



TESIS DOCTORAL

FILOSOFÍA E HISTORIA EN EL FUNDAMENTO DE LA DIGNIDAD HUMANA

Autor: ANTONIO PELÉ
Director: FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG

**INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS
"BARTOLOMÉ DE LAS CASAS"**

Getafe, julio de 2006

“Pero ni siquiera desde el punto de vista de las cosas más insignificantes de la vida somos un todo materialmente constituido, idéntico para todo el mundo, y de quien basta a cualquiera con ir a informarse como si se tratara de un pliego de condiciones o de un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás. Hasta el acto tan simple que denominamos «ver una persona que conocemos » es en parte un acto intelectual. Llenamos la apariencia física de la persona que vemos con todas las nociones que tenemos sobre ella, y en la imagen total que nos hacemos esas nociones ocupan desde luego la mayor parte”.

M. Proust, *Por la parte de Swann* ¹

¹ PROUST, M., *Por la parte de Swann I en A la busca del tiempo perdido*, trad., Armiño, M., Valdenar, “Clásicos”, nº 1, Madrid, 2005, p. 21. En su edición original, *Du côté de chez Swann*, Gallimard, “Folio”, Paris, 1988, pp. 18-19.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: LAS “SEMILLAS” DE LA DIGNIDAD HUMANA EN EL MUNDO CLÁSICO	19
SECCIÓN I: LA DIGNIDAD HUMANA EN PLATÓN	25
<i>I. UNA DIGNIDAD HUMANA QUE NO CABRÍA EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN</i>	<i>29</i>
A. Una visión negativa de la condición humana	29
1. Los Hombres como seres naturalmente ignorantes	29
2. El alma humana en lucha contra el cuerpo	31
3. El alma humana en lucha consigo misma	34
B. Una sociedad ideal desigual y totalitaria	36
1. Una igual dignidad negada por una organización clasista de la sociedad	36
2. Una autonomía individual negada por un Estado totalitario	46
C. La justificación de la esclavitud	51
D. ¿Qué género humano?	58
<i>II. LAS APORTACIONES DE PLATÓN A FAVOR DE LA DIGNIDAD HUMANA</i>	<i>62</i>
A. El nuevo marco ético: “despertarse del sueño”	63
1. El Hombre puede ser algo más de lo que se le hace creer	63
2. El Hombre puede acceder al conocimiento verdadero	68
3. El Hombre puede volverse un ser moral y justo	70
B. La fe en el Hombre	73
1. El Hombre puede trascender su condición (...)	73
2. (...) cuando pretende alcanzar su esencia divina	75
C. La autonomía externa del Hombre: “investigarlo todo”	77
1. El nuevo protagonismo del alma	77
2. La razón: facultad propia y suprema del ser humano	80
D. La autonomía interna: “Conocerse a sí mismo”	83
1. La aparición de la conciencia individual (...)	83
2. (...) en la búsqueda del equilibrio interno	89
E. La autonomía de la dignidad del Hombre	94
1. La dignidad del Hombre depende sólo de su virtud	94
2. El Hombre es responsable de su conducta	97
<i>CONCLUSIÓN</i>	<i>101</i>
SECCIÓN II: LA DIGNIDAD HUMANA EN ARISTÓTELES	106
<i>I. LA CONSIDERACIÓN DEL INDIVIDUO HUMANO</i>	<i>110</i>
A. Naturaleza humana e individuo	110
1. Perspectiva interna: una “naturaleza unida”	111
a) La complementariedad cuerpo / alma	111
b) El nuevo protagonismo del ser humano	115
2. Perspectiva externa: una “naturaleza única”	116
a) El Hombre como “animal racional”	117
b) El Hombre como “animal en búsqueda de felicidad”	120
c) El Hombre como “animal político”	123
B. “Vida buena” e individuo	129
1. Aunque la perfección moral era difícilmente alcanzable por los Hombres (...)	129
a) La contemplación como ideal del filósofo	129
b) La contemplación como ideal inalcanzable por los humanos	133
2. (...) su dignidad era reconocida gracias a un nuevo fundamento: la virtud como término medio	135

a)	Es el bien humano el que importa	135
b)	Porque la vida en sí merece la pena ser vivida	139
c)	¿Cuándo el Hombre lleva a cabo una vida digna de ser vivida?	142
3.	Un precedente aristotélico a la definición del Hombre como “ser en proyecto”	153
C.	La dignidad del individuo en la Ciudad	159
1.	La dignidad del Hombre “magnánimo”	159
2.	La dignidad del Hombre en el marco de la Ciudad	162
a)	La preeminencia de la polis	164
b)	Los fines humanos como fin de la política	170
c)	Proteger su dignidad contra sí mismo	182
II.	<i>LA AUSENCIA DE PRECEDENTES A LA IGUAL DIGNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES</i>	193
A.	Una idea de “humanidad” ausente	195
B.	Una ciudadanía exclusiva y excluyente	196
1.	Desde un punto de vista externo	196
2.	Desde un punto de vista interno	198
a)	Una ciudadanía reservada a una minoría privilegiada	198
b)	Una ciudadanía imperfecta reservada al pueblo	200
C.	El esclavo y la negación de la dignidad humana	203
1.	La justificación de la esclavitud	204
a)	El esclavo no ejerce la razón	204
b)	El esclavo existe naturalmente	206
2.	La condición del esclavo: un ser libre y un ser humano	207
a)	El esclavo es libre	208
b)	El esclavo es un ser humano	212
	<i>CONCLUSIÓN</i>	217
	<i>SECCIÓN III: LA DIGNIDAD HUMANA EN CICERÓN</i>	225
I.	<i>LA DIGNIDAD DEL INDIVIDUO: LOGRAR Y SUPERAR LA EXCELENCIA HUMANA</i>	232
A.	La dignidad de la naturaleza humana	232
1.	La razón: fuente de la dignidad de la naturaleza humana	238
2.	La divinización del ser humano	242
3.	La filosofía como medicina de las almas	248
B.	Dignidad y decoro: conocer e “interpretar” libremente su personaje	253
1.	La dignidad como independencia individual	253
2.	Dignidad y voluntad individual	262
C.	Dignidad y fortaleza: la voluntad humana omnipotente	265
1.	La aflicción depende de mi voluntad	265
a)	Tener conciencia que los males no existen	265
b)	Tener conciencia de la fragilidad de la condición humana y superarla	268
2.	La felicidad depende de mi voluntad	274
a)	Porque la virtud es la única fuente de la felicidad	274
b)	La felicidad puede estar en la muerte y en los sufrimientos.	278
3.	“Actuar con dignidad” y “reconocer la dignidad”	283
D.	Dignidad y política: más allá de la gloria	287
1.	La dignidad como concesión de honores	287
2.	La dignidad como consecución de honores	291
3.	La dignidad como superación de honores	297
II.	<i>LA DIGNIDAD DEL OTRO: LOGRAR Y SUPERAR LA VULNERABILIDAD HUMANA</i>	303
A.	La justicia como virtud	303
B.	Evitar la violencia y reconocer una vulnerabilidad compartida	309
1.	En las relaciones entre el Estado y los ciudadanos	309
2.	En las relaciones entre terceros	319
3.	En las relaciones con el enemigo	322
4.	En relación con el acusado	326
5.	En relación con el extranjero	328
6.	En relación con el esclavo	330
7.	Justicia, sensibilidad humana y “sentimiento de humanidad”	333
C.	El deber de benevolencia y el reconocimiento de una misma humanidad	337
1.	La violencia inherente a los Hombres exige otro grado de justicia para respetar su humanidad	337
2.	La virtud de benevolencia	341
3.	La benevolencia como reconocimiento de la igual dignidad de los Hombres	351
	<i>CONCLUSIÓN</i>	361
	<i>SECCIÓN IV: LA DIGNIDAD HUMANA EN SÉNECA</i>	366
I.	<i>DIGNIDAD HUMANA E INTERIORIDAD: LA CONCIENCIA DE SU LIBERTAD</i>	373
A.	La libertad a través de la filosofía	373

1.	La "disciplina" de la filosofía medicina	373
a)	La filosofía debe enseñar a vivir	373
b)	La filosofía debe curar a los seres humanos	379
2.	El "órgano" a curar: el juicio humano	386
a)	La filosofía moral como "especialidad"	386
b)	La virtud como "intervención"	390
c)	La voluntad como primer impulso de la virtud	394
d)	La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud	398
3.	La "curación" esperada: la constancia y la tranquilidad del alma	401
a)	Conocer a Dios y ser su amigo	401
b)	Conocerse y ser amigo de sí mismo	406
B.	La libertad frente a los demás	409
1.	La sociedad humana es liberticida	410
a)	La maldad artificial del individuo	410
b)	La bondad natural del individuo	415
2.	La libertad <i>procede</i> de sí mismo	419
a)	La libertad reside en la seguridad de su individualidad	419
b)	La libertad se manifiesta en el ejercicio de su conciencia individual	423
c)	La libertad implica primero la confianza en sí mismo	426
C.	La libertad frente a la fortuna	430
1.	Los límites del poder de la Fortuna	431
a)	La aparente omnipotencia de la Fortuna (...)	431
b)	(...) no puede alcanzar la libertad moral	432
c)	La libertad en la "interioridad expansiva"	435
2.	La conciencia de su interioridad como remedio a los males	439
a)	"Interioridad inmune" vs. dolores	439
b)	"Interioridad cosmopolita" vs. exilio	442
3.	La libertad <i>depende</i> de sí mismo	449
a)	Persuadirse de la neutralidad de la Fortuna	449
b)	Prudencia y previsión	452
c)	La libertad en la sonrisa irónica	457
D.	La libertad frente a la muerte	459
1.	La muerte característica esencial de la condición humana	460
a)	La inexorabilidad de la muerte (...)	460
b)	(...) que los seres humanos no saben aprehender	461
2.	La muerte no es un mal	464
a)	La filosofía como "ciencia del morir"	464
b)	Los remedios para curarse de la angustia de la muerte	466
3.	El presente como bien: el espacio seguro de su libertad	468
a)	Sólo el presente tiene valor	468
b)	El valor de la vida depende sólo de su uso	471
4.	La posibilidad del suicidio como expresión y conciencia de su libertad	473
a)	Vivir pero no a cualquier precio.	473
b)	Ser libre a cualquier precio	476
c)	Meditar la muerte para vivir libre	478
II.	DIGNIDAD HUMANA Y ALTERIDAD: LA CONCIENCIA DE LA VULNERABILIDAD AJENA	482
A.	La dignidad humana como reacción	483
1.	Frente a la locura de la crueldad humana (...)	484
a)	La crueldad deriva de la ira	484
b)	(...) y de las malas costumbres	486
2.	(...) se erige el valor "sagrado" de todo ser humano	488
a)	La crueldad perjudica al cruel	488
b)	La crueldad menoscaba la dignidad humana	490
B.	La dignidad humana como aplicación	496
1.	Dignidad humana e identidad cosmopolita	497
2.	El "amor mutuo" base de la sociabilidad universal	500
3.	La solidaridad en práctica	503
C.	Dignidad humana y legitimidad de las penas	507
1.	La clemencia como predisposición mental esencial para rendir justicia	508
2.	La pena como remedio	513
3.	¿La consideración de la dignidad humana del delincuente?	515
D.	Igual dignidad y esclavitud	517
1.	La "igualdad de destino" de todos los seres humanos	517
a)	La unidad del género humano (...)	517
b)	(...) exige la aplicación de los "deberes humanos" a los esclavos	520
2.	La "igualdad moral" de todos los seres humanos	521
a)	La cualidad de agente moral no depende de la condición social (...)	521
b)	(...) los esclavos son entonces libres	523

3.	Los límites de la igualdad natural de los seres humanos	526
a)	La esclavitud no es un mal	526
b)	Apuntes sobre el reconocimiento jurídico la esclavitud	531
	CONCLUSIÓN	536
CAPÍTULO II: EL “CRECIMIENTO” DE LA DIGNIDAD HUMANA: EL DISCURSO DE LA DIGNITAS HOMINIS EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO		543
	SECCIÓN I: UN DISCURSO INCIPIENTE EN LA EDAD-MEDIA	557
I.	<i>UNA DIGNIDAD FRUSTRADA</i>	558
A.	Una dignidad heterónoma	558
B.	La miseria hominis	570
II.	<i>UNA DIGNIDAD LIBERADA</i>	576
A.	El ser humano como imago dei	576
B.	La libertad racional y moral	585
	CONCLUSIÓN	592
	SECCIÓN II: UN DISCURSO APASIONADO EN EL RENACIMIENTO	595
I.	<i>LAS “EVIDENCIAS” DE LA DIGNITAS HOMINIS</i>	597
A.	El Hombre como “Gran milagro”	597
1.	El motivo: criticar la miseria hominis	597
2.	El objetivo: celebrar la dignitas hominis	602
B.	Ser humano como Dios	606
1.	Imago Dei	607
2.	Homo Curiosus	611
3.	Homo Faber	614
4.	Homo Eloquens	618
II.	<i>LA ANTROPOLOGÍA DE LA DIGNITAS HOMINIS</i>	625
A.	El Hombre como “Microcosmos”	625
1.	Algunos precedentes	625
2.	La scala naturae	628
B.	La libertad de determinar su naturaleza	635
1.	Una libertad proteica (...)	636
2.	(...) conforme a la imitatio Dei	646
3.	Una libertad arrogante	655
III.	<i>LAS REIVINDICACIONES DE LA DIGNITAS HOMINIS</i>	661
A.	El libre albedrío	662
1.	Acabar con el eclesiasticismo	662
2.	La libertad infinita en G. Bruno	667
B.	La felicitas hominis	678
1.	Los males se vuelven bienes	678
2.	El placer de vivir	683
C.	La igual dignidad	698
1.	B. de Las Casas: no existe el “bárbaro”	698
2.	M. de Montaigne: el “bárbaro” es el “civilizado”	708
	CONCLUSIÓN	715
CAPÍTULO III: “LA RAMINIFICACIÓN” DE LA DIGNIDAD HUMANA EN EL SIGLO XVII		727
	SECCIÓN I: LA DIGNIDAD HUMANA EN DESCARTES	737
I.	<i>LA DIGNIDAD EN EL PENSAMIENTO</i>	738
A.	La certeza de existir	738
1.	La duda como premisa	739
2.	El <i>Cogito</i> como evidencia	743
B.	La certeza de ser humanos (y que sólo nosotros podemos serlo)	753
1.	El pensamiento como facultad exclusivamente humana	753
2.	La libertad como cualidad de la perfección humana	757
II.	<i>LA DIGNIDAD EN EL “CUERPO-MÁQUINA”</i>	760
A.	La dignidad del cuerpo humano	760
1.	El alma “no es el piloto de un navío”	760
2.	El cuerpo es una máquina admirable	764
B.	“¡La culpa es de Descartes!”	769
1.	“El Fantasma en la Máquina”	769
2.	“El Ángel con guante de hierro”	774
	CONCLUSIÓN	783
	SECCIÓN II: LA DIGNIDAD HUMANA EN PASCAL	786
I.	<i>LA MISERIA DEL HOMBRE O “EL MIEDO AL VÉRTIGO”</i>	787
A.	La miseria <i>divertida</i> de los Hombres	788
1.	Los Hombres huyen de la agonía (...)	788

2.	(...) y se refugian en las “diversiones”	792
B.	La miseria <i>abismal</i> de los Hombres	798
II.	LA DIGNIDAD DEL “FUNÁMBULO”	802
A.	La dignidad en la miseria	802
1.	Ser consciente de los límites del conocimiento humano	802
2.	Ser consciente de la miseria humana	803
3.	Pensar sin razón	808
	CONCLUSIÓN	815
	SECCIÓN III: LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO	818
I.	LA DIGNIDAD HUMANA EN EL “HUMANISMO RACIONALISTA” DE GROCIO	822
A.	La excelencia de la Naturaleza humana	822
1.	Sociabilidad y entendimiento: rasgos de la dignidad humana	822
2.	La secularización de la naturaleza humana	824
B.	La crítica de la barbarie	826
II.	LA DIGNIDAD HUMANA EN EL “HUMANISMO VOLUNTARISTA” DE PUFENDORF	829
A.	El Hombre construye su dignidad	830
1.	Entendimiento y voluntad: rasgos de la dignidad de la Naturaleza Humana	830
2.	La libertad humana: base de la dignidad moral del Hombre	832
B.	El reconocimiento de la igual dignidad	838
1.	Igual dignidad y respeto	838
2.	Igual dignidad y seguridad	843
III.	LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO “IRRITANTE” DE TOMÁSIO	847
A.	La libertad y la felicidad de los Hombres: objetivos del Derecho natural	848
B.	La perspectiva voluntarista de la dignidad humana	852
1.	La crítica de la arrogante dignidad de los Hombres	852
2.	Buscar su propia dignidad: ser libre por sí mismo	857
C.	La defensa de la igual dignidad humana	861
IV.	RASGOS DE LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO DE LA PRE-ILUSTRACIÓN	863
A.	La dignidad humana en J-J. Burlamaqui	863
1.	Libertad y felicidad: horizontes de la dignidad humana	864
2.	El respeto de la igual dignidad: “no perjudicar a nadie”	867
B.	La dignidad humana en C. Wolff	869
	CONCLUSIÓN	874

CAPÍTULO IV: EL “FLORECIMIENTO” DE LA DIGNIDAD HUMANA EN KANT 881

	SECCIÓN I: CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA	886
I.	CRÍTICAS BÁSICAS DE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA	886
A.	El fundamento de la moral no se encuentra en la trascendencia	886
B.	El fundamento de la moral depende del ser humano racional	895
1.	La nueva definición de la razón	895
2.	El nuevo protagonismo de la persona humana	904
II.	PROPUESTAS DE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA	911
A.	La voluntad buena como fundamento	911
1.	El “querer” de la voluntad buena (...)	911
2.	(...) guiado por el deber	917
B.	La universalidad de las máximas como expresión	923
	SECCIÓN II: UN RECONOMIENTO DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA	934
I.	EL FUNDAMENTO DE LA DIGNIDAD	934
A.	La razón como condición de la dignidad	935
B.	La autonomía como expresión de la dignidad	941
1.	La autonomía como fundamento de la dignidad de la persona	941
2.	Libertad negativa y libertad positiva	947
3.	Autonomía y virtud	953
II.	EL “REINO DE LA DIGNIDAD”	961
A.	El reino de la libertad	961
1.	La libertad: única condición para <i>ser miembro</i> del reino de los fines.	961
2.	La libertad: única condición para la <i>existencia</i> del reino de los fines.	964
B.	El reino de la igualdad	967
1.	¿Igualdad o nivelación?	967
2.	¿Igualdad ética o política?	973
C.	El reino del progreso	978
1.	Progreso y progresión	978
2.	Un ideal innato	983

III.	<i>EL VALOR DE LA DIGNIDAD</i>	987
A.	El valor interno de la dignidad	987
B.	El valor absoluto de la dignidad	995
SECCIÓN III: EL ALCANCE DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA		1001
I.	<i>EL RESPETO DE LA DIGNIDAD</i>	1001
A.	La naturaleza del respeto	1001
B.	El sujeto del respeto	1006
C.	El ejercicio del respeto	1011
II.	<i>LA ÉTICA DE LA DIGNIDAD</i>	1022
A.	Al nivel individual	1022
1.	En relación consigo mismo	1023
2.	En relación con los demás	1035
B.	Al nivel jurídico	1047
1.	En relación con el Derecho	1048
2.	En relación con la justicia penal	1059
3.	En relación con la hospitalidad	1065
C.	Al nivel estatal	1069
1.	Los Hombres son responsables del grado de libertad que disfrutan	1069
2.	El Estado debe respetar la dignidad de la persona fomentando la libertad de pensamiento.	1081
<i>CONCLUSIÓN</i>		1092
CONCLUSIONES GENERALES		1099
BIBLIOGRAFÍA		1115

INTRODUCCIÓN

A. N. Whitehead sostuvo de forma reiterada en su conocida obra *Adventures of Ideas*, que la historia de la civilización y en particular la de Europa, se puede resumir en la formación latente y progresiva del concepto de dignidad humana, tal como un “pálido fulgor anunciando la aurora de un nuevo orden de vida”². Por su parte, J. Patočka, definió la función de la “sobrecivilización moderada” como la creación de bienes de civilización capaces de ser universalmente humanos en su esencia. Indicó que a pesar de los abusos de esos valores, se pueden identificar a dos: el valor de la verdad científica y el valor de la libertad humana, ambas configurando: “el reconocimiento del hombre por el hombre como igual”³. Sin decirlo explícitamente, Patočka se refería la dignidad humana como valor central de la civilización occidental. Desde una perspectiva global, “la gran revolución de la modernidad es la afirmación del individuo como centro decisorio indiscutible de la organización colectiva”⁴. Por un lado, la idea de dignidad humana sería el reflejo de un progreso moral que consistiría en reconocer en la persona un valor inherente en torno del cual se estructurarían las organizaciones sociales y políticas. Por otro lado, se identificaría con un periodo histórico dado, la modernidad, y con una civilización particular, es decir, Occidente. En efecto, fue dentro y a partir de esta cultura donde y cuando la noción de dignidad humana se formuló filosófica y moralmente, para integrar en el siglo XX, los ordenes jurídicos nacionales e internacionales como fundamento de los derechos humanos.

² Vid. WHITEHEAD, A. N., *Adventures of Ideas*, consultado en la edición francesa, *Aventures d'idées*, trad. Breuvart, J-M et Parmentier, A., Les Editions du Cerf, París, 1993, [17], pp. 58-59. Los otros pasajes donde Whitehead defiende que la dignidad humana es una conquista propia de Europa y de su civilización son los siguientes: [15], op.cit., p. 57; [22], op.cit., p. 62; [47], op.cit., p. 83; [105], op.cit., p. 133; [106], op.cit., p. 136. (Los [] se refiere a la paginación de la edición original)

³ PATOČKA, J., “La surcivilisation et son conflit interne”, in *Liberté et Sacrifice*, trad. Abrams, E., Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, pp. 121-122. PATOČKA tuvo palabras muy similares a las de Whitehead: “cuando empieza a lucir a los ojos de la humanidad la promesa de una organización nueva que no conoce ni la jerarquía ni la explotación ni los abusos del hombre por el hombre, no sólo el nuevo mundo pero también Europa se estremece en su conjunto en la espera de una nueva época para la humanidad”, en “L'héritage européen”, *Essais hérétiques*, trad. Abrams, E., Verdier, París, 1981, p. 94. También Pafirmó implícitamente en otro texto que la libre asociación de hombres libres, la disciplina voluntaria de hombres ilustrados y dueños de sí mismos constituye una idea que penetró toda Europa y que constituye el fundamento mismo sobre la cual ella descansa. Vid., del mismo autor, “La culture tchèque en Europe”, *L'Idée d'Europe en Bohême*, trad. Abrams, E., Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 135.

⁴ BÉJAR, H., *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, Madrid, 1993, p. 158.

Según el profesor G. Peces-Barba, la dignidad humana es en efecto el “(...) fundamento de la ética pública de la modernidad, como un *prius* de los valores políticos y jurídicos y de los principios que derivan de esos valores”⁵, de modo que la razón de ser de los derechos fundamentales consistiría precisamente en la defensa y el desarrollo de esta noción⁶. Existe un consenso en definir la dignidad humana como el reconocimiento moral de un valor inherente y absoluto a la persona debido a su misma humanidad⁷. Ya en el siglo XIX, W. Von Humboldt consideró que la dignidad humana era el “valor interior” del Hombre; como valor moral pretendía convertirse en el “criterio universal” de las relaciones de los hombres, valor que derivaba de la presencia en cada uno del “sello de la humanidad”⁸. De manera general hoy, la reflexión jurídica se interesa por definir los contornos de esta noción⁹ y la bioética por ejemplo, constituye un campo particular que ha abierto nuevas perspectivas a este concepto¹⁰. Así, la universalización de la dignidad humana derivaría incluso de una exigencia de la

⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2003, p. 12.

⁶ ASÍS, R., (de), *Sobre el concepto y el fundamento de los Derechos: Una aproximación dualista*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 31-37. CAMPOY CERVERA, I., “Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación con la fundamentación de los derechos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo 21, BOE, Madrid, 2005, pp. 143-166. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Dignidad humana” en TAMAYO, J.J., (dir.), *10 palabras claves sobre Derechos Humanos*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2005, pp. 56-76. PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 181-184 y 317-32; RHODA E. & DONNELLY J., “Human Dignity and Human Rights” en *Universal Human Rights in the theory and practice*, Cornell University, Princeton, 2002, pp. 66 ss.

⁷ En este sentido vid., RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Ed. Porrúa, México, 2001, pp. 548-551 y BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, Ed. Labor et Fides, Genève, 2005, pp. 19-21.

⁸ HUMBOLDT, W., (von), *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi*, trad., Mannoni, O., Ed. Premières Pierres, Charenton, 2004, pp. 59 y 61.

⁹ Vid por ejemplo, ALEGRE MARTÍNEZ, M. A., *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento jurídico constitucional español*, Universidad de León, León, 1996. GIMENO-CABRERA, V., *Le traitement jurisprudentiel du principe de dignité de la personne humaine: Dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel français et du tribunal constitutionnel espagnol*, LGDJ, Paris, 2005. GIRARD, C., y HENNETTE-VAUCHEZ, S., *La dignité de la personne humaine : Recherche sur un processus de juridicisation*, PUF, Paris, 2005. GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005. HIERRO, L., *Estado de Derecho. Problemas actuales*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Fontamara, Colonia del Carmen, México, 2001, pp. 114-122. ROUSSEAU, D., *Les libertés individuelles et la dignité de la personne humaine*, LGDJ / Montchrestien, Paris, 1998.

