos hipotéticos, es decir, por reglas condicionadas —si quieres obtener X, entonces haz Y—, por fines contingentes y no por principios universales. Por otro lado, una acción también es considerada no digna cuando sólo instrumentaliza al ser humano, es decir, cuando trata a los demás sujetos como simples medios para un fin en lugar de reconocer su dignidad como fines en sí mismos. El ser humano, por su naturaleza racional, se debe considerar como un fin en sí mismo y también debe reconocer que los demás seres humanos tienen un valor absoluto. De aquí que, si no actúa en consecuencia, está actuando de forma indigna.

Podemos contrastar lo anterior con los dos autores expuestos con anterioridad. Primero contrastemos las ideas sobre la dignidad que tienen Kant y san Agustín. Mientras Kant se enfoca en la autonomía moral y en la razón como fuentes de la dignidad y del valor moral de las acciones, Agustín sitúa el valor de la dignidad en la relación del ser humano con Dios, la gracia divina y el amor. Para el primero la dignidad radica en la autonomía moral que sigue los imperativos de la razón posibilitando que sus acciones sean dignas cuando están motivadas por el deber y no por impulsos particulares. Por otro lado, fundamenta esta dignidad en el hecho de que el ser humano, en tanto ser racional, puede autodeterminarse. En Agustín la dignidad es heterónoma por depender de la relación de semejanza con una realidad externa a la persona: Dios. No sólo es una realidad externa en tanto que no es lo mismo que la persona, sino que es superior a ella. Las acciones van a ser buenas y dignas cuando éstas estén orientadas hacia el bien supremo, que es Dios, y sean motivadas por el amor a Él y al prójimo en Dios; pero serán consideradas indignas si están orientadas por los deseos o placeres terrenales. Además, las acciones dignas siempre van a surgir de una voluntad transformada por la gracia divina. Recordemos que el ser humano, por el pecado original, ha perdido la capacidad de hacer el bien por sí solo, ya que su voluntad está esclavizada por el pecado y su libre albedrío está debilitado, y es incapaz de orientarse a Dios sin la ayuda de la gracia. Para Agustín la gracia es un don gratuito que Dios le otorga al ser humano para que ilumine su mente y fortalezca su voluntad, permitiendo que el ser humano se oriente hacia el bien supremo: Dios.

Por último, el contraste entre Kant y Pico della Mirandola puede establecerse fijándonos en la capacidad de autodeterminación del ser humano. Ya decíamos anteriormente que, para Kant, la autodeterminación reposa en la autonomía moral como capacidad para actuar conforme a la razón y la ley moral que el propio individuo se impone racionalmente. La dignidad de una persona está situada en su capacidad de ser moral y no en los actos morales que él realiza. Esto quiere decir que la dignidad, al ser una característica intrínseca al ser humano, no se gana ni se pierde por las acciones que realiza. En otras palabras, la persona seguirá siendo digna de respeto por su capacidad de razonar y elegir libremente, aunque sus acciones sean moralmente incorrectas. Para della Mirandola el valor de la dignidad se coloca en la libertad de elección que posee el ser humano para poder determinar su propia naturaleza, ya que Dios lo creó como un ser indeterminado. Esto quiere decir que la dignidad no es algo inherente, de manera absoluta,

al ser humano, sino que es algo que se encuentra en él como potencialmente posible, que dependerá de la orientación que cada uno escoja en el uso de su libertad. Para della Mirandola la libertad es la que posee un carácter inherente, ya que está dotada de razón y voluntad. Según lo anterior, una persona tiene la capacidad de potenciar su dignidad cuando desde la libertad elige realizar acciones conforme a la razón y su carácter divino, buscando elevarse a la perfección divina. Por el contrario, su dignidad se “pierde” cuando desde su libertad elige rebajarse a un nivel inferior, el de las bestias, que lo aleja de su carácter divino y racional arrastrándolo a una vida centrada en lo material, lo sensual y lo animal: en realidad, no es que el ser humano pierda totalmente su dignidad por dejarse guiar por acciones inferiores, sino que ésta se ve realizada en mayor perfección cuando sus acciones están encaminadas por la razón, para alcanzar lo divino.