¹⁰ Por ejemplo, ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998. DWORKIN, R., “¿Qué es lo sagrado?” en *El dominio de la vida una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, trad. Caraccionlo R., y Ferreres, V., Ariel, Barcelona, 1998, pp.93-135. FUKUYAMA, F., “La dignidad humana”, en *El fin del Hombre*, trad., SQN, Madrid, 2002, pp. 241-279. MARCUS HELMONS, S., (dir.), *Dignité humaine et hiérarchie des valeurs : les limites irréductibles*, Université Catholique de Louvain, Faculté de Droit. Centre des Droits de l'Homme, Academia, Louvain-la-Neuve, 1999.

racionalidad ética¹¹. Sin embargo, esta noción despertó también muchas cuestiones en relación con las posibles ambigüedades de su significado y de su practicidad¹² y la posible artificialidad de separar lo “humano” de lo “animal”¹³, como sus límites en cuanto las relaciones entre ciudadanía y nacionalidad¹⁴. La presente tesis no pretende entrar en estos campos de la investigación sino completarlos con una reflexión histórica relativa a la construcción filosófica de este concepto ya inaugurada por otros pensadores¹⁵. La consideraré exclusivamente en su cualidad de noción pre-jurídica, “anterior” a su integración al Derecho y al margen de las discusiones relativas a su alcance y sus límites. Con otras palabras, la presente investigación se acotará en una *cierta* perspectiva histórica de la dignidad humana que pretenderá revelar algunos elementos filosóficos y morales de su fundamentación. Si bien la dignidad humana es hoy considerada como el fundamento de los derechos humanos, su aparición en diversos órdenes jurídicos nacionales e internacionales no derivó de la nada. Es en

¹¹ HIERRO, L., “¿Qué derechos tenemos?”, en *Doxa*, nº 23, 2000, p. 354.

Disponible en: www.cervantesvirtual.com

[Consultado el 16.07.06 a las 12:00]

¹² De forma indicativa, BOBBIO, N., “Igualdad y dignidad de los Hombres”, *El tiempo de los derechos*, trad. De Asís Roig, R., Sistema, 1991, pp. 37-52. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, “Cuadernos Bartolomé de las Casas”, Madrid, 2001, pp. 17-28. FLEMMING, A., “Using a Man as a Jeans”, *Ethics*, nº1, vol. 100, oct. 1989, pp. 283-298. HOERSTER, N., “Acerca del significado del principio de la dignidad humana”, *En defensa del positivismo jurídico*, trad., Seña, J. M., Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 91-103. LARENZ, K., “El principio general del respeto recíproco”, en *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, trad., Díez-Picazo, L., Civitas, Madrid, 1985, pp.55-66. OTERO PARGA, M., “El valor dignidad”, *Dereito*, vol. 12, nº1, 2003, pp. 115-151. PAVIA, M. L., RIVET, T. (dir.), *La dignité de la personne humaine*, Economica, París, 1999. SENNETT, R., *El Respeto. Sobre la dignidad del Hombre en un mundo de desigualdad*, trad., Galmarini, M. A., Anagrama, Barcelona, 2003. SPAEMANN, R., “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Persona y Derecho*, núm. 19, 1988, pp 13- 33.

¹³ Vid particularmente las reflexiones de Peter Singer. Particularmente, *Desacralizar la vida humana*, García Trevijano, C., Catedra, “Teorema”, Madrid, 2003. En una misma perspectiva: TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona, 2005 y LE BRAS-CHOPARD, A., *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, trad., Cerdón, M., Taurus, 2002. También, DOMÉNECH PASCUAL, G., *Bienestar animal contra derechos fundamentales*, Ed. Atelier, Barcelona, 2004. Como contraste: LUFKIN KRANTZ, S., *Refuting Peter Singer's Ethical Theory. The importance of Human Dignity*, Ed. Praeger, Westport, Londres, 2002.

¹⁴ Vid., DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temás de Hoy, “Ensayo”, Madrid, 1994, pp. 41-58.

¹⁵ AA.VV., *Human dignity: Values and Justice*, Bednar, M., y McLean, G. F., (ed.), Washington, 1999. BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, ya citado; Vid., particularmente, BAKER, H., *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages & The Renaissance*, Harper Torchbooks, Nueva-York, 1961. GÓMEZ PIN, V., *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, Paidós, Barcelona, 1995 y *El Hombre, un animal singular*, Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005. MAGNARD, P., (ed.), *La dignité de l'homme*, Honoré Champion, “Confluences”, VI, París, 1995. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, ya citado. POISSON, J-F., *La dignité humaine*, Les Études Hospitalières, “essentiel” Bordeaux, 2004.

efecto el “núcleo radical del que surge toda la construcción filosófica de los derechos fundamentales”¹⁶ y esta misma “radicalidad”, tuvo una evolución histórica cuyo significado culminó en su perspectiva moderna¹⁷.

Pretendo así estudiarla desde una consideración “generosa” como el reconocimiento de un valor moral inherente al individuo. He escogido así un periodo histórico muy amplio, de la Antigüedad a la Ilustración. Me ha parecido en efecto la única manera posible para comprobar su “evolución histórica”. Pero dicha evolución no debe considerarse como el objetivo de la presente tesis. No analizaré las varias orientaciones de esta evolución. La dimensión histórica de la construcción de la dignidad humana, será el telón de fondo relativo a una investigación sobre las fundamentaciones filosóficas y morales de su significado. Además, he seleccionado algunas de esas fundamentaciones, dentro de una línea que abunda en la formación moral y filosófica del llamado “individualismo moderno”.

Según L. Dumont, “cuando hablamos del « individuo », designamos dos cosas a la vez: un objeto que está fuera de nosotros y un valor. La comparación nos obliga a distinguir analíticamente esos dos aspectos: por un lado, el sujeto empírico, que habla, piensa y quiere, es decir, la muestra individual de la especie humana, tal como la hallamos en todas las sociedades; por otro, el ser *moral* independiente, autónomo y, en consecuencia, esencialmente no social, portador de nuestros valores supremos y al que encontramos, en primer lugar, en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad. Desde este punto de vista, hay dos tipos de sociedades. Allí donde el individuo es el valor supremo hablaré de *individualismo*; en el caso opuesto, en que el valor reside en la sociedad como un todo, hablaré de *holismo*”¹⁸. Como subraya muy bien S. Vibert el individualismo corresponde a una “institución social”, que tiene la forma de un valor. Con otras palabras, las sociedades eran las individualistas y no tanto los individuos¹⁹. L. Dumont, sin hablar de dignidad humana, la contemplaba implícitamente como el

¹⁶ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994, p. 22.

¹⁷ PECES-BARBA, G y otros: *Derecho positivo de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1987, p. 11.

¹⁸ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*” en *Ensayos sobre el individualismo*, trad., Tusón Calatayud, R., Alianza, Madrid, 1987, p. 37.

¹⁹ VIBERT, S., *Louis Dumont. Holisme et Modernité*, Michalon, “Le Bien Commun”, París, 2004, p. 26.

valor fundamental sobre el cual descansó la noción moderna del individualismo. También S. Lukes la consideró como un “axioma moral” que reconocía un valor supremo e intrínseco al individuo²⁰. Dumont hizo una pregunta que podría también aplicarse a la construcción histórica de la dignidad humana: “El problema de los orígenes del individualismo consiste *grosso modo* en saber cómo, a partir del tipo general de las sociedades holistas, pudo desarrollarse un nuevo tipo que contradecía esencialmente la concepción común. ¿Cómo fue posible esa transición? ¿Cómo podemos concebir una transición entre esos dos universos antitéticos, estas dos ideologías irreconciliables?”²¹. Con otras palabras, Dumont preguntó cómo el *individualismo* pudo surgir del *holismo*. El antropólogo francés pensaba haber encontrado la solución a esta aparente incompatibilidad detectando al hilo de la Historia, “una lenta transformación”, una “larga cadena de deslizamientos”²² de una especie de individualismo a otra. El punto de llegada sería el individuo moderno que se concibe como un sujeto que “se basta a sí mismo” y que vive en el mundo social. En este sentido, Dumont nos define como “individuos-en-el-mundo”, es decir como individuos mundanos y autónomos²³. Ahora bien, esta especie de individualismo tuvo que aparecer primero en unas sociedades tradicionales y holistas. Derivó de una primera (y opuesta) especie de individualismo que era el “individuo-fuera-del-mundo”. Aquellos que encarnaron este tipo fueron, por ejemplo, el “Renunciante” de la India, el sabio presocrático y, el cristiano, que Dumont llamó el “individuo-en-relación-con-Dios”²⁴. Esos ejemplos tenían dos puntos en común: la “*distanciación* respecto al mundo social” y la “*relativización* de la vida en el mundo”, en modo que este tipo de individualismo era una “especie de suplemento” en relación con la sociedad holista del cual emergía²⁵. Esos dos rasgos hubieran permitido el “desarrollo espiritual individual”, lo que generó un ideal de auto suficiencia y de autonomía

²⁰ LUKES, S., *El individualismo*, trad., Álvarez, J. L., Península, Barcelona, 1975, p. 67.

²¹ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 37.

²² DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., pp. 36 y 63.

²³ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., pp. 37-38.

²⁴ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 42. En un sentido parecido: LÓPEZ SASTRE, G., “Individuo y sociedad en el pensamiento griego y en el pensamiento chino. Un enfoque comparativo”, FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Colección Filosofías, Valencia, 2003, pp. 23-25.

²⁵ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 38.

precisamente recuperado por el individualismo moderno y sobre el cual se fundó la dignidad humana. En efecto, el “individuo como valor”, es decir poseyendo una dignidad humana, se construyó a partir del “individuo-fuera-del-mundo” que se situaba en el “exterior de la organización política y social dada”: “estaba por fuera y por encima de ella”²⁶. La conciliación y la transformación del “individuo-fuera-del-mundo” en el “individuo-en-el-mundo” se realizaron paulatinamente a través de un proceso de “adaptación al mundo” del primer tipo de individualismo. L. Dumont destacó particularmente la relevancia de la Ley Natural de los estoicos (recuperada luego por la Iglesia) como un “instrumento racional para la adaptación a la ética mundana de los valores extramundanos”²⁷.

Este análisis de Dumont me parece muy interesante para presentar el esquema y las problemáticas que van a surgir en relación con la presente investigación sobre la dignidad humana. Por un lado, el periodo histórico que he escogido indica que el titular de esta dignidad no será todavía el individuo moderno, sino éste individuo que empieza a adaptar su situación “fuera-del-mundo” a su situación “en-el-mundo”. Se trata de un individuo moderno “en gestación”, “en tránsito” cuya individualidad moral dependerá todavía de unos marcos éticos holistas. Por tanto, el concepto de dignidad humana que trataré a continuación debe entenderse exclusivamente como una premisa a su aceptación moderna. Ahora bien, ¿cómo defender la relación entre ambos conceptos e incluso la derivación del significado moderno de su consideración pre-moderna? ¿No hay una contradicción en sostener que el reconocimiento de la dignidad de la persona deriva de una definición de la dignidad humana que no contemplaba todavía la idea moderna de persona? Dicha contradicción no existe si se amplía la noción de dignidad humana o mejor dicho, si se esclarecen sus dos acepciones inherentes.

Cuando hablamos de dignidad humana, nos referimos efectivamente a la “dignidad de la persona”, es decir al individuo autónomo y titular de derechos. Esta dimensión contempla estrechamente el concepto de “igual dignidad”, que reconoce una igualdad absoluta entre los individuos. Esta igual dignidad prohíbe en primer lugar, conductas discriminatorias basadas en razones culturales y

²⁶ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 63.

²⁷ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 64.

naturales por ejemplo; es el reducto y el valor último que define por igual a todos los seres humanos, “exigible en sus condiciones reales de existencia”²⁸. En segundo lugar, requiere una actitud moral de respeto entre las personas. El fundamento de la “dignidad de la persona” está tradicionalmente vinculado con la pertenencia de todas esas personas a la misma familia humana. Dicha pertenencia conlleva una doble aceptación: por un lado, se inscribe dentro de un cosmopolitismo que hace prevalecer, a través de una “conciencia de humanidad” una identidad humana sobre las identidades nacionales²⁹ y, por otro, hace surgir nuestra común identidad de unos rasgos humanos compartidos por todos. Esta construcción inherente a la dignidad de la persona humana, permite a fin de cuentas, sostener una misma identidad humana de la cual se derivaría la igual dignidad de todos³⁰. Ahora bien, aquí mismo interviene la segunda aceptación de la dignidad humana, que defino como la “dignidad de la naturaleza humana”. Aquella implica el reconocimiento de unos rasgos propios a los Hombres que les identificarían como humanos; serían no sólo la marca de su identidad humana sino también el fundamento de su valor absoluto e inherente. Esta “dignidad de la naturaleza humana” precedería por tanto “la dignidad de la persona humana”, en la medida que nutriría el componente “humano” de la segunda³¹. Al mismo tiempo, existe una tensión entre ambas dimensiones ya que la autonomía inherente que se otorga al individuo moderno puede chocar con una definición estricta y moral de la naturaleza humana. Como señala Taylor existiría hoy un consenso moral, (religioso y laico) que reconoce “algún fundamento en la naturaleza humana o en la situación humana que hace de los seres humanos objetos dignos de respeto” pero no se aceptaría ninguna definición estricta y particular de esta naturaleza humana³².

²⁸ DÍAZ E., *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 10.

²⁹ Vid., FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op.cit., pp. 108 ss. VALLESPÍN, F., “Intervención humanitaria: ¿moral o política?”, en *Revista de Occidente*, nº 236-237, Enero 2001, p. 50.

³⁰ Vid., FERRY, L. & VINCENT, J. D., *¿Qué es el Hombre?*, trad., Cifuentes, I., Cordón, M., Taurus, Madrid, 2001, pp.117-118.

³¹ Al respecto, vid., FAERNA, A. M., “De la naturaleza humana a la naturalización del Hombre”, en FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, op.cit., pp. 113-139.

³² TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad., Lizón, A., Paidós, Barcelona, 1996, p. 24. Vid., también los tres sentidos de la dignidad: ontológico, ético y teológico en TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?* op.cit., pp. 84-95.

En efecto, conviene insistir en otro punto esencial: como fundamento ético y jurídico de los derechos fundamentales, la dignidad humana implica un reconocimiento de una autonomía inherente al sujeto humano que está garantizada al margen y más allá de toda consideración ética de tipo holista. Es la persona como tal y su valor inherente que se encuentran a la base de los órdenes jurídicos y sociales del Occidente moderno. Aquello derivaría de una ruptura general provocada por la modernidad y que consistiría en que la ontología fuese ahora precedida por la axiología³³. El problema de una investigación que pretende analizar dentro de un amplio periodo histórico el concepto de dignidad humana, es que ésta se encontrará necesariamente en una situación a veces borrosa, “à cheval”, entre la ontología y la axiología. Pero es esta misma borrosidad la que pretendo esclarecer dentro del ámbito de la filosofía. Más precisamente, pretendo ver el “pálido fulgor” de la aceptación moderna de la dignidad humana, que hacer derivar el valor del ser humano de su misma autonomía, es decir desvinculada de una idea ética de naturaleza humana³⁴. Pero, y aquí se encuentra la “paradoja” de la dignidad humana, su aceptación moderna surgió del referente e ideal ético de la “dignidad de la naturaleza humana”. Para que la autonomía fuese considerada como el valor principal sobre el cual se fundó la dignidad de la persona, dicho valor (la autonomía) tuvo que pasar previamente por su inclusión dentro la “dignidad de la naturaleza humana”. Más precisamente, estaba presente dentro de unos marcos éticos holistas que sí reconocían un valor al ser humano en base a su libertad y a otros rasgos de su naturaleza.

Para recapitular, considero que la aceptación moderna de la dignidad humana se entiende como la dignidad de la persona y que ésta, a su vez, se ramifica en dos dimensiones complementarias, que se pueden resumir a la expresión y al fundamento de la dignidad humana. En primer lugar, su expresión sería doble: por un lado, el reconocimiento de un valor inherente y absoluto a cada persona considerada como individuo autónomo y, por otro, el reconocimiento de una igual dignidad entre esos individuos. Esta expresión de la dignidad humana se

³³ VALADIER, P., *L'anarchie des valeurs : Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, París, 1997, p. 49. En un mismo sentido, BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, op.cit., pp. 108-116. Vid también, PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 545-560.

³⁴ Al respecto vid., HAYEK, F.A., *Los fundamentos de la libertad*, trad. Torrente, J. V., Unión Editorial, “clásicos de la libertad”, Madrid, 1998, pp. 122-123.

plasma y se garantiza hoy a través de los derechos fundamentales. En segundo lugar, el fundamento de la dignidad humana derivaría de la pertenencia de todos a la familia humana (lo que impulsaría también la universalización de los derechos fundamentales), pertenencia que a su vez, derivaría de una común identidad humana. Identifico esta segunda dimensión, como la “dignidad de la naturaleza humana”. No existe una separación clara entre esta dimensión y la primera: la dignidad de la persona parece derivar en sus fundamentaciones filosóficas de la dignidad de la naturaleza humana. Mi planteamiento es que esta segunda dimensión apareció históricamente antes que la dignidad de la persona. Apareció incluso en épocas y sociedades que no hacían de la persona humana el valor central de su organización. Se trata aquí de una paradoja que trataré de explicar en esta investigación. Reconozco sin embargo, que dicha paradoja parece matizarse por las premisas de mis reflexiones. En efecto, al considerar que la dignidad de la persona deriva de la dignidad de la naturaleza humana, y que ésta se formuló históricamente antes que la primera, digo implícitamente que la dignidad de la persona estaba ya presente en los gérmenes de la primera. Habría aquí una falacia que consistiría en introducir las consecuencias del fenómeno en sus propias causas. Soy consciente de este límite, pero creo que es inherente a cualquier investigación que tiene como base el material histórico. Además, existe una ruptura entre “ambas dignidades”: la noción de dignidad de la persona tiene casi una “vida propia y moderna” independiente de la dignidad de la naturaleza humana que consiste precisamente en su plasmación y desarrollo jurídicos y especialmente a través de derechos humanos.

A su vez, matizaré la auto-crítica que acabo de hacer respecto a esta aparente falacia. En efecto, al referirme antes a Dumont, indiqué que el “individuo como valor” pudo aparecer en sociedades holistas a través de varias figuras y corrientes morales que lo sustrajeron de unos marcos holistas. Esta “*distanciación*” se realizó recurriendo al estímulo de unas facultades propias, y punto central para mi investigación, *inherentes a la naturaleza humana*. Citaré nuevamente a Dumont porque su argumentación ayuda a fundamentar la perspectiva de mi investigación: “la emergencia, la creación *ex nihilo*, del individuo como valor” puede explicarse en del “individualismo filosófico” : “la actividad filosófica, el ejercicio continuo de búsqueda racional realizado por generaciones de pensadores, deber haber nutrido por sí mismo el individualismo puesto que la razón, si bien universal en principio actúa en la práctica a través de

la persona particular que la ejerce y se sitúa en primer plano ante las demás cosas, al menos de manera implícita”³⁵. Este texto viene a decir que la noción de dignidad de la persona (o del “individuo con valor”) derivó del estímulo y del impulso de ciertas facultades naturales y antropológicas, entre las cuales destacaría la razón. Ahora bien, este “despertar” de esas facultades en el individuo sería una consecuencia de su misma naturaleza humana, es decir, del conjunto de rasgos que constituyen su identidad humana. El individuo humano se definiría primero como el “portador” de la naturaleza humana. Además se legitimó históricamente el impulso de la razón y de otras características humanas, a través de varias argumentaciones filosóficas que las consideraban como unas manifestaciones de la dignidad de la naturaleza humana. Con otras palabras, el “individuo con valor” derivó de una “naturaleza humana con valor”. En este sentido, P. Ladrière insiste en que la noción misma de persona derivó de la “individualidad específicamente humana” y que su dignidad se dedujo del reconocimiento de una naturaleza humana autónoma y racional³⁶. Esta “valoración” de la naturaleza humana pasó por una exaltación de los rasgos antropológicos y naturales del individuo humano. Por esta misma razón, difícilmente se puede mantener una visión rígida de la historia. Es cierto que no se puede modernizar sociedades y pensamientos que indudablemente se inscribían en un marco holista. Pero a la vez, no se debe mantener un hermetismo celebrando nuestra modernidad del sujeto humano y digno en oposición al resto de la historia anterior. La idea de subjetividad es inherente a la misma reflexión humana y pretender descartarla sería artificial. En este sentido por ejemplo, M. Foucault tuvo que matizar al final de su vida, su estructuralismo al realizar una serie de conferencias al *Collège de France* sobre la “Hermenéutica del sujeto”³⁷.

En consecuencia, la presente investigación se dedicará a estudiar esta “dignidad de la naturaleza humana” como premisa de la dignidad de la persona apuntando los elementos que anunciarán su “pálido fulgor”, en un proceso que he llamado la “individualización de la dignidad humana”. En consecuencia, pocas veces podré utilizar el concepto de dignidad de la persona. Se trata de una noción

³⁵ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 40.

³⁶ LADRIÈRE, P., “La notion de personne, héritière d’une longue tradition”, en NOVAES, S., (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991, pp. 30 y 35.

³⁷ FOUCAULT, M., *L’Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, Gallimard, Seuil, “Hautes Études”, París, 2001. [Existe una versión en castellano, *La hermenéutica del sujeto*, publicada en Akal, 2005].

que exceda el campo histórico que dicha tesis pretende abarcar campo que sin embargo anunciará dicha noción a partir del “*Tránsito a la modernidad*”³⁸. Utilizaré mejor la fórmula “dignidad de la naturaleza humana” para marcar esta diferencia. Para no repetirme usaré también como sinónimas expresiones tales como la “dignidad del Hombre”, la “dignidad del ser humano” e incluso y de forma general la “dignidad humana”.

No pretendo demostrar que hubo desde los inicios de la historia de la humanidad unas primeras formulaciones filosóficas de la dignidad humana que de forma lineal y continua se hubieran paulatinamente transformado hacia la dignidad de la persona. Aquello implicaría una visión teleológica de la historia que no cabría en una investigación que pretende tener un posible rigor científico. La historia general de esta noción implica muchos factores y actores; fue una historia de luchas, de conflictos y de discontinuidades permanentes, que en cierta medida podrían seguir, en muchos aspectos la historia de los derechos fundamentales. En consecuencia, elegir sólo el campo filosófico es ya restringir en sí muchas dimensiones históricas e ideológicas de la dignidad humana. Sin embargo este mismo campo presenta un interés muy particular. Vimos que L. Dumont consideró que el “individualismo filosófico” estaba en la base del “individuo como valor”: el filósofo sería una figura histórica que empezó a tener conciencia de su dignidad, excluyéndose del mundo en la activación de las capacidades racionales y morales de la naturaleza humana. Hay que ampliar esta idea de Dumont y considerar no sólo al “personaje” del filósofo como impulsor de la dignidad humana, sino el propio *corpus* de la filosofía. Antes de ser hoy una noción jurídico-política, la dignidad humana fue antes (y sigue siendo) una noción filosófica. El nexo que une ambas dimensiones es, a mi juicio, el componente ético y moral inherente a esta noción, que se plasmó particularmente en el pensamiento filosófico. Existe detrás de la dignidad humana una profunda reflexión filosófica y ética que condujo a reconocer un valor inherente a la persona que se constituyó como guía e ideal³⁹. Aquello permitiría además

³⁸ Vid., PECES-BARBA, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Ed. Mezquita, Madrid, 1982.

³⁹ BAECHLER, J., “Individualité, personnalité et identité”, CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006, p. 89 Vid., también MARIAS, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1997. No defino precisamente la noción de persona (distintita de la de

entender quizás la vaguedad que se atribuye a su significado y contrastar una literatura que caricaturiza la dignidad humana en su exclusivo fundamento religioso⁴⁰.

Es cierto que la filosofía fue en muchos aspectos una actividad que consistió en describir y legitimar la función misma del filósofo “dentro” de las sucesivas comunidades humanas. Pero consistió también en una comunicación de conceptos cuyo punto de arranque era la aprehensión y la definición del sujeto humano. Además, para poder “sobrevivir” y “legitimarse”, la filosofía (mejor dicho las varias corrientes filosóficas) tuvo que comunicarse con los “no iniciados”, comunicación que se basó esencialmente en un despertar del sentido crítico del individuo humano. La base de filosofía consiste en un análisis crítico de la naturaleza y de la condición humanas. La primera se refiere a los rasgos y a las cualidades “antropológicas” del ser humano y la segunda, a la situación del Hombre *dentro* de su existencia. Respecto a la naturaleza humana, la filosofía tratará de estimular varias características, entre las cuales la razón para que el Hombre pueda precisamente tener conciencia de su condición, y trascender sus límites. Soy consciente de la abstracción y del posible esquematismo que estoy ahora realizando de la filosofía. No pretendo en nada describir en algunas líneas la historia y los objetivos perseguidos por las varias corrientes filosóficas, sino señalar algunos parámetros inherentes al pensamiento filosófico que sirvieron también de telón de fondo a una posible construcción de la dignidad humana en este campo de investigación. Fue en efecto a partir de esta relación entre la naturaleza humana y la condición del individuo cuando la filosofía contempló un valor inherente al ser humano. Reconoció además este valor, comunicándose permanentemente con situaciones políticas y sociales propias de cada época.

individuo), en la medida que esta temática aparecerá en el cuerpo de la investigación. Vid también SÈVE, L., *Qu'est-ce que la personne humaine?*, La Dispute, París, 2006, p. 39.