Conclusiones

Este trabajo comenzó con el supuesto de que la dignidad humana es un reconocimiento o atribución de valor de y a ciertos seres en relación con otros. La atribución de ese valor viene dada por el reconocimiento de los atributos y características específicas de los seres humanos, aquéllas que nos hacen diferentes a los demás seres vivos. Tomando en cuenta este supuesto abordé dos épocas con autores representativos que plantean importantes reflexiones sobre la dignidad: en el Medievo abordé el pensamiento de San Agustín y de Pico della Mirandola¹³⁵ y en la modernidad el pensamiento de Kant. Ahora me parece pertinente concluir este trabajo analizando cuáles son las semejanzas, desemejanzas, límites y alcances que podemos encontrar en la propuesta de estos tres autores en relación con la dignidad.

Tras examinar a los autores abordados he reconocido que las principales diferencias que existen entre cada uno de ellos se refieren al atributo del ser humano en el que se enfatiza el valor de la dignidad. Para San Agustín, la concepción de la dignidad humana se fundamenta en ideas teológicas, entendiendo que su valor está relacionado con el dogma de que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios. En efecto, para Agustín la relación del ser humano con Dios va a jugar un papel fundamental, ya que desde esta perspectiva el ser humano habrá de guiar su conducta hacia una vida que esté en consonancia con la voluntad de Dios. Además, su visión del ser humano está influenciada por la doctrina del pecado original, la cual plantea que la dignidad humana se ve comprometida, y a veces es inalcanzable, sin la intervención de la gracia divina. Esto sugiere que la dignidad se ve como un objetivo a alcanzar mediante la gracia, en lugar de como un estado plenamente realizable por la capacidad humana. Por su parte, Pico della Mirandola tiene un fundamento más humanista de la dignidad, ya que para él el ser humano es un agente autónomo que, desde su libertad, tiene la capacidad de dar forma a su propio destino. Esta capacidad es lo que llama autodeterminación. Este enfoque también plantea la dignidad como un atributo activo y transformador, es decir, la dignidad humana se ve como un proceso dinámico de autodeterminación y perfeccionamiento que depende de la capacidad de cada individuo para ejercer su libertad. Según esta idea, el ser humano puede alcanzar su

¹³⁵ Della Mirandola, como se dijo desde la Introducción, es considerado un autor renacentista, pero para los fines de este trabajo representa una bisagra entre la premodernidad y la modernidad.

dignidad por encima de las limitaciones de su naturaleza, así como ejercer su voluntad de manera responsable. Kant tiene una visión más racional, ya que fundamenta el valor de la dignidad en principios racionales universales, en los que la razón y la autonomía moral juegan un papel muy importante. Al situar la dignidad en el ámbito de la racionalidad establece que este atributo está por encima de todo factor externo, ya sea de naturaleza divina, social o cultural. En cuanto a la condición humana, Kant plantea la capacidad de comportarse según esos principios morales universales derivados de la razón pura. La moralidad que él concibe se basa en esa posibilidad humana de autolegislar conforme a imperativos categóricos, lo cual destaca la importancia de la autonomía y la libertad en la toma de decisiones. De aquí que la dignidad sea concebida como el reconocimiento del valor absoluto de cada persona como fin en sí misma, lo que supone que la verdadera moralidad sólo puede surgir de un ejercicio responsable de la voluntad libre y racional, independientemente de cualquier influencia externa o interés particular.

Por otro lado, podemos detectar cuatro semejanzas importantes en la concepción de la dignidad de estos tres autores: su carácter inherente y su relación con la moral, la libertad y la autonomía. Cada uno de ellos desarrolla estas cuatro características de manera diferente, pero lo que me parece importante subrayar es que en las tres propuestas los autores las toman en cuenta para desarrollar su concepción sobre la dignidad. Veamos estas cuatro características en cada autor. En el pensamiento agustiniano el carácter inherente de la dignidad descansa en el dogma, antes referido, de que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios. La dignidad es inherente a la naturaleza humana porque no depende de condiciones, méritos o logros personales, sino de su relación esencial con lo divino. Aunque el pecado original afecta la pureza y plenitud de esta dignidad, nunca llega a eliminarla por completo; a través de la gracia divina, el ser humano puede recuperarla y vivir conforme a ella, restaurando así su plena relación con Dios. Además, la dignidad está conectada con el orden divino y espiritual que orienta la vida humana hacia el bien. Tomando en cuenta esto, la relación entre la dignidad y moral es importante, ya que el ser humano, por estar dotado de libre albedrío, tiene la capacidad de tomar decisiones morales que reflejan su dignidad. Por otro lado, San Agustín sostiene que, aunque tiene la capacidad de elegir, ésta siempre se encuentra limitada por su naturaleza pecaminosa. La verdadera libertad no es la simple capacidad de actuar sin restricciones, sino la de elegir el bien y seguir la voluntad de Dios. Sólo cuando la libertad se usa para alinear la vida humana con la voluntad de Dios, el ser