⁴⁰ La literatura anglosajona es muy abundante y en esta perspectiva citaré como ejemplos a KENDALL SOULEN, R. & WOODHEAD, L., *God and Human Dignity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2006; MUZZAFAR, C., *Rights, Religion and Reform: Enhancing Human Dignity through Spiritual and Moral Transformation*, Routledge Curzon, Nueva York, 2002 y DUFFY, R. A., y GAMBATESE, A., (ed.), *Made in God's Image: The Catholic Vision of Human Dignity*, Paulist Press, New Jersey, 1999. En lengua castellana, remito por ejemplo a GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986 (vid., las pp. 26 y 30-48) y DESIMONI, L. M., *El derecho a la dignidad humana*, Deplama, Buenos Aires, 1999 (vid., el Cap. IV “La Iglesia Católica como fuente del derecho a la Dignidad Humana, pp. 99 ss.).

Pretender analizar en la historia la construcción y la fundamentación de la dignidad humana tiene como primera dificultad demostrar la “viabilidad” de esta noción dentro de los parámetros inherentes a este campo. La segunda dificultad consiste en relevar si dicha “viabilidad” limitada a este ámbito, puede ayudarnos a aprehender con más claridad los supuestos (filosóficos y éticos) sobre los cuales se fundamenta la dignidad humana, como fundamento actual de los derechos humanos. Se trata así de una experimentación que, después haber seleccionado el campo de investigación (la filosofía) debe también seleccionar los materiales que nos permitirán llevar a cabo esta indagación. Aquellos materiales serán las obras seleccionadas de algunos filósofos. Concretamente sacaré sucesivamente una muestra de la reflexión general de un filósofo, la colocaré en una “plaqueta”, que luego observaré a través del microscopio de la dignidad humana. Trataré de revelar las razones y los modos que llevaron a un filósofo contemplar un valor inherente al ser humano. Haré esta operación de forma sucesiva, comparando las diferentes “plaquetas filosóficas” para revelar sus similitudes y sus diferencias. Ha alertado antes de que no se puede considerar una lenta y armónica aparición de la dignidad humana a lo largo de la Historia humana. Si tal fuese el caso, sería una tarea difícilmente realizable dentro de los requisitos de la presente investigación. Mi objetivo es mucho más modesto y consiste en comprobar dentro de un ámbito limitado, algunas características que permiten aprehender los fundamentos filosóficos de la dignidad humana. Ahora bien, la idea misma de “fundamentos”, implica una cierta unidad o al menos, ciertas relaciones complementarias entre los elementos que constituyeron esos fundamentos. Por esta razón, dicha investigación pretende establecer un dialogo entre los varios filósofos estudiados. También, este mismo intento explica la estructura cronológica de del trabajo presentado. Esta estructura no pretende revelar una lucha continua por la dignidad humana, sino facilitar la comprensión de esta mutua influencia entre los autores estudiados. Es cierto sin embargo, que esta misma estructura cronológica revela también un progreso en la conceptualización de la dignidad humana. Entiendo por progreso, esta aparición de la “individuo” dentro de los argumentos de la dignidad de la naturaleza humana. Entiendo también, el reconocimiento de un valor inherente al ser humano en base a su autonomía. Igualmente pretendo demostrar que dentro de este proceso de “individualización de la dignidad humana” se realizó un incipiente reconocimiento de la igual dignidad de los individuos. En consecuencia la idea misma de “construcción” implica esta idea de progreso, pero

dicho progreso se limita a la esfera especulativa y filosófica. También, he restringido este progreso a ciertos autores, lo que implica que dicha investigación es también una *reconstrucción*. Este progreso idealizador, no fue lineal sino que sufrió también muchos ataques. Trataré en este sentido realizar otro tipo de diálogo entre los filósofos y la situación socio-política en la cual se encontraban. Mostraré que algunos supieron adelantar la idea de dignidad humana para criticar situaciones empíricas que vulneraban este valor cuando otros filósofos no supieron usar este valor como argumento para defender el valor del individuo. Se trata de lo que llamo la “carga crítica” de la dignidad humana que deriva de su fundamento moderno - al hacer del individuo el centro de la comunidad humana - y que es hoy particularmente alimentado por la garantía de los derechos fundamentales. Por fin, la mayor dificultad con la que me encontré fue la densidad de material estudiado dentro de un periodo histórico tan largo. La amplitud de esta investigación se explica así de dos modos; en primer lugar por el objetivo de destacar la *construcción* histórica del valor de la dignidad humana y en otro lugar, el interés por entender su *fundamentación* dentro del pensamiento de varios pensadores.

La estructura de la presente investigación revela esta idea de progreso ético en la construcción de la dignidad humana a través de sucesivas aportaciones filosóficas. El objetivo es resaltar la contribución esencial (pero no exclusiva) de la filosofía a este concepto e insistir en que dicha contribución se fundamentó en un diálogo entre varios filósofos o, más ampliamente, entre varias corrientes filosóficas. Hablar de una construcción filosófica de la dignidad humana es hablar como he antes señalado, de una *reconstrucción* de este concepto. En efecto, se introduce un punto de vista subjetivo y artificial, que sí bien se nutre de elementos “reales” deducidos del ámbito estudiado (la filosofía), los descontextualiza y podría generar contrasentidos. Para evitar este error, he querido estudiar el concepto de dignidad humana dentro del pensamiento de algunos autores para entender el sentido, el alcance y los límites que cada uno le reconocía, es decir su fundamentación. Por otra parte, esta reconstrucción tiene un objetivo esencial: demostrar que el fundamento filosófico de la dignidad humana posee, sino una cierta unidad, una posible coherencia entre sus premisas éticas y filosóficas.

Invito así al lector a entrar en un vivero-laboratorio, para tratar hacer crecer la planta de la dignidad humana. Esta idea de “crecimiento vegetal” de la

dignidad humana tiene como objetivo buscar los planteamientos filosóficos adecuados que permitieron estimular su desarrollo. No olvidemos que al entrar en nuestro laboratorio estamos en un contexto hermético donde otras condiciones que hubieran permitido el desarrollo de su significado moderno de no se encuentran reunidas. Lo que se pretende realizar es solamente una aproximación a esta noción, aproximación que trata de resaltar en el campo filosófico algunas de sus características. Los cuatro capítulos que estructuran mi investigación revelan cuatro fases de la maduración de la planta de la dignidad humana.

En un primer momento, identificaré algunas “semillas” de donde podrían surgir las primeras intuiciones de la idea de dignidad humana. Estas “semillas” serán constituidas por la filosofía antigua tanto de Atenas como de Roma. Este capítulo será dividido en cuatro secciones, cada una dedicada a un filósofo particular: Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. Se trata del capítulo más largo de la tesis cuya amplitud se justifica por la relevancia de obtener las premisas filosóficas pertinentes en modo que sin aquellas la dignidad humana hubiera crecido en un terreno árido. Se trata de recopilar una noción de dignidad humana “dispersa”⁴¹ en esas semillas y que nació de aquellas. Por esta razón la estructura de esas cuatro secciones serán muy parecidas. Con otras palabras, las reflexiones de esos cuatro filósofos, sin abarcar nunca el concepto de dignidad de la persona humana, sí empezaron a identificar el concepto de persona, la noción de humanidad e incluso a veces, la idea de igualdad entre los Hombres. No eran semillas inertes sino que ya empezaban a producir algunos brotes. Por otro lado, me esforzaré a mostrar los límites de sus pensamientos respecto a nuestra aceptación moderna de la dignidad humana. Luego, intentaremos ver cómo estimular más esas semillas y trataremos de experimentar el “crecimiento” de la planta de la dignidad humana.

En un segundo capítulo, estudiaré la noción de dignidad humana en la Edad-Media y en el Renacimiento, cada periodo constituyendo una sección particular. En esta fase del experimento se confirmará una propiedad inherente a la planta de la dignidad humana que, aunque podía intuirse de sus semillas, apareció con más claridad en esta fase del experimento. El “crecimiento” de la dignidad humana será en parte provocado por una reacción adversa a factores que intentaban aplastarla y el Humanismo constituirá la savia que impulsara el

⁴¹ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, op.cit., p. 63.

crecimiento de la dignidad humana. Lo encontraremos en la Edad Media pero llegará a su cumbre en el Renacimiento. Así este “líquido fortificador” de la dignidad humana, procederá del estímulo de las mismas “semillas” antiguas. El Humanismo expresará al máximo las propiedades de aquellas semillas, las modificará también y añadirá sus propias aportaciones. La sección relativa a la Edad-Media será menos desarrollada porque, aunque anunció la “savia humanista” fue también el terreno de factores que pretendían cortar la planta de la dignidad humana. Analizaré esos factores, pero este segundo capítulo se dedicará más a lo que he llamado el “discurso renacentista de la *dignitas hominis*”. No analizaré la dignidad humana en el pensamiento de uno o varios filósofos sino de forma transversal, identificando los numerosísimos aspectos que los humanistas señalaron para celebrarla. Hubo en este momento histórico una efervescencia para exaltar el valor del individuo que pasó por la celebración de la dignidad de la naturaleza humana. Mas precisamente, lo que la antropología humanista legará como herencia a la modernidad será la concepción del hombre como responsable de su propio destino. Con otras palabras, la planta de la dignidad empezará a crecer por sí misma⁴². Para reflejar esta dinámica, he pretendido analizar los componentes que el Humanismo introdujo en la savia que estimuló este crecimiento de la dignidad humana.

En una tercera etapa de mi experimento, contemplaré las “ramificaciones” de la dignidad humana. Se trató de un fenómeno que tuvo lugar en el siglo XVII, cuando la planta de la dignidad humana pareció orientar su crecimiento en varias direcciones. Más precisamente, un mismo tallo pareció andar a tientas entre nuevos ámbitos de concreción. En una primera sección relativa a Descartes, la dignidad humana se ramificará en el ámbito del pensamiento racionalista, despertando una nueva conciencia del Hombre respecto a su naturaleza humana. Con las palabras de N. Elias, Descartes relejó el tránsito hacia un “nuevo estado de conciencia de sí mismo”. El ser humano se consideró tanto como observador autónomo de la realidad como parte de esta realidad que observaba⁴³. Esta nueva conciencia tendrá importantes consecuencias sobre la dignidad humana. En una segunda sección relativa a Pascal, la dignidad humana se ramificará hacia las

⁴² SANFÉLIX VIDARTE, V., “Apología a la idiotez (Elogio a Descartes)”, en FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, op.cit., p. 46.

⁴³ ELIAS, N., “Conscience de soi et image du monde”, en *La société des individus*, trad., Étoré, J., Fayard, “Agora”, París, 1991, pp. 149 y 150.

alturas de un pensamiento religioso que despertará también una nueva conciencia del Hombre respecto a los límites y las potencialidades de su condición humana. Por fin, en una tercera sección relativa al “humanismo jurídico”, la dignidad humana se ramificará en el ámbito de la reflexión jurídico-política. Todas esas ramificaciones no implicaran un retroceso del crecimiento de la dignidad humano sino que contribuirán en muchos aspectos a la individualización de la dignidad humana, que se plasmará particularmente en la última etapa de mi investigación.

En efecto, en el cuarto y último capítulo, describiré el “florecimiento” de dignidad humana en el pensamiento de Kant. En efecto, este filósofo de la Ilustración contempló a la persona humana como el titular de una dignidad que le era propia por razón de su autonomía inherente. Además, empezó a elevar el grado de la igual dignidad humana definiendo el “respeto” como norma de conducta exigida por el valor absoluto de cada ser humano. La filosofía kantiana representará así la imagen de un yo unificado que rendirá culto a la autonomía moral⁴⁴. Se trató de un “florecimiento” importante de la dignidad humana que aceleró su proceso de individualización. En efecto, aunque sigo manteniéndose dentro de los límites de una moral, Kant profundizó una “recusación de la naturaleza humana”⁴⁵ como fundamento moral de su dignidad, para sustituirle por el principio supremo de la autonomía individual.

La experiencia de la construcción de la dignidad humana se fundamentó en la selección de ciertos filósofos, que inevitablemente discriminó a otros y a otras corrientes de pensamiento. Sin embargo, espero que dicha discriminación no afecte la viabilidad de la construcción de la dignidad humana al hilo de la presente investigación. De forma general, tratándose de un experimento, dicho intento implica llevar consigo unos márgenes de error que, en la medida de lo posible, no deberían perjudicar la coherencia de sus desarrollos dentro del marco de la honestidad intelectual y científica.

⁴⁴ BÉJAR, H., *La cultura del yo*, op.cit., p. 173.

⁴⁵ LE GROS, *L'Idée d'humanité*, Grasset, Paris, 1990, pp.7-9.

CAPÍTULO I: LAS “SEMILLAS” DE LA DIGNIDAD HUMANA EN EL MUNDO CLÁSICO

“Cuando en la situación presente la filosofía determina la idea de Hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, sigue discurrendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega (...)”⁴⁶. Con esas palabras, M. Heidegger justificaba un estudio sobre Aristóteles que le permitió optar a una vacante de profesor titular en la Universidad de Marburgo. Seguiré la intuición del profesor alemán en relación con la herencia griega de la filosofía moderna, aplicándola al terreno de la dignidad humana. Por un lado, la reflexión moderna ha podido trazar sus propios derroteros, “paralelos” a los trazados por la filosofía griega. Sin embargo, los primeros pasos hacia el rumbo de la dignidad humana fueron efectivamente dados por la ética griega y romana. Es más: en su conferencia de 1955 sobre “¿Qué es la filosofía?”, M. Heidegger sostuvo que la marcha histórica de Occidente y Europa derivaban originalmente de la filosofía griega de modo que nuestra actual forma de pensar sería a fin de cuentas, enteramente griega. Así, preguntarse sobre la idea moderna de dignidad humana tendría un origen griego por la misma pretensión formal de dicha investigación. Por el mismo afán de entender su significado y su fundamentación, seguiría los derroteros de la ética antigua, pero teniendo siempre en cuenta que la *quiditas* está determinada de forma diferente según las épocas⁴⁷.

También, el maestro de M. Heidegger, E. Husserl, en su famosa conferencia de Viena, y en plena ascensión del nazismo, propuso una visión de Europa no “geográficamente como en las cartas” sino como una “figura espiritual”, un *Telos* que tenía su origen en la filosofía griega⁴⁸. Coincido con esta

⁴⁶ HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad., Adrián Escudero J., Trotta, “Estructuras y Procesos – Serie Filosofía”, Madrid, 2002, p. 51. [A pesar de su compromiso activo con el nacional socialismo, muchas ideas de Heidegger sobre la historia de la filosofía están acertadas. Mencionaré su pasado político en la conclusión del capítulo sobre la dignidad humana en la Edad Media y el Renacimiento].

⁴⁷ HEIDEGGER, M., *Qu'est ce que la philosophie?*, [Conférence prononcée à Cerisy-la-Salle, en août 1955], trad., Axelos, K y Beaufret, J., Gallimard, “nrf”, París 1957, pp. 15-19.

⁴⁸ HUSSERL, E., “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, en *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, G., Ed. Gallimard, col “NRF”, París, 1976, pp. 352-355. Al final de “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, resumió su pensamiento al definir “el concepto de Europa como teología histórica de objetivos racionales infinitos”, op.cit., p. 382. Además Husserl usó esta intuición para defender una unidad entre las naciones europeas. Así, la pesar de la rivalidades entre ellas, las naciones europeas eran “naciones hermanas”, que da conciencia a uno “de estar en su hogar en este continente”, op.cit., p.

doble intuición de E. Husserl, manteniendo una visión abstracta y moral de Europa y vinculando su origen con el mundo clásico. Matizaría sin embargo su idea que hace de Europa el modelo para el resto de la humanidad⁴⁹. Por esta razón coincido con el filósofo checo y portavoz de la Carta 77, J. Patočka, que criticó esta perspectiva pero que abundó en el mismo sentido que su maestro al considerar que “Europa nace sobre las ruinas de la *polis* griega y del Imperio romano”⁵⁰. En efecto, dicha afirmación se puede admitir primero históricamente puesto que el concepto “Europa” parecía designar la parte septentrional del Imperio romano: lleva por tanto en sí las marcas de su estallido. Segundo, se puede admitir filosóficamente, puesto que como veremos, la *República* de Platón pareció intuir la ruina próxima de Atenas. En resumen, “una cierta conciencia de la crisis atormenta Europa y la herencia europea se aferra tanto en el recuerdo de un desastre como en la promesa de un futuro”⁵¹. Es en este mismo sentimiento que aparecieron las “semillas” de la dignidad humana.

Propongo en este capítulo estudiar este concepto en el mundo clásico y poner de relieve qué aspectos de las “semillas” de la filosofía clásica se interesaron por el valor del individuo y han podido constituir un pedestal para la definición moderna de la dignidad humana. El contexto socio-político de la Antigüedad hace que no cabe en absoluto la idea de dignidad humana como fundamento de los derechos humanos. La división clasista de la comunidad

353. Más adelante, profundizó esta idea puesto que Europa ya no era constituida por naciones rivales (al nivel militar y económico) sino por naciones que cooperan en un intercambio recíproco de ideales espirituales, op.cit., pp. 370-371. Por fin, su opinión es tajante: “no existe zoología de los pueblos”, esos existen sólo como “comunidad de espíritu” lo que cierra las puertas a las tesis xenófobas y las abre a una idea de nación como pertenencia, aunque convendría, es cierto, matizar dicha interpretación (vid. op.cit., p. 354). Conviene insistir en un punto: Husserl afirmó que la filosofía - y las ciencias que derivan de ella - constituyen en realidad, sólo una aparición parcial de la cultura europea, aunque representan su “cerebro operacional”, (op.cit., p. 372). Husserl definió Europa desde su espiritualidad, de donde su europeísmo subyacente, puesto que según él, Estados Unidos y las colonias inglesas formaban parte de Europa. Pero, cierta territorialidad se mantiene en la definición de Europa de Husserl, puesto que excluía de Europa a los cingaleses que “vagabundean perpetuamente” y que no permitían contribuir a la unidad Europea [sic.] (op.cit., p. 352).

⁴⁹ Vid., por ejemplo, HUSSERL, E., “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, en *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*: Europa como origen que permitió al mundo pasar de la humanidad existencial a la humanidad espiritual: op.cit., pp. 352-353. A diferencia de los filósofos griegos, los pensadores hindúes y chinos no tendrían un “interés vital universal” sino sólo un interés mundanal, (op.cit., p. 359). Husserl vio en el *Telos* de Europa una fuerza de atracción que aspira a todos los demás pueblos (“La crise de l’humanité...”, op.cit., pp. 356 y 370.).

⁵⁰ PATOČKA, J., *Platon et l’Europe*, Ed. Verdier, París, 1983, p. 18 y “L’héritage européen”, en *Essais hérétiques*, trad. Abrams, E., Verdier, París, 1981, p. 92.

⁵¹ FOESSEL, M., “La charge du Monde”, *Esprit*, n° 310, décembre 1994, p. 61.

antigua, la concepción del ciudadano, la institución de la esclavitud, constituyen elementos que negaban una igual dignidad entre los seres humanos.

Pero una investigación sobre la dignidad humana que remonta hasta la Antigüedad puede justificarse si se recuerda lo siguiente: cuando se habla hoy de dignidad humana, se implica dos cosas esenciales: una dignidad inherente a la persona y una igual dignidad de las personas. La vinculación inseparable entre ambas dimensiones constituye una aportación propiamente moderna. Así, la reflexión sobre la dignidad del Hombre tiene históricamente raíces más lejanas que la igual dignidad de las personas. Esta “distancia” hace que el significado de la dignidad del Hombre (o de la naturaleza humana) no implica la igual dignidad. Por esta misma razón, se podría considerar que se trata de un anacronismo estudiar la dignidad humana en el mundo clásico ya que no implica el reconocimiento moral y jurídico de la igualdad de las personas. Ahora bien, lo que me interesa es precisamente este proceso histórico de “humanización” y de “individualización” del concepto de dignidad humana. Por una parte estos procesos aparecen mediante sucesivos fundamentos del valor de la persona que la liberaron de varios determinismos naturales, sociales y culturales: se trataría ver aquí este proceso de “inherencia” de la dignidad de la persona, es decir, cómo aquella pretendió ser un atributo innato, esencial, “objetivo” e inamovible de la naturaleza humana. Por otra parte, esta humanización conectará el valor de la naturaleza humana con la igual dignidad de las personas, el segundo rasgo neutralizando el trasfondo originalmente aristocrático del primero. La dignidad humana se fundamenta en una idea de humanidad – como familia humana – que pretende abarcar a todos los individuos en un mismo pie de igualdad. El concepto moderno de dignidad humana usó unos fundamentos pre-modernos que podían defender la dignidad del Hombre - como grandeza y superioridad – y al mismo tiempo justificar una desigualdad entre los Hombres. Esos fundamentos adquirieron con el pensamiento moderno, nuevas dimensiones y perspectivas que justificaron la igual dignidad de las personas. Se utilizaron y se reinterpretaron algunos fundamentos de la dignidad del Hombre para fundamentar - de modo complementario - la igual dignidad de las personas. En resumen, quisiera insistir en qué desde un punto filosófico, el concepto de dignidad humana es una (re)construcción del pensamiento y lo que interesará este trabajo (y este capítulo en particular) será el análisis de las argumentaciones que, conectándose y a veces

distándose entre sí, pretendieron justificar un valor inherente al ser humano. Veremos por tanto, cómo se empezó a reflexionar sobre la dignidad de la naturaleza humana para luego, estudiar por qué y cómo se conectó esta reflexión con una muy incipiente reflexión sobre la igual dignidad de las personas.

En un primer momento, se verá de qué formas se justificó en la Antigüedad el valor de la persona, es decir, cómo se procedió para fundamentar la llamada “dignidad de la naturaleza humana”. Durante esta época, algunos elementos que constituían el valor del individuo entran en contradicción directa con el concepto moderno de dignidad humana. En esos casos, se debe identificar esos elementos y descartarlos del posible patrimonio cultural europeo y occidental que configuró la *modernidad* dignidad humana. Otros elementos, sin embargo contribuyeron a definir una base al concepto moderno de dignidad humana. En efecto, aunque me esforzaré mantener una visión no demasiado modernizante en relación con esos elementos clásicos, mostraré que a pesar de sus límites, esos elementos constituyeron precedentes importantes. Los “Clásicos” sembraron algunas semillas que permitieron a otros pensadores posteriores intuir, desarrollar y cuidar la idea de dignidad humana.

Para llevar a cabo esta tarea, he estudiado por una parte la dignidad humana en Grecia y por otra, en Roma. He así pretendido subrayar la construcción dinámica del concepto de dignidad humana que se ha nutrido de varias aportaciones filosóficas y morales. Han existido matices entre las aproximaciones helénicas y romanas de la dignidad humana pero también uno cierto encadenamiento.

El pensamiento griego y romano me ha proporcionado una masa muy importante de materiales tanto en relación con las fuentes clásicas como en relación con las interpretaciones de esas mismas fuentes. He tenido que despojar esta herencia de elementos contingentes para mi estudio y seleccionar algunos que me han parecido importantes. He así pretendido analizar el concepto de dignidad humana a través *ciertas* corrientes del pensamiento griego y romano. Para ello, he estudiado las reflexiones de los filósofos clásicos sobre esta cuestión, mostrando sus particularidades respectivas y sus puntos comunes.

No he pretendido construir aquí un modelo de dignidad del Hombre en Grecia y en Roma sino identificar y entender algunas corrientes del pensamiento

clásico que se interesaron por describir el valor del individuo y cómo trataron de justificar este valor. Más precisamente, lo que he buscado en han sido algunos precedentes al concepto de dignidad humana con los límites que conllevaban. Esos límites no han impedido anunciar ciertas dimensiones que luego fueron recuperadas e interpretadas – y en particular en el Renacimiento – para defender el concepto moderno de dignidad humana. Por otra parte, el estudio de esos mismos límites me ha parecido muy interesante puesto que permite insistir en que las pretensiones de universalidad y de igualdad de la dignidad humana, son unos rasgos propiamente modernos.

El método utilizado ha pretendido ser el menos traidor posible de la visión de la dignidad humana en la época clásica. Consistiría en el análisis de su significado en el pensamiento de algunos autores clásicos. En cuanto al pensamiento griego elijé a Platón y a Aristóteles y para el pensamiento romano, fue Cicerón y Séneca. Así en la sección siguiente, he pretendido estudiar las aportaciones de Platón al concepto de dignidad humana. Sin embargo, desarrollaré primero mi argumentación en torno a elementos que, en el pensamiento platónico, se oponían a la dignidad humana.