humano puede experimentar una autonomía moral plena, alcanzable únicamente a través de la gracia. Debido a lo anterior podríamos afirmar que el ser humano no pierde su dignidad, sino que realiza actos inmorales que no permiten vivir con plenitud la dignidad que le ha sido otorgada con su creación.

En el pensamiento de Pico della Mirandola vemos las cuatro características señaladas de la siguiente manera. El carácter inherente de la dignidad reside en la libertad que tienen los individuos para autodeterminarse y en el potencial ilimitado para transformarse. A diferencia de otros seres que tienen una naturaleza determinada, el ser humano tiene la libertad de elegir su destino y de autodeterminarse, lo que convierte su dignidad en algo dinámico y abierto. Su dignidad no está condicionada por factores externos, sino que depende del uso que cada uno haga de su libertad y de sus capacidades intelectuales. Por otro lado, la dignidad tiene una relación con la moral en cuanto los individuos pueden elegir entre el bien y el mal. La dignidad se expresa plenamente cuando el ser humano usa su capacidad de elección para elevarse moralmente, acercándose a lo divino mediante la virtud y el conocimiento. En este aspecto la dignidad no sólo se preserva, sino que se también se ve potencializada. Por último, la libertad está relacionada con la autonomía, ya que Pico considera que el ser humano es libre para confeccionar su propio destino. Lo anterior permite afirmar que la dignidad se ve realizada cuando el ser humano, desde su libertad, da forma a su propio ser, eligiendo ser más que una criatura terrenal, y cuando se aproxima a lo divino.

Para Kant, el carácter inherente de la dignidad se fundamenta en la naturaleza de cada ser humano como un fin en sí mismo, como valor absoluto que no depende de factores externos, cualidades o logros, sino sólo de esa capacidad que le permite actuar conforme a principios morales universales y necesarios. Por otro lado, la moralidad juega un papel crucial en la propuesta de Kant porque él plantea que la dignidad se concreta cuando se actúa de acuerdo con la ley moral —imperativo categórico—, que establece que las máximas de acción deben pasar la prueba de la universalidad. Además, la moralidad toma en cuenta el respeto incondicional por la dignidad de uno mismo y de los demás, lo que significa que se debe tratar a cada ser humano como lo que es, un fin en sí mismo y no simplemente un medio. Por último, resulta obvio que la moralidad también está relacionada con la libertad y con la autonomía. Kant resalta que la autonomía es la capacidad para actuar según las leyes que cada agente se otorga a sí mismo a

través de su razón, y de seguirlas por deber y no por imposiciones externas. Asimismo, la libertad no se reduce a la ausencia de restricciones, sino que encuentra en la posibilidad de iniciar una acción desde sí mismo, y no como un efecto condicionado por una causa externa.

Por último, me parece pertinente plantear cuáles son los principales alcances y limitaciones que descubro en cada una de las propuestas de los autores. Sé que supone un riesgo concebir la dignidad desde el lugar en el que me encuentro, porque no es el mismo momento histórico que el de los autores que he tratado. Sin embargo, tampoco puedo evitar referirme a los que considero los alcances y límites de cada autor. A esto dedicaré las páginas restantes.