De este modo, se verá en una primera parte, que Platón mantuvo, en ciertos aspectos, una postura pesimista en cuanto a la condición humana. El ser humano no podía ser digno por la ignorancia y las finitudes que caracterizaban su naturaleza. También, su Estado ideal se fundamentaba en una desigualdad inherente entre los individuos de modo que se justificaron un régimen de tipo totalitario y la institución de la esclavitud. A pesar de esos elementos, otras reflexiones de Platón pueden abundar en el sentido moderno de la dignidad humana. Quisiera insistir, previamente en que, a mi juicio, el pensamiento de la dignidad humana y el discurso de la dignidad humana, surgen y han surgido históricamente como reacción ante posturas que negaron teóricamente y en la práctica un valor al ser humano. Platón reaccionó en contra de posturas que, a su parecer, no aprehendían la grandeza del ser humano. De este modo y en una segunda parte, trataré de mostrar que se puede encontrar unas bases a la dignidad humana en la visión platónica del Hombre. Pretendió cambiar el marco ético de su época, e incluir al Hombre desde su misma individualidad como protagonista de este nuevo marco. El Hombre se veía adjudicado nuevas cualidades superiores que lo hacía un ser digno. La capacidad del Hombre para trascender las finitudes

de su condición gracias a su racionalidad, su superioridad sobre los animales, su esencia divina, constituían premisas esenciales a las incipientes gestaciones de la dignidad de la naturaleza humana.

Esos precedentes platónicos se encuentran en una posición delicada: constituyen elementos imprescindibles para la elaboración de la dignidad humana pero, al mismo tiempo, su significado y su alcance se encuentran limitados por su reivindicación de la desigual dignidad de los Hombres. Con otras palabras, con Platón la dignidad humana adquirió una cierta forma pero al detrimento de la igualdad dignidad. Es precisamente ello que pretendo destacar en el pensamiento platónico y más generalmente en el pensamiento antiguo: se ha podido justificar la dignidad del Hombre sin tener en cuenta la igual dignidad de los Hombres. La primera no estaba vinculada con la segunda; es solamente a partir de la modernidad, cuando empezaron relacionarse ambos conceptos. La época clásica y el pensamiento de Platón especialmente, deben verse por tanto, como bases filosóficas de la dignidad humana y siempre con sus límites inherentes. Sin embargo, esos límites no impiden detectar “premisas-semillas” a la dignidad humana. Las limitaciones intrínsecas de las reflexiones platónicas en cuanto a la igual dignidad de los Hombres, no deben menospreciar su contribución a la dignidad humana, particularmente por del estímulo de la conciencia y de la autonomía del individuo

“What if everything around you
Isn't quite as it seems?
What if all the world you used to know
Is an elaborate dream?
And if you look at your reflection
Is it all you want it to be?
What if you could look right through the cracks
Would you find yourself
Find yourself afraid to see?”
Nine Inch Nails, *Right Where It Belongs*⁵²

SECCIÓN I: LA DIGNIDAD HUMANA EN PLATÓN

“El modelo filosófico más evidente para interpretar el camino de Neo en *Matrix* es la alegoría platónica de la Caverna. En esta alegoría, como en *Matrix*, un prisionero está liberado de un mundo de ilusiones en el cual viven todos los Hombres. Descubre paulatinamente la naturaleza de lo que existe realmente, y vuelve luego a la Caverna en medio de ilusiones, que el conocimiento de la verdad le permite controlar, en la esperanza de liberar a otros prisioneros”⁵³. Como “film de acción intelectual” (*intellectual action movie*), la trilogía cinematográfica de los directores y hermanos Wachowski⁵⁴, hubiera recurrido – entre otros elementos - a la filosofía platónica para describir una terrible condición humana imbuida en un mundo de ensoñaciones y dominada por las maquinas⁵⁵. El uso implícito de la filosofía de Platón para vertebrar el guión de una película de ciencia-ficción contemporánea, revela implícitamente, que Platón proporcionó ciertos elementos todavía vigentes para la reflexión sobre la condición humana. Mas precisamente, su aportación consiste en haber postulado que los Hombres viven originalmente en un estado de ignorancia y deben, si quieren ser libres,

⁵² ¿Qué pasaría si todo lo que te rodea no fuese lo que parece? ¿Qué pasaría si el mundo que conoces no fuese más que un sueño elaborado? ¿Y si miras tu reflejo es todo lo que quieres que sea? ¿Qué pasaría si pudieras mirar a través de las fisuras, te encontrarías a ti mismo, te encontrarías a ti mismo con el miedo de mirar?, NINE INCH NAILS, “Right Where it Belongs”, en el álbum *With Teeth*, Interscope Records, 2005.

⁵³ BÉNATOUÏL, Th., “La Matrice ou la Caverne?” en AA.VV., *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, Aubin Imprimeur, París, 2003, p. 34.

⁵⁴ *The Matrix*, Wachowsky A & L., (dir.), Silver Pictures / Village Roadshow Productions, (1999, 2002, 2003).

⁵⁵ PARTRIDGE, P., “Plato’s Cave and *The Matrix*”, se encuentra en la “Philosophy section”, en “Main Frame” del sitio oficial de la película: <http://whatisthematrix.warnerbros.com> [Consultado el 05.03.05 a las 13:00]. Existe una bibliografía muy amplia sobre los recursos filosóficos de esta película. Vid., por ejemplo, IRVIN, W. (ed.), *The Matrix and philosophy*, Open Court, Chicago, 2002.

acceder al verdadero conocimiento. La dignidad no era por tanto inherente al ser humano. No se trataba de algo innato sino de un valor adquirido a través de un lento proceso de conocimiento sobre el mundo y sobre sí mismo.

Platón nació en 427 a. C, en el seno de una familia aristocrática y adinerada de Atenas de la cual algunos miembros desarrollaron importantes cargos políticos. Por otra parte, vivió en una época convulsa con la derrota de Atenas ante Esparta en la Guerra del Peloponesio y la revolución oligárquica de 404 que instaló a los Treinta Tiranos. La restauración de la democracia en Atenas no fue tampoco una satisfacción para Platón, puesto que condenó a muerte a su maestro Sócrates por corrupción de la juventud⁵⁶. A pesar de algunos intentos políticos en Siracusa, Platón se apartó de la política, teniendo una visión amarga hacia el poder y los que lo controlaban y ello fue una de las razones que le empujó a desarrollar una filosofía que pretendía reformar el Estado y la política⁵⁷.

La filosofía de Platón estaba muy vinculada a las ideas de Sócrates, y una de las principales razones que motivaron sus escritos fue sin duda la necesidad de defender la memoria de su maestro contra sus detractores⁵⁸. La filosofía de Sócrates nos fue así transmitida a través de las reflexiones de Platón, aunque no se puede asimilar siempre al Sócrates de los *Diálogos* con el verdadero Sócrates histórico⁵⁹. En efecto, se pueden apreciar ciertos matices entre Sócrates y Platón, de modo que éste utilizó a veces al primero para comunicar sus propios planteamientos⁶⁰. El pensamiento platónico no tiene la forma de una reflexión solitaria sino de una reflexión colectiva. No implicó que la reflexión filosófica naciese con “lo dialógico” sino más bien, que el pensar solitario debía ser probado en el diálogo con los demás⁶¹.

⁵⁶ PLATÓN, *Gorgias* (515 e), en *Diálogos (II)*, trad. Calonge Ruiz J., y otros, Gredos, Madrid, 1987, p. 128.

⁵⁷ PLATÓN, *Carta VII* en *Diálogos, (VII)*, trad. Zaragoza, J., Gómez Cardo, P., Gredos, Madrid, 1992, pp.485 ss.

⁵⁸ MELLING, J.D., *Introducción a Platón*, trad. Guzmán Guerra, A., Alianza, Madrid, 1987, p. 23. La injusticia de su muerte apareció cuando se contrastaba su castigo con sus cualidades: “el Hombre más noble, más amable y el mejor (...)” y “el mejor Hombre (...) de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente y justo”. PLATÓN, *Fedón* (116a) y (118c), en *Diálogos (III)*, trad. García Gual, C, Martínez Hernández, M., y Lledó, M, Gredos, Madrid, 1997, pp. 138 y 142.

⁵⁹ VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 45-80.

⁶⁰ MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., pp. 25 ss.

⁶¹ SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, trad. García Rúa, J. L., Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 39. Además, la ausencia de diálogo entre los interlocutores, pretendía insistir en el protagonismo de Sócrates, (op. cit., p. 41)

El objetivo de Platón no pareció consistir en erigir un sistema filosófico o una dogmática sino aclarar en un primer momento, el significado comúnmente aceptado de algunos conceptos básicos como la virtud, la justicia, lo bello y la valentía. Esas cuestiones no eran las de un profeta sino la de un pensador que creó una filosofía de la moralidad⁶². La filosofía platónica se interesaba así por los mecanismos del pensamiento, por los movimientos de la reflexión (la dialéctica); su propósito no era una respuesta clara a cada problema planteado sino la descripción de las pautas de la reflexión filosófica⁶³. Consistió, por lo tanto, en un análisis del modo en que el lenguaje estructuraba el conocimiento⁶⁴. Por mi parte, no pretendo aportar un estudio de la obra de Platón, sino destacar algunos puntos que han podido configurar esas semillas de la idea de dignidad humana. Existe sin embargo el riesgo de conferir demasiado modernidad y humanismo a su pensamiento y por ello he seguido el esquema que abordará tanto las aportaciones de Platón a la dignidad humana como sus planteamientos que presentaron obstáculos serios para este concepto.

Esos precedentes han podido encontrarse particularmente en las primeras obras de Platón donde el pensamiento socrático estaba seguramente más influyente. Luego, cuando el pensamiento de Platón parece afirmarse sobre el de su maestro y particularmente a partir de la *República*, ha sido más difícil encontrar esos precedentes. Por esta razón, la *República* fue la materia prima de mi estudio, aunque he utilizado materiales de otros *Diálogos*. Trataré de mostrar de qué forma las premisas y las pretensiones de la filosofía socrático-platónica influyeron en su visión del Hombre y si se puede percibir ciertas aportaciones al concepto de dignidad humana. Pero antes, me ha parecido necesario plantear los límites inherentes a los planteamientos platónicos en relación con la dignidad humana. Sin embargo, pretendo mostrar que a pesar de esos límites, la filosofía de Platón contribuyó a establecer bases imprescindibles al pensamiento moderno de la dignidad humana.

⁶² JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. Gaos J., FCE, México, 1997, p. 445. (A pesar de ser una obra sobre Aristóteles, contiene numerosas reflexiones sobre Platón).

⁶³ Como indica Jaspers, la dialéctica es en Platón, el movimiento pensante del Hombre que se transforma en la elevación a un conocimiento superior. Dialéctica y filosofía son la misma cosa, la primera se refiere al método y la segunda, al contenido. JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, trad. Simón. P., Tecnos, Madrid, 1995, pp. 70 ss.

⁶⁴ GOSLING, J.C.B., "Innate Knowledge and the Corrigibility of Language", *Plato*, Routledge and Hegan Paul, Londres, Boston, Melbourne y Henley, 1983, pp. 291-310.

En este sentido, me gustaría citar a Fernando de los Ríos en la introducción de su tesis doctoral sobre *La Filosofía política en Platón*: “(...) Platón ha adquirido para mí, en un estado de vida, que lo mantiene en conexión estrecha con lo que inmediatamente en la objetividad social de nuestro tiempo se me ofrece como elemento formativo de ciencia, y más precisamente con las que forman el contenido de las que atienden a la vida del grupo social, en sus diversos aspectos. Sólo a posteriori, es posible determinar la importancia que la labor de un hombre tiene; según la virtualidad fecundadora de su acción, elementos sólo determinables en vista de los datos históricos. Tanto más nos separamos del momento escénico, tanto más valor de crítica adquieren los juicios; el distanciamiento les presta objetividad”⁶⁵. Así, con la presente investigación, se podría, espero, aprovechar de este distanciamiento que nos separa de Platón, para entender de qué modo pudo proporcionar elementos para la dignidad humana. Sin embargo algunas de sus reflexiones parecen negar cualquier dignidad al ser humano. En efecto, su concepción de la condición humana era profundamente negativa ya que definió a los Hombres a partir de sus finitudes y en particular a través de su ignorancia inherente. No les dotó de facultades para comprender ni la realidad, ni individualidad. Solamente una correcta educación les hubiera permitido salir de este estado de indignidad. Además, sólo unos pocos eran naturalmente predispuestos para recibir esta educación. Esos eran los únicos seres dignos, capaces de utilizar adecuadamente sus facultades hacia un ideal de virtud. Debían ser además los modelos morales de los restantes individuos y guiarlos en la sociedad. Disfrutando de una verdadera y única libertad, Platón les otorgó el mando político. Platón esbozó entonces un modelo de sociedad totalitaria y clasista donde una minoría, presupuestamente superior, se volvía omnisciente; el resto de la población estaba dividido en clases en función de la naturaleza de cada uno. El tipo de régimen ideal que defendió Platón iba en contra de la dignidad humana ya que no reconocía ni una autonomía ni un valor inherente a los individuos. Incluso, al vincular la dignidad del Hombre con una cierta naturaleza humana, Platón llegó a defender la esclavitud. Su argumentación a favor de la esclavitud, consistió en una fundamentación moral de esta institución política.

⁶⁵ RÍOS, F., (de), *La filosofía política en Platón*, tesis doctoral de Derecho, Edición facsímil del original de 1908, Fundación Fernando de los Ríos, Madrid, 1998, pp.4-5

I. UNA DIGNIDAD HUMANA QUE NO CABRÍA EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

En esta parte destacaré dos dimensiones que chocan con la visión moderna de la dignidad humana. En efecto, tanto la definición platónica de la condición humana como su visión de un ideal político, descansaron en la negación de la autonomía individual y de la igual dignidad de los Hombres.

A. Una visión negativa de la condición humana

1. Los Hombres como seres naturalmente ignorantes

Algunos planteamientos y reflexiones en los escritos platónicos parecen imposibilitar la presencia de algunos precedentes al concepto de dignidad humana. Me ha parecido relevante tomarlos en cuenta con el fin de contrastar esos elementos con otros que, a mi juicio, han podido constituir algunos sedimentos de la dignidad humana.

En este sentido, la alegoría de la Caverna revela una visión pesimista de la condición humana. En efecto, al referirse a la falta de educación de los Hombres, Platón asimiló su condición a la de unos prisioneros en una caverna, condenados a mirar delante de ellos e incapaces de percibir la realidad detrás de sí. Tomaban como reales las sombras que se proyectaban ante sus ojos, sombras que además, ni siquiera eran las del mundo exterior (y verdadero) sino de artifices. Los Hombres vivían así en un doble engaño, inconscientes de la situación en la cual se encontraban, e incluso capaces de matar al que los hubieran pretendido liberar de su ignorancia⁶⁶. De este modo, ningún valor inherente al género humano podía deducirse de esta condición. Los Hombres eran indignos porque ignorantes,

⁶⁶ PLATÓN, *República* (514-517), trad., Eggers Lan, C., Editorial Gredos, Madrid, 1988, pp. 338 ss. La difícil liberación del Hombre de la Caverna, era la alegoría que representaba el proceso del aprendizaje en el Hombre hacia el conocimiento puro. En el *Fedón*, la idea de la Caverna no aparece sino la de la “concavidad” en la cual se encontraba el mundo civilizado, de ahí su propia ignorancia del mundo y de la realidad misma (108e-110b), *Diálogos* (III), trad., García Cua, C., Martínez Hernández, M., y Lledó, M, Gredos, Madrid, pp. 126-128. La ignorancia de “la mayoría de gente” ante lo que son “realmente las cosas” aparece igualmente en el *Banquete* (327c), *Diálogos* (III), op.cit., pp. 328-329.

inaptos para percibir la finalidad de su existencia, ni comprender el sentido de la justicia⁶⁷. Los Hombres estaban así imbuidos en un sueño de ilusiones, engañándose a sí mismo, eran incapaces de despertarse por sí solos por falta de educación adecuada. Platón tenía así una visión dualista del mundo: la “Caverna” sinónima de la condición humana, y fuera, la luz, es decir, el mundo de las “Ideas”, el significado verdadero de las cosas. Existía entonces un mundo inteligible, real y verdadero (el mundo del Ser) y otro, visible, que era una imagen incompleta y engañosa del primero (el Mundo del Devenir)⁶⁸. Esta concepción de los dos mundos podía ser un síntesis entre dos pensamientos que influenciaron a Platón: por una parte, los puntos de vista de Heráclito y Crátilo según los cuales el mundo de las apariencias era un flujo múltiple y, por otra, la doctrina de Parménides, según la cual la realidad era una e inmutable⁶⁹. Los Hombres no tenían un valor innato sino que lo conseguían cuando entendían la ilusión en la cual se encontraban después de haber descubierto la esencia de las cosas, es decir las “Ideas” y en particular la Idea del Bien⁷⁰. Con otras palabras, la dignidad del Hombre dependía de su virtud y ella misma estaba vinculada con el verdadero conocimiento.

De este modo, nadie podía obrar mal voluntariamente, sino a efectos de la ignorancia⁷¹. Este intelectualismo platónico (el mal es un error, y nadie es malo voluntariamente) constituía sin embargo un obstáculo radical a la libertad: no existía una voluntad autónoma capaz de oponerse al ideal de Bien de la razón; este determinismo de la razón impedía entonces la emergencia de una verdadera teoría

⁶⁷ PLATÓN, *República* (517 d y 517 e), op.cit., pp. 342-343, donde se menciona a los Hombres que se conforman con “sombras de justicia”. La influencia de la muerte de Sócrates influyó sin duda en este texto.

⁶⁸ PLATÓN, *República* (509e), op.cit., p. 335.

⁶⁹ HARE, R. M., *Platón*, trad. Martínez Lorca, A., Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 28. Sobre el pensamiento presocrático, vid igualmente, NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 23-32. El recelo de Platón ante los intentos de fundar el conocimiento en la experiencia sensible le hubiera venido en efecto de su temprano conocimiento de las reflexiones de Heráclito, MELLING, J.D., *Introducción a Platón*, op.cit., p. 30.

⁷⁰ PLATÓN, *República* (505a; 507 b; 509a), op.cit., pp. 327-333..

El concepto de “Ideas”, fue igualmente evocado por ejemplo en el *Fedón* (100a-105a), op.cit. pp. 113-118, donde Platón considera, inspirándose de Heráclito y Pitágoras, que la cualidad de una cosa deriva de su Idea y que una misma cosa no acepta en su esencia su contrario. En la nota 82 de la presente edición se recuerda que la mayoría de los estudios consideran que las “Ideas” serían un concepto propiamente platónico y no socrático (p. 101). Platón no ofreció sin embargo un significado claro y coherente de este concepto vid., JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, op.cit., pp. 63-66.

⁷¹ PLATÓN, *Protágoras* (358d) en *Diálogos* (I), trad. Calonge Ruiz, J., Lledó, E., y García Gual, C., Madrid, 1985, pp. 583-584.

de la libertad⁷². Platón no concebía un valor inherente al ser humano, puesto que éste no entendía su propia condición por la ignorancia que sí le era inherente. Por otra parte, se puede criticar en dos puntos la eficacia de este intelectualismo: primero Platón hizo derivar una acción correcta de un conocimiento suficiente y, segundo, consideró que este conocimiento era imposible en la condición innata de los Hombres⁷³. Dicha consideración derivaba más profundamente de su definición antropológica del individuo y de las relaciones que estableció entre el alma y el cuerpo.

2. El alma humana en lucha contra el cuerpo

El método para llegar al conocimiento puro no parecía coincidir ni con una idea de autonomía del ser humano ni con la de una igualdad entre los seres humanos. El Hombre acedía a las “Ideas” gracias a su alma y más precisamente mediante el proceso de reminiscencia o de *amnesis*, es decir, la recuperación del conocimiento innato que provenía de una vida anterior⁷⁴. Platón se inspiró aquí de la teoría místico-pitagórica de la trasmigración de las almas, y planteó en el alma lo más valioso que poseían los seres humanos. Sin embargo, perfiló el alma como un elemento impersonal de la razón que intentaba recuperar su relación con el origen de todo conocimiento, lo que desbarataba los rasgos particulares de cada persona⁷⁵. Platón consideró en este sentido que los criterios éticos y racionales derivaban de unas Ideas morales dentro de las cuales destacó la Idea de Bien: “aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer”⁷⁶. El Bien (o *Agathon*) era incluso algo más que un referente máximo, se elevaba “más allá de la esencia en cuanto dignidad y a potencia”⁷⁷. No es de extrañar que en algunos pasajes, el Dios de Platón coincidiera precisamente con

⁷² MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, Ed. J. Vrin, París, 1997, p. 28.

⁷³ NEHAMAS, A., *Virtues of Authenticity*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 28.

⁷⁴ PLATÓN, *Menón* (86 b), *Diálogos* (II), trad., Calonge Ruiz J., Gredos, Madrid, 1987, p. 312.

⁷⁵ TRIGG, R., *Concepciones de la naturaleza humana*, trad. Villaverde, G., Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 29.

⁷⁶ PLATÓN, *República* (508e), op.cit., pp. 333. De este modo “la verdad y la ciencia, son afines al Bien” (509a), op.cit., p. 333.

⁷⁷ PLATÓN, *República* (509b), op.cit., p. 334. Sin embargo, Platón silencia voluntariamente la esencia del Bien, *República* (506 d-e), op.cit., pp. 329-330. Sobre el silenciamiento en algunos pasajes de los *Diálogos*, vid. SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op.cit., pp. 99-111.

esta idea de Bien, definida como norma impersonal y universal⁷⁸. La realidad parecía así estribar en lo universal y no en los individuos particulares que lo reflejaban⁷⁹. En consecuencia, el Hombre no tenía un valor en sí puesto que se definía naturalmente por su ignorancia y que estaba sometido a una realidad superior. Podía sin embargo poner fin a su ignorancia y acceder al conocimiento, cuando percibía una realidad extra-mundanal. El Hombre adquiriría entonces un valor mediante el conocimiento verdadero pero negando al mismo tiempo su existencia mundanal. Por esta razón F. Nietzsche encontró a Platón “tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipadamente”⁸⁰. Además, el mismo método para llegar a este conocimiento podía negar una parte de la individualidad del ser humano.

En efecto, la dignidad de la naturaleza humana en Platón se configuraba sólo en un nivel extra-mundanal. La excelencia del ser humano no podía caber en su condición humana, limitada e ignorante. El Hombre debía huir de su condición y también, debía negar una parte de su propia naturaleza, tal como su individualidad corporal. Así, para que el Hombre pudiera acceder al conocimiento verdadero del mundo, debía aprender a no fiarse de sus sentidos ni dejarse guiar por las impulsiones de su cuerpo⁸¹. Éste aparecía como un obstáculo a su verdadera esencia que estribaba en el alma. En este sentido, consideró Platón que el cuerpo corrompía el alma humana; con sus dolores, placeres y otras flaquezas, la retenía en su búsqueda de la verdad. Uno adquiriría un “vivir digno” – según las palabras de Platón - cuando liberaba el alma del cuerpo⁸². En consecuencia, se podía hablar

⁷⁸ En el *Filebo* y en las *Leyes*, (716 c), Platón identifica Dios con la razón en el universo. Vid., *Diálogos*, (VIII), trad. Lisi, F., Editorial Gredos, Madrid, 1999, pp. 375-376.

⁷⁹ PLATÓN, *Fedón* (65), op.cit., op.cit., p. 41

⁸⁰ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad., Sánchez Pascual, A., Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 139.

⁸¹ Por ejemplo, en la *República* (476-480), se sostiene que la percepción de objetos y acontecimientos en el mundo físico es tan sólo creencia u opinión, no conocimiento, (op.cit., pp. 286-294).

⁸² PLATÓN, *Fedón* (65 a), op.cit., p. 41. Vid. la nota 22 de la presente edición del *Fedón*, que apunta al ascetismo inherente a la filosofía de Platón (p. 40). El dualismo entre el cuerpo y el alma aparece numerosas veces en el *Fedón*, vid. por ejemplo: (66 b), p. 44; (79c), p. 70; (81b), p. 73; (114 c), p. 135. Platón comparó también la condición humana a una prisión (el cuerpo siendo liberticida para el Hombre por la ignorancia y los engaños que fomenta): *Fedón* (62 b) y (82 e), op.cit., pp. 35-36 y 76.

Según, MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., pp. 105-106, el *Fedón* hubiera recibido la influencia no sólo de los pitagóricos sino también de las Upanishads hindúes. Esta reflexión de Melling me ofrece la excusa de comprobar esas similitudes. El *Majjhima Nikaya*, texto sagrado de los budistas (siglos V-III a.C) veía en el Hombre liberado, la capacidad de acceder al saber: “Cuando sabe y ve así, su mente está liberada de la corrupción de los deseos de los sentidos, la

de dignidad del Hombre sólo si entendíamos las manifestaciones del alma humana que pretendía alcanzar el Bien, purificándose de su corporeidad. Platón tenía así una visión dualista del individuo, donde el cuerpo y el alma entraban en conflicto. Este dualismo, entre lo material y lo inmaterial, se expresó por ejemplo, en unos versos de Eurípides, citados y comentados por Sócrates en el *Gorgias*:

“¿Quién sabe si vivir es morir
y morir es vivir?,
y quizá nosotros estemos muertos.
En efecto, he oído decir un sabio que nosotros
ahora estamos muertos,
que nuestro cuerpo es un sepulcro (...)”⁸³.

Esta imagen del cuerpo como tumba, se inspiraba en el orfismo y en el pitagorismo, evocando una limitación de la esencia del ser humano⁸⁴. El cuerpo no permitía al ser humano coincidir con su dignidad, que sólo podía lograrse basándose exclusivamente en su alma. El Hombre no sólo no nacía digno sino que debía buscar su dignidad despreciando su existencia estrictamente corporal y mundanal Platón comparó en este sentido el alma humana corrompida por los males del cuerpo con la apariencia terrible del dios del mar Glauco, que no dejaba

mente está liberada de la corrupción del devenir, la mente está liberada de la corrupción de la ignorancia»: *Majjhima Nikaya* (sermón 27): SOLÉ-LERIS, A., *Majjhima Nikaya*, Kairós, Barcelona, 1999, p. 23. Los filósofos hindúes Yagnavalka y Sankara (788-820), desconfiaban de las facultades corporales. Según el primero, nuestras acciones estaban condicionadas por nuestros deseos, mientras que para el segundo (fundador de una de las escuelas más influyentes del pensamiento hindú) nuestros sentidos no permitían alcanzar el conocimiento último: «Los sentidos comprenden naturalmente objetos y no el Brahmán» (1.1.2). Sankara consideró que el *brahmán* era la única verdad y que el mundo era falso es decir una ilusión (*maya*). Los sentidos y el conocimiento ordinarios hacen percibir distintas experiencias y realidades, mientras que la realidad es única. Este punto contradice al Husserl en “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, op.cit., p. 359. Al respecto, vid., DUMONT, L., en *La civilización india y nosotros*, trad., Rubio-Hernández, R., Alianza, Madrid, 1989.

⁸³ PLATÓN, *Gorgias*, (492 e) op.cit., p. 94. Se menciona en nota de la presente edición que “La comparación entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba) se hace más sensible en griego, donde sólo varía el timbre de la vocal primera de la palabra” (nota 71). La imagen del cuerpo como tumba aparece igualmente en el *Crátilo* (400c), en *Diálogos* (II), trad., Calonge Ruiz, J., y otros, Gredos, Madrid, 1987, p. 394 y en el *Fedro* (250c), en *Diálogos* (III), trad. García Gual, C, Martínez Hernández, M., y Lledó, M, Gredos, Madrid, 1997, p. 353.

En el *Fedón*, aparece el conocido pasaje que compara la filosofía a un aprendizaje a la muerte; la sabiduría es accesible sólo por el alma; ésta tendrá una sabiduría pura sólo en el Hadés (67 e-68 b), op.cit., pp. 46-47.

⁸⁴ Vid. PLATÓN, *Crátilo* (400c), op.cit., p. 394. Vid., HARE, R. M., *Platón*, op.cit., pp. 24-26. Hare consideró que la influencia del pitagorismo en Platón apareció además, como veremos, en su ideal de sociedad ordenada por reyes-filósofos y en su creencia en que el pensamiento abstracto (la lógica, las matemáticas por ejemplo) podía conferir una base sólida a la filosofía. También, vid., MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, trad. Walton, R. J., Paidós, Barcelona, 1994, p. 47.

presumir su esencia divina⁸⁵. En este sentido, la existencia mundanal y corporal del ser humano le impedía manifestar su esencia divina. En el *Fedón*, este dualismo entre el cuerpo y el alma llegó incluso al desprecio de la condición humana. Se asimiló aquí al cuerpo con lo humano, es decir, según Platón, con lo irracional, lo mortal y lo soluble, mientras que el alma era divina, inmortal y uniforme. Lo humano era asociado únicamente a los “males” que contaminaban la grandeza del alma y que ponían fin a su libertad⁸⁶. Por ello, la lucha contra las inclinaciones de la carne, convirtieron a Platón, en un “moralista severo y ascético” así retratado en el fresco del Vaticano de Rafael⁸⁷. Además del dualismo entre el cuerpo y el alma, Platón presentó a está en lucha consigo misma.

3. El alma humana en lucha consigo misma

Para entender esta visión del Hombre, se debe acudir al modo en qué Platón concebía la naturaleza humana. No percibió una naturaleza humana unitaria y homogénea sino que la pintó en tensión permanente. En el *Fedro*, empezó a distinguir dos principios que regulaban al individuo y que lo empujaban tanto hacia el deseo natural, tanto hacia lo mejor y la sensatez. El alma humana apareció entonces en conflicto consigo misma, con un carro empujado por un caballo negro (el Apetito), un caballo blanco (el Animo) y dirigido por una auriga (la Razón), que luchaba por conservar el control⁸⁸. En la *República*, Platón habló de la lucha interna del Hombre siendo a veces dueño de sí mismo y otras veces esclavo de su persona⁸⁹. Dicha alusión se aclaró cuando se refirió más adelante al alma humana compuestas por tres géneros: uno permitía al ser humano aprender, el segundo revelaba sus pasiones y el tercero, su búsqueda de placeres; de este modo el alma

⁸⁵ PLATÓN, *República* (611 c- 611 d), op.cit., pp. 482- 483.

⁸⁶ PLATÓN, *Fedón* (80a - 80 b), op.cit., p. 71; (83 d – 84 a), pp. 77-79.

⁸⁷ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 47. R. M., Hare identifica en efecto dos personalidades en Platón. El moralista y ascético que llama “Patón” y el interesado por las ciencias, las matemáticas, y la filosofía del lenguaje que identifica como “Latón”. Hare se refiere a la *Escuela de Atenas* de Rafael, de la Estancia de la Signatura del Vaticano, donde Platón aparece en el centro, indica con su dedo hacia arriba, mientras que sujeta el *Timeo* en su mano. Se puede ver este cuadro en versión panorámica e interactiva en el sitio del Vaticano: http://mv.vatican.va/4_ES/pages/x-Select/10select.html

[Consultado el 05.06.06 a las 17:00]

⁸⁸ PLATÓN, *Fedro* (237d-238c), op.cit., pp. 329 – 331; (246 a - b), pp. 344- 345; (253-257), pp.359-360.

⁸⁹ PLATÓN, *República* (431b), op.cit., p. 220.

era colmada de “miles de contradicciones”⁹⁰. Esos tres elementos, coincidían incluso con tres tipos de naturalezas humanas: el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro⁹¹. A continuación, Platón dibujó la naturaleza humana como un ser compuesto por la figura de un Hombrecillo, de un león y de una bestia policéfala, imágenes del intelecto, de las emociones (o del ánimo) y del deseo corporal⁹². Ahora bien, el ánimo estaba generalmente al lado de la razón, pero podía a veces entrar en conflicto con ella⁹³. El alma aparecía como el elemento “auto-activador” de la existencia humana y era el único elemento que podía otorgar dignidad al ser humano pero éste no lograba fácilmente esta dignidad puesto que el alma misma era en conflicto consigo misma: tenía una naturaleza tripartita, donde cada elemento se peleaba para dominarla⁹⁴. Esta definición tripartita de la naturaleza humana pudo sufrir unos matices, pero se mantenía siempre una tensión interna en el ser humano. Platón habló de este modo del Hombre desde su individualidad como “persona única”, pero arrastrado por los placeres y los dolores⁹⁵. Esta insistencia en la pérdida de control del ser humano sobre sí mismo, se reflejó en la comparación del Hombre con una “marioneta divina”, cuyas pasiones lo arrastraban como si fueran cuerdas que lo empujaban en acciones contrarias⁹⁶. De la misma manera, Platón definió en las *Leyes* al Hombre como un “juguete de dios”, como si quisiera insistir en su ausencia de valor y de libertad⁹⁷. Platón no contempló ninguna autonomía inherente al ser humano, ya que éste estaba sometido a elementos que lo controlaban desde dentro (sus pasiones) y desde fuera (Dios) y que él mismo era incapaz de controlar.

⁹⁰ PLATÓN, *República* (435b–436b), op.cit., pp. 226-228; (603 d), p. 471.

⁹¹ PLATÓN, *República* (581c), op.cit., p. 437.

⁹² PLATÓN, *República* (588), op.cit., pp.449-450; (580 d), p. 436.

⁹³ En este sentido, Platón recordó por ejemplo, algún verso de Homero: “(...) su corazón le ladraba dentro (...) y se golpeó el pecho y reprendió a su corazón con estas razones: « ¡Aguanta corazón!»”; PLATÓN, *República* (440-441), op.cit., p. 234-236. “(...) los deseos violentan a un Hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro se sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese Hombre”. [Vid., HOMERO, «La última cena de los pretendientes», Canto XX, 16, *Odisea*, trad., trad., Calvo, J.L., Catedra, Letras Universales, Madrid, 1990, p. 335]. Este pasaje fue también citado en el *Fedón* (94 e), op.cit., pp. 98-99.

⁹⁴ El alma como “autoactivación” en el pensamiento de Platón aparece en CROMBIE, I., M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, trad. Torán A. & Armero J. C., Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 340.

⁹⁵ PLATÓN, *Timeo* (69d), en *Diálogos* (VI), trad. de Durán, M^a, A., y. Lisi, F., Gredos, Madrid, 1997, p. 230; *Leyes* (644c), op.cit., p. 229.

⁹⁶ PLATÓN, *Leyes* (644d-e), op.cit., p. 230.

⁹⁷ PLATÓN, *Leyes* (803c), en *Diálogos* (vol. IX), trad. Lisi, F., Gredos, Madrid, 1999, p. 38. Otra referencia de los Hombres como marionetas está más adelante en (804b), op.cit., pp. 39-40.

Pero, al encontrar un equilibrio entre esos elementos, moderando su conducta y dejándose guiar por la razón, el ser humano se volvía digno es decir según Platón, virtuoso y excelente⁹⁸. En resumen, tenía una visión dualista del ser humano que se repercutirá en su visión del mundo y en el valor que podía otorgar al individuo. La dignidad del Hombre en Platón estaba así vinculada con un objetivo: el conocimiento verdadero de las cosas. La dignidad no era innata al Hombre sino que éste debía conseguirla. Además, esta dignidad estaba reservada a una minoría de personas que, gracias a ciertas predisposiciones y una educación adecuada podía pretender acercarse al Bien. Por lo tanto, la dignidad del Hombre no era ni mundanal ni igual entre los individuos. La visión negativa que podía tener Platón del Hombre y su dificultad para alcanzar una virtud, se reflejó por otra parte en su sociedad ideal. Dicha sociedad tenía como meta la realización de la Justicia y el rechazo de la democracia. El Estado perfecto de Platón estaba así organizado a través de una estricta división de clases, fundada en una jerarquía de las naturalezas humanas. Además, Platón contempló la idea de seres inferiores a otros junto con la limitación de la idea de autonomía individual. El sujeto se sometía al Estado y su libertad consistía en cumplir estrictamente con su función naturalmente adscrita en la sociedad. Este Estado hubiera permitido lograr la Justicia pero al detrimento de la igual dignidad humana.

B. Una sociedad ideal desigual y totalitaria

1. Una igual dignidad negada por una organización clasista de la sociedad

Platón pretendió definir en la *República* un ideal de organización social y política que permitía alcanzar el Bien común. Las circunstancias históricas de su tiempo, le llevaron en efecto a rechazar los varios tipos de gobiernos que Atenas conoció. Así, la lectura del libro VIII de la *República* dedicado a los cinco tipos de sociedades, muestra la preocupación de Platón ante los diversos procesos de decadencia del Estado, como si viera una degeneración natural del gobierno más justo al más injusto que derivaba en último resorte de la degeneración biológica

⁹⁸ Platón definió la virtud como belleza o buena disposición del ánimo, por oposición a la injusticia que era asimilada a una enfermedad, PLATÓN, *República* (444 e), op.cit., p. 242.

de la humanidad⁹⁹. Criticó especialmente la democracia por la ausencia de disciplina y de unidad que la caracterizaba¹⁰⁰. Según Platón, ésta dependía de los permanentes cambios de opinión de la muchedumbre (fácilmente manipulable) que no podía garantizar ni la verdad ni la justicia¹⁰¹. Platón se oponía a ella considerando que la masa era incapaz de entender el Bien común y que, por su ignorancia, se dejaba convencer por los demagogos, como ocurrió con la condena a muerte de Sócrates.

Aunque tenía una visión cíclica de la realidad e incluso conservadora, trató de esbozar un gobierno ideal, que hubiera podido salir de este ciclo, volviéndose permanente, unido y estable. El objetivo primero de Platón fue la construcción de una ciudad justa y en esta ciudad, edificar al Hombre virtuoso de acuerdo con el modelo del Todo. Pretendió armonizar así sus teorías políticas y éticas con el orden y la unidad del cosmos¹⁰². Encontró la solución a esta estabilidad y unidad de la sociedad, trasladando la definición tripartita del alma humana al nivel socio-político. De esta forma, la organización social debía reflejar la naturaleza tripartita de la naturaleza humana¹⁰³. Platón hacía de la ciudad un *macroanthropos* y del Hombre, un *micrópolis*, existiendo entre ambos una dependencia mutua¹⁰⁴.

⁹⁹ PLATÓN, *República* (546a-547 c), op.cit., pp. 383-385. En *República* (454ess.), op.cit., pp. 380 ss., muestra que cada tipo de gobierno coincide con un tipo de psicología individual. El Hombre vano con la timocracia, el avaro con la oligarquía, el “sordo a su razón”, despreciador de la virtud con la democracia y el ingrato, hijo de parricida con la tiranía.

¹⁰⁰ PLATÓN, *República* (507), op.cit., pp. 400 y ss.

¹⁰¹ PLATÓN, *República* (492a), op.cit., p. 307; (493d), op.cit., p. 309; (494 a), op.cit., p. 310; (555a-562 b), op.cit., pp. 397-407. En la *República*, se puede destacar cuatro puntos negativos de la democracia en Platón: 1) Es un régimen dividido que deriva de la oposición de los pobres con los ricos (557c-d), op.cit., p. 401; 2) No se preocupa por la elección racional, sino que confía en la fortuna como medio de elección; 3) Reparte los cargos públicos entre todos sin tener en cuenta ni las competencias y ni los méritos respectivos (557a), op.cit., p. 400; 4) Equipara a todos los Hombres y a los deseos del Hombre que se despreocupa por lo tanto del cuidado de su alma (561b), op.cit., pp. 406-407; Con otras palabras este régimen “asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales”, (558c), op.cit., p. 402. En el *Fedón* sin embargo, Platón habló de los Hombre buenos y felices porque tenían una virtud “democrática y política”, (82 a), op.cit., p. 75. Al contrario Heródoto transcribió un elogio de la democracia en el discurso de Ótanes, donde “el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo, *isonomía*”. Vid. HERÓDOTO, *Historia* (III, 80.6), trad. Shrader, C., Gredos, Madrid, 1995, p. 161.

¹⁰² MATTEI, J-F., “PLATÓN et Karl Popper”, en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon (t.I)*, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », París, 2001, p. 309. Acerca de la “Unidad”, vid., PLATÓN, *República* (423 d), op.cit., p. 207. Vid también, (525 a), op.cit., p. 353. Platón fundó la Unidad no sólo de la sociedad sino del cosmos en el número Uno de modo que “todas las cosas se corresponden entre sí y son racionales” (546 b), op.cit., p. 384.

¹⁰³ PLATÓN, *República* (435 b), op.cit., p. 226; (462 d), op.cit., p. 265: “el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a tal Hombre”.

¹⁰⁴ KOYRÉ, A., *Introducción a la lectura de Platón*, trad., Cajica, J-M., Editorial José M. Cajica, Jr., Puebla, México, 1947, p. 120.

Dividió así la sociedad en tres clases: los “guardianes”, los “auxiliares” y los “comerciantes”. Los primeros eran los filósofos, que accedían al mundo de las Ideas y podían entonces desempeñar los cargos políticos, guiando al resto de la sociedad hacia la Justicia¹⁰⁵. Los segundos, al servicio de los guardianes, eran los soldados, y otros “funcionarios” encargados de proteger el Estado¹⁰⁶. Por fin, los terceros coincidían con los trabajadores que debían satisfacer las necesidades básicas de la *polis*¹⁰⁷. En resumen, esas tres clases coincidían con las tres funciones esenciales a la ciudad: administración, defensa y producción. Del mismo modo que el individuo se volvía digno y virtuoso gracias a su razón y por haber logrado un equilibrio entre los tres elementos de su alma, la sociedad alcanzaba el Bien común (la Justicia) gracias al equilibrio entre las tres clases que la componían, confiando la conducta política a los guardianes, únicos a poseer la sabiduría. Así, la justicia procedía al nivel individual de la armonía entre las partes del alma y al nivel del Estado, de la armonía entre las clases, interpretado por algunos como un incipiente modelo comunista¹⁰⁸. Este modelo fundamentaba así la idea de justicia en una desigualdad inherente entre los seres humanos.

En este sentido sólo las dos primeras clases podían recibir una educación, mientras que la tercera debía resignarse a cumplir con sus tareas serviles¹⁰⁹. Existía así un carácter innato que distinguía a los Hombres capaces de ser educados de los que no podían recibir esta educación¹¹⁰. Con otras palabras, las cualidades del carácter precedían y determinaban las cualidades intelectuales y la dignidad de cada uno. Platón postuló que jamás una naturaleza pequeña podía hacer algo grande y que los Hombres indignos no podían ser educados acorde con su dignidad¹¹¹. El concepto de “dignidad” permitía ya definir el valor del individuo pero no tenía en Platón un sentido igualitario. Reflejaba más bien una diferencia de rango que derivaba del grado de perfección de la naturaleza de cada Hombre. Sólo unos pocos eran predispuestos a ser filósofos mientras que la

¹⁰⁵ PLATÓN, *República* (429 a), op.cit., p. 216.

¹⁰⁶ PLATÓN, *República* (373 c), op.cit., p.129. La fogosidad debía obedecer la razón, como el perro al pastor. De ello, Platón dedujo que los auxiliares debían servir a los gobernantes: *República* (440 d), op.cit., p. 235.

¹⁰⁷ PLATÓN, *República* (369 a – 373 d), op.cit., pp. 121-128.

¹⁰⁸ PLATÓN, *República* (431 e – 432b), op.cit., pp. 221-222 y (434 c), p. 225. Vid., ORTEGA, A., *Platón. Primer Comunista de Occidente*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1979, p. 35.

¹⁰⁹ PLATÓN, *República* (443 c), op.cit., p. 240.

¹¹⁰ PLATÓN, *República* (455 c), op.cit., p. 254.

¹¹¹ PLATÓN, *República* (495b-496a), op.cit., pp. 312-313.

mayoría se quedaba en la ignorancia y la sumisión. Platón propuso así una educación dirigida solamente a ciertos individuos naturalmente predispuestos a recibirla. De este modo, siendo bien educados, sólo ellos podían llegar a ser mesurados y justos¹¹².

Este programa educativo tenía como objeto supremo de estudio la Idea de Bien¹¹³. Para lograr este objetivo, era necesario por ejemplo, el aprendizaje de la música, de la gimnasia, de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la estereometría¹¹⁴. Sin embargo, no se trataba para Platón, aprender los descubrimientos de esas ciencias sino su método. Lo que importaba era entender la “dialéctica” que conllevaban y tener una visión sinóptica de esos estudios¹¹⁵. También, este minucioso adoctrinamiento en las rectas opiniones parecía derivar más bien de las ideas de Platón que de las de Sócrates¹¹⁶. Se identificó así el conocimiento con la virtud, donde la objetividad de los criterios éticos estaba proporcionada por el acceso al mundo de las Ideas. Y al mismo tiempo, se consideró que la *areté*, es decir, la condición para que algo fuera aceptable¹¹⁷, podía enseñarse mediante una *techné politiké*. Ahora bien, dicho planteamiento chocaba con el punto de vista ateniense que consideraba que la virtud era una *carete politiké* que poseía la mayoría de los ciudadanos naturalmente. Al no reconocer esta mínima virtud política básica, las doctrinas de Platón y de Sócrates atacaron las bases democráticas de la *polis*. El punto de vista dominante entre los griegos daba una dignidad al Hombre común mientras que le punto de vista platónico la rebajaba¹¹⁸.

¹¹² PLATÓN, *República* (423 e), op.cit, p.207. Más adelante, insiste en que sólo unos pocos pueden ser filósofos: “(...) declaro que una naturaleza tan difícil, pienso, se halla en algunos pocos, no en la multitud”, *República* (500a), op.cit., p. 319.

¹¹³ PLATÓN, *República* (505 a), op.cit., p. 327; (519d), op.cit., p. 345.

¹¹⁴ PLATÓN, *República* (376a), op.cit., p. 134; (395c y 395 d), op.cit., p. 164; (398 a–412 d), op.cit., pp. 169-181; (473), op.cit., p. 282; (522 e–527 e), op.cit., pp. 350-357; (528a-528d), op.cit., pp. 358 ss. Conviene apuntar por otra parte que la educación de los reyes-filósofos tenían también como objetivo la preparación a la guerra, vid., *República* (521 d), p. 348; (525 e), p. 354; (543 a), p. 378.

¹¹⁵ PLATÓN, *República* (537 c), p. 317; Sobre la dialéctica: (511 b- 511e), p. 337 y (532 a-534 b), pp. 364- 367.

¹¹⁶ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., pp. 30-31

¹¹⁷ CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, op.cit., p. 218. J. A. Nuño señala también que no se debe entender por *areté*, “virtud”, sino eficacia, capacidad o habilidad para hacer algo o adaptarse a algo: NUÑO, J. A. *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 38.

¹¹⁸ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, trad., Fernández de Castro, M. T., Mondadori, Madrid, 1988, p. 47-48. Stone indica que el término *carete* significa virtud y *politiké*, política.

Por otro lado, se puede entender mejor el “intelectualismo ético” de Platón en la medida que la virtud se era enseñable: era la expresión de un optimismo ético-social a través de lo pedagógico. Se podía enseñar la *areté* una vez que se había adquirido. La práctica precedía la teoría, pero ésta aseguraba la difusión y la persistencia de aquella¹¹⁹. En este aspecto, la doctrina de Platón no se oponía tanto a las ideas de los sofistas ya que ellos también consideraban que el conocimiento era transmisible. Sin embargo, el modelo educativo propuesto por Platón en la *República* ponía en cuestión la tradición griega. En efecto, su modelo educativo implicaba que se podía aislar el principio de la moral en lo abstracto y en cuanto tal, podía existir como imperativo moral en el alma del Hombre. Ahora bien, como subraya Havelock, esta moral pura nunca se había planteado con anterioridad. “Lo que Grecia había venido disfrutando hasta entonces (...) es una tradición de moral escindida, una especie de zona crepuscular; un pacto (...) para que las generaciones más jóvenes fueran siempre adoctrinadas en la noción de que lo importante no es tanto la moral en cuanto prestigio social como la recompensa que puede derivarse de una reputación de moralidad (...)”¹²⁰. Así, el “cinismo” prevalecía, al parecer, en la educación griega. Por el contrario, la educación propuesta por Platón era en sí esperanzadora puesto que permitía la posibilidad de entender y practicar la virtud, pero sólo por unos pocos.

Así, los guardianes, por aprender lo Justo, lo Bello y lo Moderado, poseían juicios morales verdaderos; eran “amantes de la verdad” y “artesanos de la libertad del Estado”, bajando en la “Caverna” para liberar a los demás Hombres prisioneros de su ignorancia¹²¹. En este modo, se dibujó una nueva filosofía que no podía separarse de la vida social y que, por tanto, chocaba en este punto con las

¹¹⁹ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 38.

¹²⁰ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, trad. Buenaventura, R., Ed. Visor, “Literatura y Debate Crítico”, Madrid, 1994, p. 26.

¹²¹ Acerca de los filósofos como amantes de la verdad, vid: PLATÓN, *República* (475e), op.cit., p. 286; (501d), op.cit., p. 321. Acerca del deber de participación de los filósofos en lo político (519 d – 520d), op.cit., pp. 345-346. En este último pasaje Platón no permite a los filósofos “quedarse allí [en la contemplación del Bien] y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas”. Si no se contextualiza ciertos pasajes, es cierto que uno podría creer en un hipotético desinterés del filósofo en relación con la política. Por ejemplo, cuando Platón afirma: “(...) cuando se tiene verdaderamente el pensamiento dirigido hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos”, pero luego Platón nota que visto que la “calumnia abunda por doquier” los filósofos no pueden “limitarse a formarse a sí mismo” sino que deben convertirse en artesanos de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica *República* (500b y 500d), op.cit., pp. 319 y 320.

costumbres implantadas en Grecia¹²². Así, la filosofía de Platón no se limitó crear a un Hombre concebido como “espectador desinteresado, como una mirada lanzada al mundo” como creía haber deducido E. Husserl¹²³. El filósofo estaba también comprometido en la sociedad y se volvía su reformador, no porque tal era la esencia de la filosofía sino porque tal lo exigían las circunstancias sociales y políticas.

Aquí estribe también una crítica importante al pensamiento de Platón, al cometer posiblemente una “Falacia Naturalista”¹²⁴. En efecto, los gobernantes de la *República* sabían qué era el Bien, y por tanto estaban en condiciones de decir a los demás qué tenían que hacer. Pero “no hay hechos a partir de los cuales puedan extraerse decisiones morales”. Pero, según I. M. Crombie, esta crítica se equivoca puesto que Platón perseguía determinar qué cosas podían ser correctamente alabanzas (desde su consistencia) de acuerdo con los fines de los Hombres. Así, la noción de Bien en Platón podía ser comendatoria y no podía aplicarse a cualquier cosa¹²⁵.