En primer lugar, los principales alcances de la propuesta de San Agustín son los siguientes: al fundamentar su propuesta en la creación del ser humano a imagen de Dios reconoce que cada persona posee una dignidad inherente, independientemente de sus actos o condiciones de vida. A pesar de su énfasis en el pecado original, para él la dignidad no se pierde, lo cual conlleva al precepto de que todo ser humano debe ser respetado y considerado, porque todos somos iguales. Asimismo, su planteamiento comienza a darle importancia a la libertad, que no es una libertad absoluta, pero sí una que permite al ser humano elegir entre el bien o el mal para llevar una vida moral. Por otro lado, las limitaciones que percibo en el planteamiento de San Agustín son que, al ser una propuesta teológica, dificulta su aplicación en contextos donde la fe no es el fundamento de la moralidad y en ámbitos en los que se tienen enfoques más seculares o humanistas. La autonomía del ser humano no es absoluta en esta propuesta porque está condicionada por la gracia, ya que nadie puede alcanzar la plenitud de su dignidad sin la intervención de Dios, lo cual significa que, sin referencia a lo divino, la dignidad no tiene sentido. En el pensamiento agustiniano, la plena realización de la dignidad sólo es posible a través de la salvación de Cristo, lo que excluye a personas que no son cristianas; por ende, su concepción no se puede universalizar. Si bien Agustín no establece una separación entre el alma y el cuerpo sí plantea que la dignidad se encuentra en el alma racional que se orienta a Dios. Esto dificulta una visión integral del ser humano, lo que puede conducir a una visión dualista en la que el cuerpo y sus necesidades se vean como menos importantes o como obstáculos para la realización de la dignidad. De igual manera, esta visión puede impedir abordar temas que estén relacionados con la dignidad corporal, como el sufrimiento físico o los derechos relacionados con el cuerpo, o el bienestar material. Por último, al ser un planteamiento en el que la dignidad

alcanza su plenitud a través de la relación con Dios, corre el riesgo de fomentar un individualismo que enfatice la relación íntima y directa entre el ser humano y Dios, ocasionando que se promueva el aislamiento y el desinterés por el prójimo, minimizando la importancia de la comunidad o de la responsabilidad hacia los demás. Esto también puede generar que, la dignidad, según la concibe Agustín no tenga aplicación en temas actuales y concretos de justicia social, migración, esclavitud, pobreza, etcétera.

En segundo lugar, los principales alcances que vislumbro en el planteamiento de Pico della Mirandola son los siguientes. Al igual que en Agustín, la dignidad se plantea como algo inherente al ser humano, sin embargo, el mayor alcance de la propuesta de Pico es que la dignidad también es considerada como algo innato, ya que la libertad de autodeterminarse no depende de la relación con algo o alguien, sino que es algo dado, desde un principio, por naturaleza. Al no basarse ésta en el estatus social, la riqueza o el conocimiento, sino sólo en la libertad para autodeterminarse, puede ser un fundamento para la igualdad y los derechos humanos. Al tratarse de un planteamiento que busca potenciar la dignidad a través del conocimiento y la virtud, puede conducir al ser humano a una responsabilidad ética hacia sí mismo y hacia los demás; ya que al poder elegir y moldear su destino, éste es consciente de sus decisiones y de su impacto en el mundo. En el planteamiento de Pico no identifiqué limitaciones, sino riesgos. La propuesta de Pico es antropocentrista porque el ser humano, debido a su indeterminación, tiene la posibilidad de utilizar las demás cosas que fueron creadas como medios para potencializar la dignidad, es decir, puede utilizar el conocimiento, los medios naturales y aquellas cosas que lo rodean para poder vivir en plenitud su dignidad. Sin embargo, esta concepción de la dignidad puede ser aplicada de forma errónea para justificar la sobreexplotación y dominación del entorno natural y de otros seres. Esta misma idea de libertad para autodeterminarse muestra una visión personal y de autorrealización, la cual puede ocasionar una reducción en la que la dimensión social, comunitaria y de relaciones se vea mermada, favoreciendo el individualismo. Por último, la idea de libertad que se propone en esta concepción de la dignidad parece un poco ambigua, ya que puede verse como una libertad sin límites, lo que podría justificar cualquier acción que fomente la dignidad de los sujetos cuando realmente se están buscando intereses que sólo benefician a alguien y que dejan de lado la dignidad de los demás.