Pero, se puede criticar la forma cómo Platón argumentó a favor de los reyes-filósofos. Consideró en efecto que los males del Estado desaparecían si los filósofos llegaban al poder, es decir cuando la filosofía y la política formaban uno¹²⁶. La República era así el gobierno de los sabios, es decir una “Sofocracia”. Ahora bien, siempre Platón mantuvo una diferencia de rango natural entre los filósofos y los otros Hombres al hablar de la “raza de los filósofos” que debían obtener el control del Estado. Al usar el término “raza” para identificar al grupo de los filósofos, Platón pretendía sin duda, justificar una superioridad inherente e irreversible de aquellos y se vuelve difícil detectar en esas reflexiones cualquier precedente a la igual dignidad¹²⁷. De ningún modo, Platón y Sócrates previeron aquí una igualdad entre los Hombres a pesar de la ilusión de ciertos pasajes que, si

¹²² BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (t.I)*, trad. Nañez D, Editorial Sudamericana, Buenos-Aires, 1944, p. 151.

¹²³ HUSSERL, E., “La crise de l’humanité Européenne et la Philosophie”, op.cit., p. 365. También me parece que Husserl era muy optimista en relación con el papel de los filósofos griegos como emancipadores de toda la comunidad. Dicho papel, no aparece, a mi juicio en la *República*. Vid., “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, op.cit., pp. 359-360 y también, p. 374.

¹²⁴ Uso la expresión que formuló MOORE, G. E., en *Principia Ethica*, trad., García Díaz, A y Stellino, A.I., Universidad Nacional Autónoma de México, “Filosofía Contemporánea”, México, 1997, pp. 87 y 89-91.

¹²⁵ CROMBIE, I. *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, op.cit., p. 287.

¹²⁶ PLATÓN, *República* (473d), op.cit., p. 282; (501e), op.cit., p. 322. También, vid., *Carta VII* (326b), op.cit., p. 488: “(...) no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos (...)”.

¹²⁷ Ver en particular, *República* (501e), op.cit., p. 322.

no se contextualizan, podrían dejar creer que tuvo una definición igualitaria de la virtud y del conocimiento.

En este sentido, se puede recordar el texto donde Platón recordó como Sócrates enseñó a un esclavo acceder a la teoría de Pitágoras, método que tomó el nombre de “mayéutica” y que consistía en el arte de partear¹²⁸. Ahora bien, creo que este pasaje sólo tenía la vocación de mostrar cómo se accedía al conocimiento y que dicho conocimiento era enseñable. En mi opinión, no creo que se pueda deducir una visión democrática del saber en el pensamiento platónico. Tanto Sócrates como Platón mantuvieron una visión elitista del saber basada en una presupuesta ignorancia de los que desempeñaban actividades laborales. Por este motivo ambos restringieron la *isegoría*, es decir el derecho a la participación política, en oposición con la realidad democrática de sus tiempos¹²⁹.

Platón no dejaba ninguna libertad a los individuos. Su pensamiento esbozó una sociedad aristocrática y elitista, donde no cabía de ningún modo el significado

¹²⁸ PLATÓN, *Menón* (82b–85 b), op.cit., p. 303–310. Sócrates asimiló su papel con el arte de partear – la mayéutica– en el *Teeteto* (149a-151d), en *Diálogos*, (V), trad. M^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988, pp. 188-193. En el siglo XX, este ejercicio lo hizo con unos indígenas, Franz Boas - el padre de la antropología moderna - para demostrar que todos los pueblos tenían las mismas aptitudes mentales básicas, vid., PINKER, S., *The Blank State*, consultado en su edición francesa, *Comprendre la Nature Humaine*, trad. Desjeux, M-F, Ed. Odile Jacob, París, 2005, pp. 40-41.

¹²⁹ Vid por ejemplo, un diálogo donde la influencia de Sócrates era importante: *Protagoras* (319a-e), op.cit., pp. 521-522, donde Platón critica la participación política de los que desarrollan tareas laborales. Esta visión parece ir a contra corriente de la época, si miramos al mismo Protágoras que consideró que era un deber de todo el mundo participar de la excelencia política. En caso contrario, uno hubiera incluso dejado existir entre los humanos, *Protágoras* (323a-c), op.cit., pp. 527-528. El desprecio de las tareas manuales de Platón se opone a los elogios por parte de otros pensadores, que vieron en esas técnicas, marcas de superioridad del ser humano sobre el resto de la naturaleza. En este sentido, ESQUILO, *Prometeo encadenado* (447-453), *Tragedias*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp.318-320. También, SÓFOCLES, *Antígona*, (332-375), en *Tragedias*, trad., Alamillo, A., Gredos, Madrid, 1998, pp. 261.262. En un mismo sentido, el discurso fúnebre de Pericles, muestra que Atenas aceptaba todo tipo de actividades entre sus ciudadanos, en TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponesio* (II.40), trad., Torres Esbarranch, J. J., Gredos, Madrid, 1990, pp. 454: “Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos”. También según Tucídides y aunque no era siempre cierto, el régimen político de Atenas era digno de admiración puesto que la elección a los cargos públicos no se hubiera basado en razones de clase o económicas sino (sólo) en el mérito personal. Vid., Tucídides, *Guerra del Peloponesio*, (37-1), op.cit., p.450. R. Muller va en el mismo sentido acerca de la posible visión positiva de la técnica y del trabajo humanos en la Grecia del siglo V. MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 62.

Para Sócrates y Platón, la virtud dependía del conocimiento y éste se enseñaba. No podía ser entonces innato y democrático. En este sentido, MacIntyre considera que “no hay pruebas de que Sócrates haya esperado que la actividad intelectual beneficiase a algo más que una pequeña minoría”, MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, trad., Walton, R. J., Paidós, Barcelona, 1994, p. 29. También, Stone, nos habla del “esnobismo” de Sócrates, que a pesar de venir de la clase media, se comportaba de forma más aristocrática que los propios aristocráticos, STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 129-142.

moderno de la igual dignidad. Así, quiso justificar la división del trabajo en base a la ausencia de una igualdad natural entre los Hombres¹³⁰. Ahora bien, uno podría coincidir con Platón, en la medida que existen efectivamente diferencias naturales innatas entre los seres humanos. El problema es que Platón consideró esas diferencias naturales como el punto de arranque de su teoría política, recurriendo al naturalismo biológico para defender una desigualdad natural y social entre los individuos¹³¹. La educación no tenía como objetivo desarrollar el potencial de cada individuo, y estimular de varios modos la autonomía de cada uno, sino marcar la superioridad de unos sobre otros. En efecto, los trabajadores no podían considerarse como seres dignos porque eran incapaces de recurrir a su razón. Platón destacó por ejemplo a los “asalariados” que vendían su fuerza de trabajo a cambio de un salario y que no podían gozar de estimación por la poca inteligencia que los definía¹³². La dignidad del Hombre se confundía con el conocimiento y la razón que eran repartidos desigualmente entre las personas. Además se introdujo un matiz importante en la *República* respecto a otros escritos anteriores: sólo algunos individuos podían pretender lograr esta dignidad gracias a su naturaleza que les predisponía a ella. En este sentido, otros individuos, nunca podían pretender lograr esta dignidad y debían conformarse con vivir en un rango inferior de acuerdo con su naturaleza imperfecta e indigna.

Dicha desconsideración reapareció por ejemplo cuando Platón recurrió a un mito fenicio que justificaba una jerarquía de dignidades de las personas en función de su naturaleza. En este relato, los gobernantes eran hechos de oro y eran los que más valían. Los guardias eran de plata, mientras que los artesanos y labradores eran de hierro y de bronce¹³³. En este relato, los Hombres procedían de la “Tierra madre”, haciéndoles hermanos entre sí¹³⁴. Existía una unidad “ingénita y natural”

¹³⁰ PLATÓN, *República* (369-370), op.cit., pp. 121-123. Se ha señalado que Platón rechazó la democracia porque precisamente pretendía igualar a los Hombres, prescindiendo de sus diferencias de talentos y de méritos: *República* (557a), op.cit., p. 400 y (558c), op.cit., p. 402. En el *Menéxeno* (238 d), hace precisamente una parodia de la igualdad de nacimiento de los Hombres y de los ideales democráticos griegos que podían aparecer en los relatos de Tucídides mencionados más arriba. Platón dice irónicamente: “Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según la naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley (...)”, en *Diálogos* (II), trad., Calonge Ruiz, J., y otros, Gredos, Madrid, 1987, p. 173.

¹³¹ POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Loedel E., Paidós, Barcelona, 1994, pp. 85-86.

¹³² PLATÓN, *República* (371e), op.cit., p.126.

¹³³ PLATÓN, *República* (415a-415 c), op.cit., p. 197.

¹³⁴ PLATÓN, *República* (414e5-6 y 415 a2), op.cit., p. 197. Además Platón pretendía convencer a la juventud de este mito, (415d), op.cit., p. 198.

de todos los ciudadanos por su común origen. La sociedad, no era el producto de un contrato social sino la revelación fáctica de una fraternidad humana. La Tierra, aseguraba la unidad de los ciudadanos pero la mezcla de metales corroboraba la pluralidad de caracteres y la desigualdad entre los individuos¹³⁵. Dicha situación debía además mantenerse en la medida que se sostenía que los “mejores” individuos debían unirse solamente entre sí, y nunca con individuos de naturaleza inferior para no corromper su naturaleza y evitar la degeneración y la “Caída del Hombre”¹³⁶. Parecía plantearse aquí un precedente al eugenismo, puesto que Platón defendía no sólo la existencia de naturalezas superiores a otras sino también, la necesidad de fomentar esta superioridad mediante el control estatal de la reproducción previendo incluso el infanticidio¹³⁷. La armonía entre las clases (la justicia) se realizaba tanto a través de la persuasión (recurriendo al mito) como a través de la fuerza (el control de la población)¹³⁸. Platón estableció además una jerarquía de los individuos, algo que precisamente neutralizará el concepto moderno de dignidad humana que no valora en función de su situación social o natural.

En ciertos puntos de la *República*, Platón pareció defender una igualdad entre los Hombres y las mujeres. El género femenino no debía en efecto estar excluido de los estudios y debía ser tratado como los Hombres. Consideró que las mujeres eran capaces de desarrollar todas las tareas de la sociedad e incluso los cargos de soldado y de gobernante. Pero, Platón mantenía siempre una desigualdad natural entre ambos géneros¹³⁹. Así, aunque consideró que las dotes naturales estaban similarmente distribuidas entre ambos géneros, insistió en que la mujer tenía una naturaleza más débil que la del Hombre¹⁴⁰. Sin ser tan tajante, subrayó en el

¹³⁵ ORTEGA, A. *Platón. Primer comunismo de Occidente*, op.cit., pp. 47-48.

¹³⁶ PLATÓN, *República* (546 a- 547 b), op.cit., pp. 382-385.

¹³⁷ PLATÓN, *República* (459 d-460 c), op.cit., pp. 261-262; (490 c), p. 304; (546 d), pp. 384-385; (547 a), p. 385. Vid., AJAVON, F-X., *L'eugénisme de Platon*, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », París, 2002.

¹³⁸ Las palabras de Platón no dejan ninguna duda: “armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales Hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado”, *República* (419e-520a), op.cit., pp. 345-346.

¹³⁹ En caso contrario, la “raza de los seres humanos” se convirtiera en la más cobarde de todas las fieras, *Leyes*, (814b), op.cit., p. 56.

¹⁴⁰ PLATÓN, *República* (452a; 453a; 455e; 456a), op.cit., pp. 248-255; (540c), p. 376: las mujeres “han de compartir todo de igual modo con los Hombres”. Pero al mismo tiempo, “Las más livianas de [las] tareas han de confiarse más a las mujeres que a los Hombres, dada la debilidad de su sexo”

Banquete las diferencias entre ambos géneros recurriendo a la imagen del ser humano como micro-cosmos: el Hombre derivaba del sol (el sol representaba el Bien), la mujer, de la tierra (es decir de lo mundanal con sus inclinaciones y limitaciones) y ambos participaban de la luna¹⁴¹.

Esas reflexiones muestra que la idea de igual dignidad entre los seres humanos no parecía caber en las reflexiones de Platón y más precisamente en su Estado ideal, donde la justicia consistía en una estricta división social fundada en las diversas naturaleza humanas. Esta sociedad se fundamentaba en efecto en las desigualdades naturales de los Hombres con el fin de pretender alcanzar el Bien común. Con otras palabras, Platón cambió el origen de la división clasista de la sociedad: ya no tenía un origen social sino un origen natural. Platón contempló un valor en el ser humano pero este valor no era igualmente distribuido entre los individuos. En efecto, solamente una cierta naturaleza humana gozaba del máximo valor porque tenía predisposiciones innatas para engendrar un ser digno es decir, un rey-filósofo¹⁴². Esas predisposiciones eran la facilidad para aprender, la memoria, la valentía, la vivacidad, la fuerza, la rapidez y la grandeza de espíritu¹⁴³. Además, se asimiló la propia naturaleza humana a una naturaleza “inferior y mortal” en comparación con la naturaleza divina y de oro de los guardianes¹⁴⁴. Platón hizo incluso referencia a “Hombres inferiores” opuestos a los Hombres aristocráticos¹⁴⁵. Sólo el Hombre justo y moderado gozaba realmente del máximo valor que lo habilitaba a conducir el Estado. Por tener una naturaleza que les empujaba hacia la Verdad eran los filósofos los únicos a tener una “real valía” o con otras palabras sólo el rey-filósofo era el “Hombre real”¹⁴⁶. Existía en Platón una completa identificación entre la definición del ser humano y su completa realización moral. Platón operó por tanto a una asimilación entre las cualidades más altas del ser humano y la definición misma de la naturaleza

(457 b), p. 257. En el *Crátilo* (392c), los Hombres aparecen más sensatos que las mujeres, op.cit., p. 380.

¹⁴¹ PLATÓN, *Banquete* (190b), op.cit., p. 223.

¹⁴² En el (485a), de la *República* Platón afirma que se debe entender la naturaleza propia de los filósofos, op.cit., p. 296.

¹⁴³ PLATÓN, *República* (494b), op.cit., p. 310. Vid también (374e-376c), pp.131- 134; (503c), p. 324.

¹⁴⁴ PLATÓN, *República* (416e), op.cit., p. 199.

¹⁴⁵ PLATÓN, *República* (545a), op.cit., p. 380.

¹⁴⁶ PLATÓN, *República* (489e), op. cit., p. 304; *Político* (260c), en *Diálogos* (V), trad. Santa Cruz, M. I., Gredos, Madrid, 1998, p. 506.

humana. Esas jerarquías de valor entre los seres humanos chocan con la dignidad humana que pretende equiparar a todos los individuos porque si bien parece descansar en una idea “naturaleza humana” no se refiere a los grados de desarrollos de esta naturaleza. Dicha equiparación no pretende negar las particularidades, los méritos y los talentos de cada uno, sino que considera que no son ni las dotes ni los presumidos defectos naturales de uno que definen su cualidad de persona.

La sociedad ideal de Platón se fundó no sólo en unas presumidas desigualdades naturales entre los individuos sino que pareció encarnar un Estado totalitario donde la autonomía del individuo se veía notablemente limitada. Ahora bien, la autonomía es precisamente el valor central que pretende proteger e impulsar el significado moderno de la dignidad humana.

2. Una autonomía individual negada por un Estado totalitario

La República de Platón se fundó en una visión elitista de la política y en una estricta división de clases, al considerar que la justicia dependía de que cada individuo realizara su función natural y no obstruyera en las de las otras clases. La dispersión de las tres clases era así la mayor injusticia y la peor injuria al Estado, puesto que la estabilidad y la unidad eran los fines últimos de la sociedad¹⁴⁷. Esta inquietud tenía también sus raíces en las propias ideas políticas de Platón: como señala Hare, los aristócratas atenienses no eran a favor del Imperio sino que la mayoría de ellos admiraba a Esparta, por su gobierno ordenado y estable, de modo que fue sobre este sistema que se modelaron las ideas políticas de Platón¹⁴⁸. Además, las mismas ideas de Platón han podido derivar de Sócrates que, en ciertos aspectos, era un “rebelde de la sociedad abierta y un admirador de la sociedad cerrada” según I. F Stone. Era uno de esos atenienses que despreciaba la democracia e idealizaba a Esparta¹⁴⁹.

¹⁴⁷ PLATÓN, *República* (432-434), op.cit., pp. 221-225. “(...) la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo” (p. 224) y en el mismo sentido “(...) cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto unos mimos haga lo suyo”, op.cit., p.237). Platón contempló un posible dinamismo social, puesto que los niños no estaban determinados por la naturaleza de sus padres (op.cit. p. 197).

¹⁴⁸ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p.18.

¹⁴⁹ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 133. En este sentido vid., OLLIER, F., *Le Mirage spartiate*, Arno Press, París, Nueva-York, 1973. En el *Protágoras*, Platón enlaza la sabiduría de los lacedomios; detrás de su apariencia bruta y supuesta ignorancia, se escondía los verdaderos filósofos de Grecia según Sócrates: *Protágoras* (342 a -e), op.cit., pp. 558- 559.

Esta visión iba al contrario de lo que podía sentir y conocer los atenienses en el famoso discurso de Pericles transcrito por Tucídides. El primero exaltó a sus contemporáneos a defender su ciudad en una proyección casi ilimitada de su libertad: ya no se trataba de luchar por una sola cosa, “esclavitud o libertad”, sino por una libertad que manifestaba la superioridad natural de Atenas (como Imperio) y la de sus miembros (como raza superior). Se trataba de una libertad como “potencia” sin ningún tipo de ataduras materiales o psicológicas¹⁵⁰. Ahora bien, esta defensa del Imperio ateniense, y esta conceptualización de la libertad individual, se oponían a las ideas de Platón en su esbozo de una ciudad cerrada y en una definición, como se verá, de una libertad esencialmente introvertida.

Por otra parte, el pensamiento de Platón parece corroborar la dificultad y el peligro de fundamentar la dignidad humana en la naturaleza humana. Al definir esta última, se podía excluir cualquier categoría de personas que no coincidiera con su definición ética previa. Además, la búsqueda de la armonía del Estado y del bien estar común al detrimento del bienestar individual podía, incluso, interpretarse como un modelo de Estado totalitario o, como lo dirá Popper, como un Estado colocado por encima del individuo, que se bastaba a sí mismo y que pretendía corregir las imperfecciones del individuo¹⁵¹. Las personas aparecían en efecto absorbidas por la consecución de las finalidades del Estado. Este modelo político pretendía restaurar la vieja y auténtica vida griega que en el siglo cuarto hacía mucho que había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el Estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante el periodo¹⁵². El poder de los reyes-filósofos no se limitaba al mando público; Platón lo amplió hasta las esferas privadas de los sujetos del Estado. En realidad no era realmente una innovación, como señala N. D., Fustel de Coulanges, ya que el Estado en las

¹⁵⁰ TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponesio* (II.60-64), op.cit., pp. 484-490. Vid. en particular (63) sobre el imperio, y la visión de una libertad sin ataduras, op. cit., pp. 488-489. Un comentario de este texto aparece en MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 59. También, Nietzsche hizo un elogio de Tucídides.: “El coraje frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, - por consiguiente, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí, - por consiguiente tiene dominio de las cosas”, NIETZSCHE, F., *Crepusculo de los ídolos*, op.cit., p. 140

¹⁵¹ POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., p. 84. Para Popper, Platón se inspiró de las antiguas ciudades-estados de Esparta y Creta para reconstruir las “formas tribales” de la vida social op.cit., pp. 56-57. Vid., PLATÓN, *República* (420c), op.cit., p. 202.

¹⁵² JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 453.

antiguas Ciudades griegas era del mismo modo omnipresente y omnisciente¹⁵³. Existía una profunda concatenación en que presenta el pensamiento de Platón con la intimidad espiritual del pueblo griego y el ambiente de su época: una perfecta “consustancialización” del individuo y de la colectividad¹⁵⁴. Pero Platón fue tal vez más lejos al defender que la efectividad de las leyes dependiera de la correcta organización de las vidas privadas¹⁵⁵. Los filósofos debían liberar a los Hombres de la Caverna pero dicha liberación no implicaba que se volvieran también filósofos. La liberación consistía en convencerles de que el gobierno de los filósofos era el mejor posible y que debían para su bien, someterse a ellos. A contra corriente de su época, Platón despreció los vínculos afectivos, viéndolos como obstáculos para la búsqueda del Bien: las mujeres debían ser comunes a todos los Hombres guardianes así que los hijos, en modo que ni le padre conociese a su hijo ni el hijo al padre¹⁵⁶. Se limitó también la propiedad privada y se criticó el decoro por apartar al individuo de la filosofía¹⁵⁷. Todo (e incluso las relaciones privadas) debía ser puesto en común para que los gobernantes se dedicasen sólo a perseguir la Justicia¹⁵⁸. Esta puesta en común de todos los bienes

¹⁵³ Vid el capítulo “Omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad”, en FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Ciudad Antigua*, trad. Martín, C. A., Iberia, Obras Maestras, Madrid, 1971, pp. 268-272: “La ciudad fue fundada sobre una religión y constituida como una Iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejerció sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano quedaba sumiso en todas las cosas y sin ninguna reserva a la sociedad: le pertenecía por completo”.

¹⁵⁴ RÍOS, F., (de), *La filosofía política en Platón*, op.cit., pp. 37-37. La relación del individuo con las leyes aparece también en la tragedia griega. Remito al conocido pasaje de *Antígona* de Sófocles. “Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, a destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien”. SÓFOCLES, *Antígona* (364-366), op.cit., p. 262. Esta doble naturaleza no es una fatalidad según Sófocles, puesto que el hombre podía encontrar una armonía entre las leyes de los dioses y la de las *polis*: “Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses (...)”, [op.cit., (v. 366-367), p. 262]. El Hombre caminaba hacia lo bueno cuando encontraba un equilibrio entre las leyes de la polis y la justicia de los dioses. Tal cualidad era la *hupsipolis*. A ella se opone, el hombre *apolis*, quien, por orgullo, pasión, insolencia se vuelve *hubris*. En la presente obra de Sófocles, tanto *Antígona* como Creonte eran *apolis*, puesto que la primera rechazaba las leyes de la Ciudad y el segundo, se corta de las razones de los demás. Nos damos cuenta también de la diferencia mayor entre por una parte, Sófocles y por otra, Platón y Aristóteles: de forma esquemática, los filósofos consideraron que eran los Hombres los que hacían las leyes y (ya) no los dioses.

¹⁵⁵ PLATÓN, *República* (473e), op.cit., p. 283; (500d), op.cit., p. 320; (517b), op.cit., p. 342. Vid. también, *Leyes*, (790b), op.cit., p. 11. Son los juegos los elementos que permiten mantener la estabilidad de las leyes: (797a y 798a), op.cit., pp. 27 y 29.

¹⁵⁶ PLATÓN, *República* (457-461), op.cit., pp. 257 ss. Vid igualmente (491c), p. 306.

¹⁵⁷ PLATÓN, *República* (417a), op.cit., pp. 200; (423 e), op.cit., p. 207; (491c), op.cit., p. 306.

¹⁵⁸ PLATÓN, *República* (423e), op.cit., p. 207. Los gobernantes, no podían tampoco dedicarse al comercio. Sobre este tema y la economía planificada en Platón, LACOUR-GAYET, J., *De Platon à la Terreur*, Éditions SPID, Paris, 1948.

fue igualmente interpretada como un precedente del comunismo¹⁵⁹. El individuo era sometido a la comunidad de modo para que no buscara su felicidad sino el bienestar común, convirtiendo al Hombre en un eslabón en la unidad del Todo¹⁶⁰. Platón prescindió totalmente de la individualidad del Hombre y de sus aspiraciones personales. Debía ser solamente un medio para lograr una finalidad superior. Otros, recordaron en este sentido que Platón se inspiró del modelo del hormiguero y de la colmena para ilustrar la organización de su Ciudad¹⁶¹.

Además, el desprecio del hombre común y su exclusión de la esfera política apareció en la justificación del uso de la (buena) mentira por los gobernantes para el beneficio del Estado¹⁶². También, la educación de los ciudadanos era estricta ya que excluía las “artes indignas”. En este sentido, el arte, la poesía, eran doblemente falsos, en la medida que imitaban (como “obra de arte”) una imagen (objeto natural) de la “Idea” que sola era cierta. El rechazo de Platón hacia esas artes fue tal que proponía excluir a los poetas y a los artistas de su República. En caso contrario, el placer y el dolor reinarían en el Estado¹⁶³. Al contrario, la

¹⁵⁹ POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 59 – 60. ORTEGA, A., *Platón. Primer Comunista de Occidente*, op.cit., p. 49. Ortega identifica cuatro “leyes fundamentales” del Estado comunista de Platón: la prohibición de la propiedad privada, (*República*, 416d, op.cit., p. 199); el bien común del Estado prevalece sobre el bien individual (*República*, 420b-c, op.cit., p. 202); la situación social del Estado ocupa un término medio entre la riqueza y la pobreza (*República*, 421d, op.cit., p. 203); el Estado no ha de ser ni excesivamente grande ni demasiado pequeño (*República*, 423b, op.cit., p. 206). También, se puede consultar, BOUCTOT, J.G., *Histoire du communisme et du socialisme*, t.I Paris, Auguste Ghio, 1889.