Asimismo, la concepción de la dignidad en el pensamiento kantiano me parece que es la más integral y vigente hasta este momento, ya que establece que todos los seres humanos poseen un valor intrínseco por su capacidad racional y autonomía moral, permitiendo que ésta se pueda universalizar. Esta concepción, al no depender de factores externos como el estatus social, la riqueza, la relación con Dios o la utilidad de las cosas, sitúa la dignidad en la naturaleza humana misma, de lo que resulta el imperativo de que todos los seres humanos sean tratados como fines en sí mismos. Esto fundamenta una ética universal que rechaza toda tentativa utilitarista, pues impide que las personas sean usadas como simples medios para alcanzar un fin, independientemente de las posibles ganancias. Por ejemplo, con esta concepción se puede reflexionar sobre cómo la explotación laboral instrumentaliza a los trabajadores priorizando la ganancia por encima del respeto a la dignidad de las personas. Por otro lado, uno de los grandes alcances que ha tenido esta concepción de la dignidad es haber influido en el desarrollo de los derechos humanos, por su carácter vinculante. Por ello, en concreto y entre otros, permite abordar temas del ámbito de la salud mental, favoreciendo la reflexión sobre la dignidad de las personas en cuanto a su autonomía, así como la relación con la estigmatización y marginación que sufren. Asimismo, en otro ejemplo, desde la concepción kantiana se puede abordar el problema de las personas en situación de calle, en vista de garantizar que todos los individuos, independientemente de su condición socioeconómica, sean tratados con el respeto que merece su dignidad, esto es, de manera justa y humana. Otro problema que se puede tratar es la migración, analizando el papel y la importancia de la dignidad en la fundamentación de los derechos humanos y de las leyes migratorias, al igual que en el trato de los agentes de gobierno a las personas que por diversas razones tienen que salir de su país, y en el comportamiento de la sociedad civil. Éstas y muchas más problemáticas podemos abordarlas desde el planteamiento de Kant, para reflexionar sobre cómo no se respeta la dignidad del otro en situaciones complejas, pero al mismo tiempo para reconocer cómo es que en lo ordinario de la vida vamos promoviendo el respeto por la dignidad propia y la de otros.

Sin embargo, aunque la concepción kantiana de la dignidad ha tenido y tiene grandes alcances, reconozco a su vez algunas de sus limitaciones. Su énfasis en la racionalidad como base de la dignidad excluye a quienes no pueden ejercer una autonomía moral plena, como niños pequeños o personas con discapacidades severas, planteando problemas éticos graves. Además, también

puede parecer limitada ante problemas sociales complejos, ya que se centra más en los individuos que en las estructuras colectivas. De igual manera, al restringir la dignidad a los seres humanos racionales, no hay una claridad sobre el estatus del medio ambiente y la responsabilidad humana para con él. Por último, su visión individual del sujeto puede verse limitada en contextos en los que la dignidad se vincula con valores comunitarios o espirituales, como los indígenas o religiosos. Aun con estas limitaciones, considero que la concepción kantiana de la dignidad es más apta para una aplicación universal, y, por lo tanto, de las concepciones tratadas en este trabajo, la de mayor alcance.

Por último, me doy cuenta de que después de haber realizado esta investigación y haber reflexionado sobre la concepción de la dignidad en los autores antes referidos, sigo enfrentándome con la dificultad fundamental que expresaba al inicio de este trabajo: entender con precisión qué es la dignidad. A lo largo de mi investigación, constaté que, si bien existen diversas aproximaciones filosóficas, ninguna logra capturarla de manera absoluta, ya que siempre quedan huecos que no logran llenar. Esta dificultad me parece más evidente cuando se quiere aplicar el concepto en situaciones de extrema vulnerabilidad, donde parece complicado determinar si la dignidad permanece intacta o se ve afectada por las circunstancias. Esta problemática me provoca una nueva pregunta ¿cómo reconocer la dignidad de una persona cuando las circunstancias de la vida parecen despojarla de todo valor?

Por otro lado, si concebir la dignidad me sigue pareciendo un desafío, me resulta aún más complejo responder otra de las preguntas que me hacía al inicio: ¿cómo establecer qué características deben cumplirse para que una persona sea considerada digna? Sé que, a lo largo de la historia, se han utilizado criterios como la racionalidad, la autonomía o la utilidad social para definir quién merece ser tratado con dignidad, lo que ha llevado a la exclusión de quienes no cumplen con tales parámetros. Sin embargo, esta visión contradice el principio de la dignidad como un valor propio del ser humano. En este sentido, considero que es importante repensar mi investigación desde una perspectiva moral, que tome en cuenta los derechos humanos y reafirme un enfoque ético que reconozca la dignidad como un derecho universal, independientemente de la situación en la que se encuentre cada individuo.