¹⁶⁰ PLATÓN, *República* (520 a), op.cit., pp. 346-347. En relación con la educación, Platón consideró que su meta era “producir claramente los más bellos y mejores cuerpos y almas (...)”. Mas adelante apuntó en relación con los lugares de gimnasia: “No ha de acudir aquel cuyo padre se le antoje, mientras que abandona la educación, aquel al que su padre no quisiera mandarlo, sino que, por el contrario, lo que se acostumbra a decir, todo hijo de vecino, en lo posible, debe recibir formación, puesto que *pertenecen a la ciudad más que a sus progenitores*” PLATÓN, *Leyes* (788c y 804), op.cit., pp. 9 y 40-41. (las cursivas son mías). Por otra parte, como indica JAEGER, la apropiación de la belleza como objetivo de la educación, implicaba la busca de la nobleza como selección, con el fin de conquistar el premio de la más alta *areté*: JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos-Aires, 1988, p. 28.

¹⁶¹ MENAULT, E., *L'intelligence des animaux*, Librairie Hachette, París, 1872, p. 2

¹⁶² PLATÓN, *República* (389c), op.cit., p. 153.

¹⁶³ Platón definió la poesía como “la perdición del espíritu”, *República* (595b5-6), op.cit., p. 457. Vid., también (607a5-8), op.cit., p. 476, donde Platón acepta sin embargo “los himnos a los dios y las alabanzas a los Hombres buenos”. Asemejó el poder de la poesía al engaño, a la ilusión, al hechizo, *República* (601a-b), op.cit., p. 466. Platón habló irónicamente de Eurípides como el más sabio, en *República* (568a), op.cit., p. 417. Pero distorsionó el mensaje de Eurípides cuando éste declaró que los tiranos “eran iguales a los dioses”. Acerca de esta distorsión: STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 239-240.

música, por no tratar de imitar las cosas sensibles, revelaba idealidades e incluso relaciones matemáticas¹⁶⁴.

No existía en Platón ninguna libertad inherente al ser humano. En efecto, en un pasaje de la *República*, insistió en que la ignorancia de los Hombres provenía de una mala educación y que, por tanto, podía ser solucionada. Los filósofos podían en efecto corregir los defectos de los Hombres y hacer que se asemejaban a lo divino. Platón comparó así a los Hombres con unas “tabletas pintadas”, que los filósofos “dibujantes” borraban y volvían a pintar hasta que hubieran hecho los rasgos humanos agradables a los dioses¹⁶⁵. Este texto se funda en las ilusiones que manipulaba Platón y que vertebran la mayoría de sus argumentos que por otra parte, vulneran la idea misma de dignidad humana. La primera de esas ilusiones consiste en el hecho de que Platón tenía una concepción esencialmente pasiva de la naturaleza humana, ya que ésta podía ser modificada por la educación, es decir por factores socio-culturales. Por otra parte, parece justificar esta definición implícita de la naturaleza humana por el objetivo perseguido: asemejar a los Hombres a lo divino. El único problema viene que los Hombres no se asemejaban a lo divino por sí mismos, sino bajo el control, de seres superiores (los filósofos) que usaban la persuasión y la fuerza para lograr este fin, como vimos¹⁶⁶. Pero Platón no podía ser tan tajante, por ello, usó a mi parecer, la metáfora de la pintura para crear la ilusión de que este proceso era semejante a una obra de arte. Al final, los Hombres, dejaba suponer Platón, se volvían cuadros y por tanto dignos de admiración. Pero, eran los productos de la omnipotencia y omnisciencia de los “reyes pintores” cuya actividad zanjaban con la pasividad e inferioridad de los demás Hombres¹⁶⁷.

Recapitulando, no creo que se pueda interpretar este texto como una visión optimista de la naturaleza humana por el mero hecho de que Platón consideró que

¹⁶⁴ PLATÓN, *República* (552 b), p. 349; (Cap. X), op.cit., p. 447 ss. y *Hippias mayor* (286d y ss.), en *Diálogos* (I), trad., Calonge Ruiz, J., Lledó E., y García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993, pp. 411 y ss. En las *Leyes*, consideró sin embargo que la música se asimilaba a la imitación, (798d), op.cit., p. 29. En la *República* Platón tachaba a los poetas de indignos mientras que en *Ion*, escrito de juventud, donde la influencia del Sócrates histórico era más influyente, los poetas eran elogiados como seres excelentes y divinos. Vid. *Ion* (533d-535a), en *Diálogos*, (I), trad. Calonge Ruiz, E., Lledó E., y García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993, pp. 256-258.

¹⁶⁵ PLATÓN, *República* (501a-501c), op.cit., pp. 320-321.

¹⁶⁶ El uso de la fuerza aparece por ejemplo en el castigo afligido a un individuo que no acudía a los himnos y fiestas celebrados para los dioses, *Leyes* (799b), op.cit., p. 30.

¹⁶⁷ Platón usa los términos “dibujantes” y “pintores” al referirse en este pasaje a los filósofos, vid., *República* (500e y 501a), op.cit. p. 320 y 321.

los Hombres podían asemejarse a lo divino. Primero, se imponía un modelo de virtud a los Hombres que no podían elegir. Segundo, esta imposición se hacía por una minoría que se consideraba superior a los demás. Tercero, y ello constituye el elemento clave que quisiera subrayar: Platón prescindió de cualquier autonomía inherente a la naturaleza humana en general. En efecto, al hacer que la virtud coincidiera con el conocimiento y que éste se lograra gracias a una correcta educación, Platón consideró que la naturaleza humana podía ser fácilmente moldeada y en este caso, “pintada”. Los Hombres aparecían como simples soportes, sin facultad de resistencia y de crítica, donde se podía implantar desde su niñez cualquier carácter¹⁶⁸. Platón asemejó en un primer tiempo a los Hombres a unas marionetas desarticuladas por sus inclinaciones y sus deseos múltiples. Pero no liberó a los Hombres de esas cuerdas, procedió solamente a una sustitución del manipulador.

Por otro lado, Platón realizó una jerarquía de naturalezas humanas donde solamente la más alta gozaba de dignidad. El fundamento de esta dignidad derivaba de una capacidad innata para lograr un modelo de conducta individual de acuerdo con la Justicia. En este esquema, la dignidad del Hombre dependía de la presencia de ciertas facultades en el Hombre que le permitía neutralizar la animalidad y lo finito de su persona y expresar lo divino y lo superior de su alma. Al vincular lo humano con ciertas facultades de la naturaleza humana, Platón llegó a justificar la esclavitud. Así, los que no podían gobernar “las fieras” de su naturaleza debían por su propio bien ser gobernados por los que sí tenían una naturaleza divina¹⁶⁹.

C. La justificación de la esclavitud

Aunque el movimiento abolicionista estaba en marcha en la época de Platón y aunque el mismo fue vendido como esclavo en Siracusa¹⁷⁰, seguía defendiendo esta institución. Platón, como la mayoría de los filósofos de su época, compartía la misma ceguera, si una visión más clara podía poner en peligro el derecho de

¹⁶⁸ PLATÓN, *Leyes* (791d), op.cit., p. 15.

¹⁶⁹ PLATÓN, *República* (590c), op.cit., p. 453.

¹⁷⁰ DUMONT, J-P., *La Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, “Que sais-je?”, París, 1989, p. 40.

propiedad de los esclavos¹⁷¹. De esta forma, describió a los esclavos y a los trabajadores pobres no propietarios, como aquellos que no tenían dominio sobre sí mismos, dominados por sus instintos animales:

- “Y el artesanado y la clase obrera, ¿por qué crees que son vituperados? ¿Diremos que por otra cosa sino que son gente en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que *no puede gobernar a las bestias* que hay dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que adularlas (...)?”
- Por consiguiente, para que esa clase de Hombre sea gobernada por algo semejante a lo que rige al Hombre superior, sostenemos que *debe ser esclava* de este mismo Hombre (...) porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional”¹⁷².

La presumida falta de racionalidad justificaba así en la ciudad ideal de Platón la convertir en esclavos a un cierto tipo de Hombres. Esos no eran capaces de encontrar un equilibrio entre las tres partes de sus almas y se dejaban guiar por su animalidad. Por su propio bien, debían aceptar dejarse guiar por aquellos que sí lograban encontrar este equilibrio y que Platón identificó como “Hombres superiores”, calificativo que introducía otra vez una jerarquía entre los individuos, con la superioridad de unos sobre otros y, por lo tanto, la negación de cualquier igualdad entre los seres humanos. Dicha concepción se profundizó en la definición platónica según la cual cualquier aspecto de la vida gravitaba en torno a un “dominante” y un “dominado”¹⁷³.

Del mismo modo que por no tener una capacidad racional, los animales eran seres inferiores a los Hombres¹⁷⁴, esta misma supuesta falta de racionalidad en algunos individuos, justificaba su sumisión a otros que sí gozaban de racionalidad

¹⁷¹ STONE, I. F., *El Juicio de Sócrates*, op.cit., p. 53.

¹⁷² PLATÓN, *República*, (590c), op.cit., p. 453. Las cursivas son mías.

¹⁷³ Véase PLATÓN, *Fedón*, op.cit., (80a): “(...) siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña”, op.cit., p. 71.

¹⁷⁴ LE BRAS-CHOPARD, A., *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, op. cit., pp. 26-27.

y de libertad¹⁷⁵. El Hombre que no poseía virtud era por tanto de naturaleza servil y era mejor para él convertirse en esclavo¹⁷⁶. También, Platón se planteó la cuestión del trato de los esclavos. Por una parte, recordó que para algunos los esclavos podían ser Hombres virtuosos. Por otra parte, mencionó a otra opinión que veía en la “raza de los esclavos”, seres que no tenían nada sano e inteligente. Para zanjar el problema consideró que el Hombre era un “animal arisco” y que por tanto no era útil la diferenciación entre esclavo y Hombre libre y amo. Así, el trato del amo hacia el esclavo debía, primero, descartar la violencia en la medida de lo posible cometiendo incluso “menos injusticia con ellos que con los iguales”. Segundo, el amo nunca debía dirigirse al esclavo como si fuera libre y tratar de corromperle. Cuando le dirigía la palabra era solamente para una orden pura y, debía según los casos, castigarlo físicamente¹⁷⁷. La esclavitud y su justificación a través de una previa definición de una naturaleza humana ideal, es decir racional y divina, impidió que pudiese derivarse la idea de igual dignidad humana en los planteamientos platónicos. Además Platón trató de identificar más precisamente a las personas que debían convertirse en esclavos.

Con el fin de preservar la raza griega de la esclavitud y hacer que Atenas fuera respetada por otros pueblos, Platón vinculó la cuestión servil con las guerras contra los bárbaros, justificando la esclavización de esos últimos¹⁷⁸. Se oponía por tanto a Esparta que al contrario y con los “helotas”, había esclavizado a hombres griegos¹⁷⁹. En resumen, trató de hacer coincidir la naturaleza del esclavo con la condición del derrotado y del extranjero. Platón no contempló en nada la idea de una humanidad compartida entre los Hombres. Parece haber intuido el paso de las *polis* griegas independientes al mundo helenista pero esta intuición de carácter

¹⁷⁵ PLATÓN, *Las Leyes*, op.cit., (690a y ss.), donde Platón consideró que existía los títulos « (...) de los nobles para mandar sobre los que no lo son (...) y el que los siervos obedezcan y sus dueños manden», (p. 105).

¹⁷⁶ PLATÓN, *Alcibiades I* (135c), en *Discursos* (VII), trad., Zaragoza, J., y Gómez Cardó, P., Gredos, Madrid, 1992, p. 85. [Este diálogo tendría sin embargo una autenticidad dudosa].

¹⁷⁷ PLATÓN, *Leyes* (777a-778a6), op.cit., pp. 483-485.

¹⁷⁸ PLATÓN, *La República* (469c), op.cit., p. 276: “- Sócrates: « Lo primero, en lo que toca a hacer esclavos, ¿parece justo que las ciudades de Grecia hagan esclavos a los griegos o más bien deben imponerse en lo posible aun a las otras ciudades para que respeten la raza griega evitando así su propia esclavitud bajo los bárbaros? »- Glaucón: « En absoluto - dijo - ; importa mucho que la respeten »”. Interesante es la nota (nº 69) del traductor que vincula también este texto con el problema de la dignidad humana: “Podemos apreciar que la plena dignidad que nosotros los modernos atribuimos a la persona humana, Platón la concede aquí solamente al Hombre griego”. (p. 326).

¹⁷⁹ GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, trad., Hasnaoui, A., Les Belles Lettres, « Histoire », Paris, 2004, pp. 85-87.

geopolítico, fundó una identidad griega en el rechazo del extranjero¹⁸⁰. La conexión entre el esclavo y el extranjero era además facilitada en qué el extranjero se definía por su no pertenencia a la *polis*, se trataba - aplicando la fórmula de J. de Lucas - de una “exclusión «natural» de los extranjeros”¹⁸¹. Ahora bien, era precisamente esta pertenencia y la participación en el esfera política que definía al ciudadano, es decir al humano. La libertad se plasmaba en la esfera política, como un conjunto de prerrogativas del ciudadano que participaba de la soberanía de la *polis*. Era a partir de la percepción de una inferioridad política y social que se fundó en el campo de la filosofía, la noción moral de libertad, como independencia general y luego, como grandeza del alma y liberalidad. Al mismo tiempo, esta dimensión negativa de la libertad (es decir como oposición a la condición del esclavo) se complementó con una dimensión positiva que estribaba en la raíz misma de su concepto en griego. E. Benveniste apuntó en efecto, que la palabra griega por “libertad” era *eleuthería* que procedía del termino indo-europeo *leudh*. De éste, derivaron tanto las palabras “pueblo” y “gente” como “crecer” y “desarrollarse”. El sentido original de *eleútheros* era así “perteneciendo al linaje, al pueblo”¹⁸². El esclavo no era libre porque no pertenecía a un grupo que sí tenían unos rasgos compartidos por sus miembros que les permitían a cada uno *crecer*¹⁸³. La libertad implicó un crecimiento de “modo vegetal”, donde lo que importaba era prevenir las barreras que podían impedir este crecimiento. Así, la falta de crecimiento como rasgo de la servidumbre natural apareció en un pasaje del *Teeteto*, donde los esclavos padecían esta falta de rectitud moral y corporal que les torcían y encorvaban, impidiéndoles lograr la libertad¹⁸⁴. Acerca del significado antiguo de la libertad, R. Muller apunta con mucha agudeza que “cuando existe una «propiedad» cuya posesión no es en sí evidente y que genera algunos privilegios, su atribución a un grupo o un individuo tiene un significado valorativo (la atribución de la nacionalidad por ejemplo, o, en ciertos Estados, la religión, el reconocimiento de la pertenencia racial). Y ello a *fortiori* si no se trata de una propiedad, fuese ella importante, sino de la esencia misma, cuyos privilegios no

¹⁸⁰ El paso a la época helenística coincide con el reino militar de Macedonia entre 340-300 a.C.

¹⁸¹ DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras*, op.cit., pp. 115-180.

¹⁸² BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol.2), Éditions de Minuit, Paris, 1981, p. 323.

¹⁸³ No es de extrañar que la Idea de Bien aparecía como un sol que aportaba “la génesis, el crecimiento y la nutrición”: *República* (509b), op.cit., p. 334. Vid, esta idea de crecimiento en las *Leyes* (788d), op.cit., p. 9.

¹⁸⁴ PLATÓN, *Teeteto* (173a-b), op.cit., pp. 238-239.

atañen al rango (derechos específicos, poder, dinero) sino la posesión correlativa de todas las cualidades reconocidas a esta esencia. Ahora bien, satisfacer el crecimiento sin impedimento hasta su término (...) es realizar al ser de la especie, ser conforme con su especie, de modo que el ser-libre no es otra cosa que el ser-Hombre. Ya se entiende que la cualidad de libre es algo más que un atributo neutro que luego, hubiera sido idealizado porque pertenecía a la clase dominante (incluso si esta clase pretendía encarnar sola este ser-Hombre): lo libre es la marca de humanidad”¹⁸⁵. No se trataba sólo de excluir a ciertos individuos del disfrute de una humanidad compartida solamente por algunos. De hecho, desde la antropología, esta visión de la libertad constituye “sólo” un proceso recurrente en la historia de la humanidad que se aplicó además a todas las civilizaciones como ha señalado C. Levi-Strauss¹⁸⁶. De forma general como señala Finkielkraut:

“La idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única, no es, ciertamente, consustancial al género humano. Es más, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies es precisamente que no se reconocían unos a otros. Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre exclusivamente para su comunidad. No basta tener rostro humano para pertenecer de pleno derecho a la Humanidad. Hay que vivir además conforme a una tradición decidida y declarada por los dioses”¹⁸⁷.

La terrible “originalidad” de Platón está en la “expresión de esta humanidad a través de un proceso de crecimiento satisfecho” y por lo tanto, susceptible de no llegar a su fin natural o de hacerlo en malas condiciones¹⁸⁸. Platón creía en efecto

¹⁸⁵ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., pp. 56-57.

¹⁸⁶ LEVI-STRAUSS, C., *Race et Histoire*, Denoël, « Folio-Essa », París, 1987, p. 21 : « L’humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu’un grand nombre de populations dites primitives se désignent d’un nom qui signifie *les hommes* (ou parfois – dirons-nous avec plus de discrétions – *les bons*, *les excellents*, *les complets*), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature – humaines, mais sont tout au plus composés de *mauvais*, de *méchants*, de *singes de terre*, ou d’*œufs de pou* ».

¹⁸⁷ FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, trad. Th. Kauf, Barcelona, 1998, p. 13.

¹⁸⁸ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 57. Muller apunta que en este contexto, si la humanidad plena y entera se vuelve reconocida a los Bárbaros o a los esclavos, su esencia está rota y el ideal a realizar no puede pensarse a partir del modelo de la planta (única) que alcanza su plenitud, op.cit., p. 59.

haber demostrado la *douleia* es decir la servidumbre natural de los esclavos porque no habían preferido la muerte, demostrando así su naturaleza cobarde e inferior¹⁸⁹. Pensó que los esclavos, quienes eran en mayoría enemigos derrotados, demostraban su servidumbre natural rechazando el suicidio. Ahora bien, esta tesis de Platón chocaba con los relatos históricos que mostraron que los bárbaros también luchaban para conservar su libertad e incluso para defender la democracia¹⁹⁰. Incluso, ciertas tragedias parecían defender una igualdad entre esclavos y libres¹⁹¹. El mayor miedo del ciudadano griego era efectivamente el de verse convertido en esclavo después de una derrota, como nos dejó entender Heródoto al relatar en su *Historia*, el discurso del estratega Dinosio de Focea a los jonios¹⁹². En la misma línea, Esquilio, Lisias y Pseudo Jenofonte, insistieron en la preocupación de los atenienses por no verse nunca convertidos en esclavos¹⁹³.

Con esta justificación y fundamentación de la esclavitud parece difícil encontrar en Platón rasgos que hubieran podido constituir precedentes a la dignidad humana. Por ello, no puedo coincidir en este punto con A. N. Whitehead que consideró que las teorías filosóficas de Platón (junto con las intuiciones cristianas) han justificado intelectualmente la lenta maduración en Europa occidental, del sentimiento de respeto y de benevolencia del Hombre al Hombre.

¹⁸⁹ PLATÓN, *República* (386a), op.cit., p. 147: “¿Y te parece que el que crea que Hades existe y es terrible no ha de temer a la muerte y la preferirá en el combate antes que a la derrota y a la esclavitud?”. En efecto, “en tiempo de Solón, la esclavitud había llegado a ser considerada peor que la muerte”, Vid., SCHLAIFER, R., “Greek theories of Slavery from Homer to Aristotle”, *Harvard Studies in Clásica Philology*, nº 47, 1936, pp. 165-204. Como indica H. ARENDT, *La condición humana actual*, trad. Cruz, M., Paidós-Iberica, Barcelona, 1993, p. 88: “Para entender la antigua actitud hacia la esclavitud, no deja de tener importancia recordar que la mayoría de los esclavos eran enemigos derrotados y que por lo general sólo un pequeño porcentaje habían nacido esclavos”

¹⁹⁰ HERÓDOTO, *Historia* (I. 95.2), op.cit., p. 171; (I, 127.6), op.cit., p. 196; (II.102.4), op.cit., p. 389

¹⁹¹ Es el caso de *Ion* de Eurípides donde se proclama: “sólo una cosa avergüenza a los esclavos, y es el nombre. En todo los demás, en nada es inferior a los libres un esclavo que sea noble”. EURÍPIDES, *Ion* (854-856) en *Tragedias (II)*, trad. Calvo Martínez, J-L., Ed. Gredos, Madrid, 1985, p. 185. Un sentido idéntico aparece en su otra tragedia, *Helena* (728-731): ¡ojalá se me cuente entre los siervos bien nacidos, libres de corazón aunque no lo sean de nombre!, en *Tragedias (III)*, trad. García Gual C., y De Cuenca y Prado L. A., Gredos, Madrid, 1985, p. 43.

¹⁹² HERÓDOTO, *Historia* (VI, 11), op.cit., pp. 564-565: “(...) Nuestra situación está sobre el filo de una navaja, se trata de ser Hombres libres o esclavos y lo que ya es el colmo, esclavos fugitivos”.

¹⁹³ ESQUILO, *Los persas*, (242) en *Tragedias*, trad., Ramos Jurado, E. A., Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 49: Los atenienses “no se llaman esclavos ni vasallos de ningún Hombre”. De acuerdo con Lisias, la lucha contra los Treinta Tiranos fue por la libertad y contra la esclavitud (LISIAS, *Contra Eratóstenes*, en *Discursos*, trad. J. L. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2002, pp. 278-280). Pseudo-Jenofonte, en la *República de los Atenienses* admitía que el pueblo «no quiere ser esclavo (...) sino libre y mandar» (PSEUDO JENOFONTE, *La República de los Atenienses*, (8), trad. Guntíñas Tuñón, O, Gredos, Madrid, 1984, p.299).

No existe tal “benevolencia inter-racial” sino precisamente su contrario: la exaltación de la superioridad y la dominación de unos sobre otros¹⁹⁴.

Otros fueron los que empezaron a criticar la esclavitud a través de una defensa implícita de la igualdad natural de los Hombres. Una cierta igualdad del género humano fue expresada por Protágoras. En efecto, no pareció distinguir a los individuos en su estado natural original, comprendiéndoles en términos universales como “los humanos” o “nuestra raza”. Todos tenían un “parentesco con la divinidad” y no existían diferencias entre los Hombres ya que –para explicar la existencia de las ciudades a través del mito y la “antropogenia” de Prometeo - el sentimiento moral y la justicia estaban igualmente repartidas entre los Hombres¹⁹⁵. Como resume J. De Romily, la reivindicación de la justicia en Grecia se hizo al mismo tiempo que el descubrimiento de la “dulzura”. Ambas configuraban el punto de partida de la civilización¹⁹⁶.

En una misma perspectiva, se puede recordar el igualitarismo inherente al sofista Hipias: “(...) considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley es el tirano de los Hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural”¹⁹⁷. Hipias se refería aquí a la distinción entre *phýsis* y *nomos* y consideraba que las convenciones eran enemigas de lo natural y de los Hombres. También, otro sofista, Antifón, hizo una distinción entre la ley natural y la ley de la ciudad de los Hombres. La primera

¹⁹⁴ WHITEHEAD, A. N., *Aventures d'idées*, [46], p. 83.

¹⁹⁵ PLATÓN, *Protágoras* (322a-323a), op.cit. pp. 525-528. Por ejemplo: “[el hombre] articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo (...). Zeus (...) envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acorde de amistad”. Remito al *Prometeo encadenado* de Esquilo. Después haber pintado a los Hombres en un estado pre-humano, viviendo “en el fondo de grutas sin sol” (447-453), Prometeo les confiere dotes que, les identificaran como humanos. Después de la concesión del fuego (v.252), tenían la capacidad de medir el tiempo (v.443-444) y de tener a su disposición los números y las letras (v.459-461). Luego, los hombres se vuelven dotados de las artes productivas (es decir las técnicas) como la medicina, la mántica, la interpretación de los sueños y de los signos del fuego, y el uso de los recursos naturales (v. 477-506) de tal manera que “(...) todas las artes para los mortales proceden de Prometeo”, op.cit., pp. 318-320. Acerca de la “antropogenia de Prometeo”, vid., CASTORIADIS, C., « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation chez Sophocle », en *Figures du pensable*, Seuil, “La couleur des idées”, París, 1999, pp. 13-24.

¹⁹⁶ ROMILLY, J., (de), *La Grèce antique contre la violence*, Ed. Fallois, París, 2000, p. 21.

¹⁹⁷ PLATÓN, *Protágoras* (337d), op.cit., p. 550. Hipias se refería a un texto de Píndaro que apareció en el *Gorgias*: “la ley reina de todos, de los mortales y de los inmortales, conduce, justificándola la mayor violencia (...)”, (484b), pp.81-82.

obligaba a todos los Hombres mientras que la segunda variaba de un lugar a otro y se llegaba a ella por consenso. Incluso al parecer, el fragmento de su trabajo, *Sobre la Verdad*, sería la más temprana expresión de la igualdad de los Hombres en la filosofía griega. Afirmó que “Ninguno de nosotros ha sido distinguido en el origen como bárbaro o como griego: todos respiramos el aire por la boca y por la nariz”¹⁹⁸. Despreciaba la nobleza de nacimiento y no diferenció así a los griegos de los bárbaros. Consideró que la virtud era sinónima de conocimiento y que era asequible a todos. Se burló incluso de Sócrates cuando éste rechazó participar en la vida política¹⁹⁹. Esas aportaciones mostraron los límites de la definición platónica de la libertad como crecimiento natural puesto que no se adecuaba con la experiencia humana²⁰⁰. Ésta revelaba varias formas de crecimiento, de modo que surgirán poco a poco varios modos de cumplir con la plenitud de la libertad. Ella se volvía indeterminada y no existía un modelo que podía prevalecer sobre otros.