Por lo dicho, me parece importante reflexionar de manera más profunda la concepción de la dignidad en el pensamiento de Kant, ya que su enfoque permite defenderla como un principio moral inquebrantable. Considero que esto es de suma importancia en el contexto actual, donde la instrumentalización de los individuos bajo el capitalismo tiende a justificar la marginación de quienes se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, como las personas que se encuentran en la guerra, las que padecen enfermedades mentales, las que malviven en condiciones de pobreza extrema, los migrantes o los presos. Pienso que es importante desarrollar una propuesta ética que no sólo reafirme la dignidad de todos los seres humanos, sino que también, desde los derechos humanos, oriente acciones y políticas de reconocimiento y protección efectiva, evitando cualquier exclusión.

Además, esta reflexión me lleva a considerar una de las problemáticas más dolorosas y urgentes que enfrenta nuestro país: la desaparición de personas y el impacto en sus familias. Es cierto que los derechos humanos reconocen la dignidad inherente de toda persona, pero ante esta realidad surge la pregunta de cómo se puede garantizar y preservar esta dignidad cuando alguien ha sido violentado y desaparecido. Asimismo, el sufrimiento de sus familiares, quienes luchan por la verdad y la justicia, también plantea un reto en términos de la dignidad, pues muchas veces son revictimizados, ignorados o criminalizados en su búsqueda. Esta realidad evidencia la necesidad de una reflexión más profunda sobre cómo la dignidad no ha de entenderse como un principio abstracto, sino como un principio con aplicación real y concreta en situaciones límite como las que he referido.

Fuentes documentales

- Bastero, Juan Luis, “Imagen y semejanza divina en S. Ambrosio y en S. Agustín (Gen 1, 26)” en Antonio Aranda, José María Yanguas, Antonio Fuentes y Juan Belda (Eds.), *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1985, pp. 573-588.
- Colomer, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento*, Herder, Barcelona, 2012.
- Cruz, Jorge Iván, “Kant: pensador ilustrado” en *Jurídicas*, Universidad de Caldes, Manizales, vol. 4, N° 1, enero-junio, 2007, pp. 41-54.
- Della Mirandola, Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1972.
- Della Mirandola, Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*, Winograd, Buenos Aires, 2008.
- Della Mirandola, Pico, *Heptaplus*, Arktos, Italia, 1996.
- Falgueras Salinas, Ignacio, “Ideas filosóficas de la Ilustración” en *Torre de los Lujanes*, Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, N° 18, 1991, pp. 127-149.
- Grondin, Jean, *Emmanuel Kant antes y después*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2023.
- Johnson, Robert y Cureton, Adam, “Kant’s Moral Philosophy” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 21/01/2022, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#NET>
- Kant, Emmanuel, “¿Qué es la ilustración?” en *Foro de educación*, FanrenHouse, Salamanca, vol. 7, N° 11, 2009, pp. 249-254.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Martínez Bullé-Goyri, Víctor M., “Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad” en *Boletín mexicano de derecho comparado*, UNAM, Ciudad de México, vol. 46, N° 136, enero/abril de 2013, pp. 39-67.
- Morán, José, “Notas” en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Obras Completas de San Agustín XVI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

- Oehling de los Reyes, Alberto, *La dignidad de la persona: evolución histórico filosófica, concepto, recepción constitucional y relación con los valores y derechos fundamentales*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.
- Pelé, Antonio, “La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales” en *Revista Brasileira de Direito*, Faculdade Meridional-IMED, Passo Fundo, vol. 11, N° 2, pp. 7-17.
- Pelé, Antonio, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Getafe, España, 2006.
- Ruíz Díaz, Adolfo, “Estudio preliminar” en Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1972, pp.7-39.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios en Obras Completas de San Agustín XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios en Obras Completas de San Agustín XVII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- San Agustín, *Sermones en Obras Completas de San Agustín XXIV. Sermones (4º)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad en Obras completas de San Agustín V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- Sebaté, Flocel, “La baja Edad Media como una crisis en la historia de la humanidad” en *Revista Europea*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, vol. 8, 2015, pp. 9-40.
- Suárez Miramón, Ana, *La construcción de la Modernidad en la literatura española*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2015.
- Triviño Cuéllar, Jonathan, *El ser humano como Imago Dei en Agustín de Hipona. Una reflexión a partir De Trinitate*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.
- Velasco, Ambrosio, *Humanismo*, UNAM, México, 2009.
- Villacañas, José Luis, “Kant” en Victoria Camps (Ed.), *Historia de la ética. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 315-404.