La definición previa una naturaleza humana dentro de un marco ético ideal, precipitó la justificación de la esclavitud, negando a algunos individuos cualquier humanidad. Así, la consideración de la superioridad de unos individuos sobre otros y la defensa de la esclavitud, no debe engañar al lector cuando Platón se refiere al “género humano”. No pretendía con este concepto establecer unos fundamentos éticos a una idea de humanidad.

D. ¿Qué género humano?

Cuando Platón utilizó la fórmula de “género humano”, no concebía la idea de una única familia humana donde cada miembro era igual a los demás y donde un deber de solidaridad debía acompañar las relaciones entre los individuos. Por el

¹⁹⁸ Este fragmento aparece en HERSCH, J., *El derecho de ser Hombre*, UNESCO-Tecnos, Madrid, 1984 (965).

¹⁹⁹ JENOFONTE, *Memorables* (L.I, Cap. VI, 1-15), consultado en su edición francesa, XÉNOPHON, *Helléniques. Apologies.Mémorables*, trad., Chambry, P., Librairie Garnier Frères, París, (19..?), pp. 347-351. Vid., también Calicles en el *Gorgias* (485d), op.cit., p. 83.

²⁰⁰ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58. Para Muller, la lucha por la libertad se ha dirigida hacia su definición como “riesgo absoluto” más allá de cualquier plasmación positiva, op.cit., p. 60.

contrario, defendió una estricta separación entre los pueblos con el dominio y la superioridad de la raza griega. Afirmó en este sentido que la raza griega era familiar y congénere respecto de sí misma, pero ajena y extranjera respecto de la raza bárbara²⁰¹. Lo humano se limitaba a la civilización griega y se caracterizaba por el rechazo y el desprecio de lo que no procedía en esta cultura.

No se debe tampoco creer que en el *Político*, Platón defendiese una unidad del género humano. Por un lado consideró en esta obra tardía, que no era posible dividir la especie humana entre, por una parte, los “griegos” y por otra los “bárbaros”, sino que era mejor dividirla entre “varón” y “mujer”. Consideró que el llamado género “bárbaro” incluía una multitud de pueblos que no tenían ningún rasgo en común y que por tanto no podía constituir un género único²⁰². Así el propósito de Platón era exclusivamente metódico y consideró al género humano sólo como un ejemplo para ilustrar su distinción conceptual entre sus conceptos de “parte” y de “especie”. De hecho, Platón no llegó a considerar al hilo de este razonamiento que los griegos y los bárbaros formaran parte de una misma familia humana. En resumen, Platón habló del género humano pero únicamente en un sentido antropológico y carente de contenido moral.

Aunque Platón haya podido referirse al “género humano” y a una noción de humanidad, no implicó que defendiera ideas humanistas. El significado actual que tienen esos términos no debe distorsionar el uso que hizo Platón de ellos. Cuando consideró en la *República* que solo un gobierno de reyes-filósofos podía brindar el bien al “género humano”, Platón no podía referirse aquí a la categoría ética de la humanidad sino más seguramente al mundo helénico. En efecto, como he insistido, sólo la pertenencia del individuo a la ciudad, con sus vínculos políticos y sociales, permitían definir al Hombre, y en este caso, la clase gobernante era la única verdadera representante de la raza humana²⁰³. Aquello se comprueba cuando Platón criticó en este sentido el cosmopolitismo de la democracia que igualaba, entre otros, al ciudadano con el extranjero²⁰⁴.

²⁰¹ PLATÓN, *República* (470c), op.cit., p. 278.

²⁰² PLATÓN, *Político* (262e), op.cit., pp. 511-512.

²⁰³ PLATÓN, *República* (473 d), op.cit., pp. 282- 283. Vid., POPPER, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 152 -153.

²⁰⁴ PLATÓN, *República* (562e ss), op.cit., pp. 409-411. Platón, insiste en esta diferencia entre griegos y bárbaros en *República* (494 c-d), op.cit., p. 311. Vid., también, con un tono irónico, PLATÓN, *Menéxeno* (245d), op.cit., “Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la

El género humano coincidía sólo con el mundo helénico, y tenía como propósito defender la grandeza y la superioridad de los griegos. Es cierto que Platón utilizó también el concepto de género humano para referirse a las especificidades de los Hombres en relación con los animales. Así, insistió en las diferencias entre el “linaje humano” y los animales²⁰⁵. Pero la categoría “humana” en este caso no tenía ningún carácter moral humanista. No implicaba de ninguna forma la idea ética de “humanidad” cuyos miembros son iguales entre sí. Es más: cuando en el *Político*, Platón utilizó esta definición antropológica del género humano la añadió una dimensión ética negativa y despectiva, seguramente como consecuencia de su resentimiento hacia la condición humana en general después de sus fracasos políticos en Sicilia²⁰⁶.

En efecto, asimiló el papel del político al del pastor del “rebaño humano”, que debía dedicarse a la “crianza y al cuidado de Hombres”²⁰⁷. Sin embargo, hay que señalar que el propósito ulterior del pastor es esquilar a las ovejas para después vender su lana y eventualmente su carne. El rebaño está destinado al mercado de carne, y no está consultado por el pastor cuando éste decide que ha llegado el momento. Así, según Stone, “la lección que aprendieron los griegos de esta analogía del pastor es que las ovejas no pueden fiarse de su pastor, ni una comunidad confiar en la voluntad absoluta de una Hombre, por muy benévola que sea su intención”²⁰⁸. Prefiero sin embargo la interpretación mordaz de Sloterdijk. Al referirse al mismo pasaje, apuntó que Platón inauguró la “zoopolítica” es decir el sostenimiento de los Hombres en parques o ciudades, y que “si existe una dignidad del Hombre que merezca ser articulada en palabras de conciencia filosófica, ello es debido a que los Hombres no sólo son sostenidos en los parques políticos, sino que se auto sostienen ellos mismos ahí dentro”²⁰⁹. Según el filósofo alemán, la dignidad del Hombre derivaría de su capacidad y de su voluntad a auto-organizarse en espacios socio-políticos con el fin de protegerse y cuidarse

independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros”, p. 184. También, PLATÓN, *Crátilo*, (390a-c), op.cit., p. 376.

²⁰⁵ PLATÓN, *Fedón* (82b), op.cit., p. 75.

²⁰⁶ PLATÓN, *Carta VII* (324b-326b), op.cit., pp. 485-488.

²⁰⁷ PLATÓN, *Político* (261d- 262c), op.cit., pp. 509-511. El pastor era más bien un dios que un Hombre (275a), p. 539. (274c-277a), op.cit., pp. 539-544.

²⁰⁸ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 24.

²⁰⁹ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, trad. Rocha Barco, T., Ediciones Siruela, Madrid, 2001, p. 75.

mutualmente. Sin embargo, conviene insistir en qué el mismo Sloterdijk señaló los riesgos de dicha visión, al mostrar que con su pastoreo humano, Platón defendió la selección de las naturalezas humanas, con una política de cría y de reproducción²¹⁰. La perspectiva moral de la *Republica* pareció aquí esfumarse y los Hombres se veían ahora definidos y rebajados al rango de la misma animalidad. La falta de contenido moral era todavía más obvia cuando precisó Platón que el arte de la política era el arte de “apacentar Hombres” y que la educación ideal de los Hombres podía asemejarse a una “buena crianza”²¹¹. Por un lado la política se veía negada su papel transformador y moral que obtuvo en la *República*. Por otro lado, los seres humanos se definían por su única animalidad, cuyas necesidades eran solamente de orden natural que debían satisfacer el político si quería controlarles. Platón definió al género humano de “rebaño humano desnudo” y como la única parte que restaba en el rebaño bípedo, es decir como seres vivos pedestres²¹². Además, otra jerarquía de dignidades se introdujo en Platón puesto que frente al rebaño humano, destacaba el político único Hombre “real” según Platón al cual se debía entregar las riendas de la ciudad para que pudiera ejercer su arte de apacentar Hombres²¹³. Con otras palabras, los Hombres eran animales que se debía domesticar.

En este contexto podría parecer difícil defender que ciertos rasgos de la dignidad de la persona e incluso de la dignidad de la naturaleza humana, hubieran podido aparecer en las reflexiones de Platón. Expresó el valor del ser humano pero tenía un origen heterónimo y afectaba a una minoría de individuos. Además, la sociedad ideal que concibió sometía al individuo a los propósitos de la comunidad. Dicha sumisión justificaba una peculiar división de clases que Platón consideró como la única organización capaz de lograr la verdadera Justicia. Por otra parte, esta división social se fundamentaba en presumidas diferencias naturales de donde derivaba una desigual dignidad entre los individuos.

²¹⁰ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, op.cit., p. 80.

²¹¹ PLATÓN, *Político* (267c), op.cit., p. 522 y *Leyes* (788c), op.cit., p. 9. Más adelante, se hace mención de la “crianza de los niños recién nacidos”, (790d), op.cit., p. 12. Igualmente, otras comparaciones entre la educación y la crianza aparece en *Leyes*, (788a), op.cit., p. 8; (791e), op.cit., p. 15; (792c), op.cit., p. 16.

²¹² PLATÓN, *Político* (267c), op.cit., p. 522.

²¹³ PLATÓN, *Político* (266e), op.cit., p. 521.

Esos planteamientos vendrían corroborar el peligro de fundamentar la dignidad humana en la naturaleza humana en la medida que éste segundo concepto puede ser interpretado de varias formas y, como consecuencia, imposibilitar la conceptualización de la igual dignidad. Existía en Platón una jerarquía de dignidades humanas de acuerdo con el *grado* de racionalidad que no era igualmente repartido entre los individuos y que sólo el filósofo era capaz de poseer y de discernir. Dicha visión se repercutió no sólo en la sociedad ideal de Platón sino también en la justificación de la esclavitud. Los esclavos eran seres que no poseían en grado suficiente la capacidad para controlar la animalidad de su naturaleza. Por su propio bien, debía someterse a “Hombres reales” y cumplir con las tareas más bajas que coincidían con su dignidad inferior. Por fin, Platón utilizó el concepto de “género humano” en varios sentidos, refiriéndose tanto al mundo “cultural” helénico, como a los “gobernantes” y a la especie humana desde su animalidad. No usó, en mi opinión, este término con un contenido ético positivo y humanista – es decir como familia humana de la cual procedía todos los individuos – y que subyace al concepto moderno de dignidad humana.

A pesar de esas primeras reflexiones, pretendo encontrar otros argumentos en Platón que vienen abundar en la idea de dignidad humana. No he querido empezar directamente con esas aportaciones en favor de la dignidad humana para no tener una visión demasiado optimista de esos planteamientos. Recordando en un primer momento, reflexiones negativas en cuanto a la dignidad humana, se puede tener ahora un análisis realista y contextualizado de las “semillas” del pensamiento socrático-platónico.

II. LAS APORTACIONES DE PLATÓN A FAVOR DE LA DIGNIDAD HUMANA

Las aportaciones de Platón a favor de la dignidad humana se sitúan al nivel de las premisas de este concepto. En efecto, Platón reflexionó sobre el individuo humano a partir de las especificidades de su naturaleza atribuyéndola además, un valor por los rasgos que precisamente manifestaban, a su juicio, la especificidad y la superioridad de la naturaleza humana. Por otra parte, las definiciones del Hombre

y de su dignidad se enmarcaban estrictamente en su modelo de virtud. Se ha visto que este esquema, proporcionó elementos que, a fin de cuentas, negaban una igual dignidad entre los seres humanos. Pero, al inscribir su definición del Hombre en un marco ético, Platón insistió en el rasgo moral del Hombre y en su capacidad para alcanzar este ideal. Como se verá, Platón se opuso a otras concepciones de la naturaleza humana que no la conferían este estatus moral y que incluso, la rebajaban al rango de la animalidad. Platón pretendió así cambiar el marco ético de su época, creando nuevas posibilidades para el Hombre, urgiéndole aspirar a algo más que sus fines egoístas y su conformidad con lo establecido social y moralmente. Aquí aparece, la grandeza de la personalidad de Platón que escrutó más profundamente que otro la conciencia social reinante en su tiempo²¹⁴.

Platón pedía al Hombre que se viera como un ser singular y superior. Debía desarrollar las partes superiores de su naturaleza si quería coincidir con una dignidad que era a su alcance. Gracias a su alma, el Hombre adquirió un parentesco divino y una facultad racional. Cuando ejercía esta última, podía llegar al perfecto conocimiento tanto del mundo como de sí mismo. Así, en esas potencialidades del individuo y en la defensa de una cierta autonomía individual, Platón formuló algunos paradigmas esenciales al desarrollo futuro del concepto de dignidad humana. Más precisamente nos daremos cuenta que esos paradigmas vendrán más bien de Sócrates que del pensamiento propiamente platónico. Los desarrollos siguientes mostrarán cómo se estimuló la conciencia del individuo en el despertar de su autonomía dentro de un ideal de virtud.

A. El nuevo marco ético: “despertarse del sueño”

1. El Hombre puede ser algo más de lo que se le hace creer

En un pasaje de las *Leyes*, Platón consideró que el Hombre que se dedicaba a la vida intelectual estaba despierto la mayor parte del tiempo, y dormía muy poco y sólo lo hacía para mantener su salud²¹⁵. La contemplación implicaba una actividad que movilizaba al máximo la existencia del Hombre con el fin de despertarle de otro sueño, un sueño despierto que caracterizaba su vida en la

²¹⁴ RÍOS, F., (de), *La filosofía política en Platón*, op.cit., p. 5.

²¹⁵ PLATÓN, *Leyes* (808d-d), op.cit., p. 46.

Caverna. Cuando Platón planteó la existencia de Ideas permanentes se oponía entre otros a los sofistas. Esos representaban – a su entender - una filosofía empirista y sensualista donde la verdad derivaba de los sentidos humanos, haciendo de esta verdad algo relativo. Dichos planteamientos pudieron desarrollarse en la medida que los griegos empezaban a tener conciencia de la diversidad de las costumbres, gracias a los contactos que tuvieron con los persas y los egipcios por ejemplo. Los sofistas consideraban así que la vida no tenía un fin último y que las leyes de los Hombres y los dioses procedían de convenciones. Al defender una visión “escéptica” de la existencia humana, los sofistas consideraron que sólo se podía creer en la validez de los juicios personales y que, por lo tanto, las religiones y la política no eran más que convenciones arbitrarias. Con esos planteamientos, pudieron, como se ha visto, criticar los fundamentos de la esclavitud y defender una igual dignidad entre los individuos. Lo que contaba era en efecto el ser humano natural, aislado de la sociedad. Sólo a partir de él se podía entender la realidad y cómo ésta debía adecuarse a sus únicas vistas y aspiraciones. La célebre frase de Protágoras iba en este sentido: “el Hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son”²¹⁶. Dicha frase-como se verá más adelante – fue luego reinterpretada y contribuyó a fomentar el humanismo renacentista a la base del concepto moderno de dignidad humana²¹⁷. Sin embargo, en su sentido original Protágoras pretendía defender el subjetivismo y el relativismo moral de todo conocimiento que derivaba de los sentidos, sin que ello implicase una arbitrariedad. Además, el “Hombre-medida” generó en la ética como en la política, una desmesura que confundía la fuerza con el valor²¹⁸. En este sentido, Platón se opuso a los planteamientos de Calicles, para quien la educación esclavizaba, disminuía y degradaba a los Hombres que por naturaleza eran fuertes. Calicles se refería a una educación que tenía como objetivo y según su imagen, domesticar el león atrapado en el joven Hombre; la educación (de Platón) tenía como fin aniquilar su

²¹⁶ PLATÓN, *Teeteto* (152a), op.cit., p. 193. También, *Crátilo* (386a), op.cit., p. 368 y (391c), p. 378. Como se señala en la nota de pie de página número 11 del *Crátilo*, el blanco de los ataques de Platón era también el sofista Abdera, cuya obra, *La Verdad*, se abría con esta misma fórmula de Protágoras.

²¹⁷ Mencionaremos por curiosidad la película *The Salton Sea*, que reinterpreta la idea de Protágoras a través del género “*film noir*” (Dir., Caruso, D. J., con Val Kilmer, Warner Bros, 2003).

²¹⁸ PLATÓN, *Teeteto* (152a), op.cit., pp. 193-194, cuando se refiere a la fórmula de Protágoras: “¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tu y yo Hombres?”.

libertad y homogenizar las aspiraciones de todos los Hombres, imagen que fue recuperada más tarde por F. Nietzsche y su visión del “superhombre”²¹⁹. Platón, por el contrario, consideró que la correcta educación era la única salida posible y natural ofrecida a los Hombres para salir de su cautiverio, encarnado por su ignorancia innata. En efecto, - y aparentemente en contradicción con sus argumentos anteriores: en cada uno había “el poder de aprender y el órgano para ello”²²⁰. Tanto Platón como Calicles, fundamentaban sus razonamientos en una visión teológica de la Naturaleza pero discrepaban en la finalidad que perseguía.

En definitiva, la enseñanza de los sofistas era un engaño: su presumida sabiduría transmitía únicamente las convicciones de la muchedumbre, rebajada por Platón a su rango natural y animal, definiéndola como una “bestia grande y fuerte”. El fin de las enseñanzas de los sofistas era la manipulación de los demás para lograr sus fines egoístas. De ningún modo, eran filósofos y eran por tanto culpables de que los Hombres fuesen mal dispuestos con la filosofía²²¹. Con otras palabras, los sofistas no fundaron una ciencia sino que seguían sólo las opiniones comunes, eran incapaces de desvelar el significado de un concepto y eran seres

²¹⁹ PLATÓN, *Gorgias* (483e-484c), op.cit., pp. 81-82. Para A. MacIntyre., el modelo de Calicles derivaba del héroe homérico, es decir de una cultura anterior: MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, op.cit., p. 27. En la *Genealogía de la moral*, F. Nietzsche escribió lo siguiente: “Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y victoria (...). Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser verdad, es decir el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «Hombre», mediante la crianza, una animal manso y civilizado, un animal domestico, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo exilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*”. Y sigue: “¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra el «Hombre»? – pues nosotros sufrimos por el Hombre, no hay duda – *No* es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el Hombre; el que el gusano Hombre ocupe el primer plano y pulule en él; el que el «Hombre manso», el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como «Hombre superior»; - más aún, el que tenga cierto derecho a sentirse así, en la medida que se siente distanciado de la muchedumbre de los mal constituidos, enfermizos, cansados, agotados, a que hoy comienza Europa a apestar (...).” NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral* (I; 11), trad., Sánchez Pascual, A., Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 55-57. Dodds, encontró también similitudes entre el ideal de Hombre de Calicles y el “superhombre” de Nietzsche, en DODDS, E. R., *Gorgias*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp., 387-391. Fernando de los Ríos, en los dos primeros párrafos de su tesis, se apresuró a negar la posibilidad del “superhombre” a través de la propia postura crítica de Platón: “Ha habido en todo momento histórico un núcleo de condensación para el movimiento intelectual, que ha sido formado en derredor, no de una nacionalidad, sino, aún más concretamente, de un Hombre, el cual por su estructuración peculiar ha podido interpretar y dar forma al fondo confuso y subconsciente de su época, convirtiéndose en órgano reflexivo de ella. Solo de éste modo es admisible, en mi sentir, la significación de héroe a lo Carlyle o la de Hombre simbólico a lo Emerson; y porque niega el valor sustantivo del factor causal de esta relación, no me parece admisible la concepción histórica que la revela la teoría de Nietzsche del SuperHombre”. RÍOS, F., (de), *La filosofía política en Platón*, op.cit., pp.1-2.

²²⁰ Vid., PLATÓN, *República* (515c), op.cit., p. 339 y (518b7-c2), op.cit., p. 343.

²²¹ PLATÓN, *República* (493), op.cit., pp. 308-309 y (499e-500b), op.cit., p. 319.

vanidosos²²². De todas formas, los sofistas no podían interesarse por la esencia de las cosas, visto que definían el vocabulario moral en términos de las prácticas prevaletentes en los diferentes Estados; no podían por tanto proporcionar una respuesta a las preguntas tales como “¿Qué debo hacer?” y “¿Cómo debo vivir?” que formulaban Platón y Sócrates y que hacían del Hombre un ser moral. Los sofistas consideraban al Hombre natural escondido detrás del Hombre social. El primero se convertía en un ser convencional, asimilando y adaptándose a las normas exigidas por un entorno particular. Ahora bien, el Hombre natural no tenía normas morales propias y estaba por tanto libre de toda restricción. Los sofistas explicaban la aparición de la moralidad como un compromiso necesario entre el deseo del Hombre natural de agredir a los demás y su temor a ser atacado por ellos. Un mutuo interés llevaba a los Hombres a unirse para establecer tanto reglas constrictivas que prohibían la agresión y la codicia como poderosos instrumentos para sancionar a quienes transgredían las reglas²²³. En definitiva, la cultura de los sofistas era la “cultura de los realistas”²²⁴, que tendrá muchas prolongaciones ideológicas y políticas a partir del tránsito a la modernidad.

Para Platón, eran la falsificación del verdadero filósofo y preparaban el camino a la tiranía. Mediante la retórica, pretendían solamente persuadir e incluso engañar al otro, sin conocer realmente el sentido real de las cosas, de la justicia, de la política. Los sofistas eran así definidos como “los maestros capaces de convertir a la gente en oradores hábiles”²²⁵. Pero de ningún modo permitieron hacer mejores a los Hombres, como muestra por ejemplo, lo ataques de Platón a Pericles²²⁶. Pero el hacer que la juventud pensara sobre los problemas para los

²²² PLATÓN, *República* (493a-c), op.cit., pp. 308-309. Vid., también, *Hippias Menor* y *Hippias Mayor* en *Diálogos* (I), trad., Calonge Ruiz, J., Lledó E., y García Gual, C., Editorial Gredos, Madrid, 1993, pp. 375 ss. y pp. 403 ss.

²²³ MACINTYRE, A., “Los sofistas y Sócrates”, en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 26.

²²⁴ NIETZSCHE, F., “Lo que debo a los antiguos”, en *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., p. 139.

²²⁵ PLATÓN, *Fedro* (260b-264b), op.cit., pp. 374-382. PLATÓN, *Protágoras* (311d-314e), op.cit., pp. 507-513. Vid., las seis definiciones críticas de los sofistas en PLATÓN, *Sofista* (221c-232a), trad. Santa Cruz M^a. I., en *Diálogos* (V), Gredos, Madrid, 1998, pp. 346- 371.

²²⁶ El desprecio de Platón hacia Pericles aparece en el *Gorgias* (503b.ss), donde Sócrates pregunta irónicamente sin mencionar a propósito el nombre de Pericles: “¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo ciertamente no conozco a tal orador”, op.cit., p. 111. En el *Menéxeno*, (234c), aparece una parodia de los discursos fúnebres: “Ciertamente, Menéxeno, en muchas ocasiones parece hermoso morir en la guerra. Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre que uno sea, de parte de Hombres doctos que no reparten sus alabanzas a la ligera (...)”, op.cit., p. 163. Por su parte Pericles proclamó en su discurso fúnebre en relación con los soldados muertos: “(...) el fin que éstos han tenido es una demostración del valor de un Hombre, bien como primer indicio, bien como confirmación final (...), pensaron que era más hermoso

que, en opinión de los mayores, había tales respuestas correctas que no deberían ser puestas en duda, fue también considerado perturbador de toda una generación. Igualmente, como indica R. M., Hare, Sócrates fue tal vez el “más sofisticado de los sofistas”, y fue considerado como tal en la opinión popular, sufriendo las consecuencias por los presuntos “pecados” de toda esta clase de pensadores²²⁷. Sin embargo, Sócrates se distinguía de ellos primero porque ni pretendía convertir en inteligente a los demás, (no pretendía que el conocimiento llegase a todos) ni cobraba dinero por sus enseñanzas²²⁸. Además, su pensamiento ubicó la sabiduría en una esfera extra-mundanal: Dios (como Bien) era la medida de todas las cosas y el Hombre tenía – movilizándolo su razón y no sus sentidos – que descubrir esta realidad objetiva (*ousía*)²²⁹. Esta realidad se plasmaba en la unidad que encarnaba el concepto de Idea única, que representaba “lo que es”²³⁰. La tarea del individuo era así despertarse del sueño en lo cual se encontraba, no conformarse con aproximaciones y opiniones acerca de las Ideas del Justo y del Bien, sino acceder a su puro conocimiento, a la “verdad real”²³¹. Conviene subrayar por otra parte que Platón rompió con la tradición parménida que no concebía verdad fuera de la ciencia, visto que la opinión era siempre una ignorancia. Por el contrario, Platón defendió una graduación en el conocimiento, aceptando incluso que la opinión

resistir hasta la muerte que ceder para salvar la vida; evitaron así la vergüenza del reproche (...). Así es como estos Hombres se mostraron dignos de nuestra ciudad (...), eran Hombres audaces y concededores de su deber, que en sus acciones se comportaban con honor (...). Daban su vida por la comunidad recibiendo a cambio cada uno de ellos particularmente el elogio que no envejece (...) aquella en la que su gloria sobrevive para siempre el recuerdo (...). *Porque la Tierra entera es la tumba de los Hombres ilustres*, y no sólo en su patria existe la indicación de la inscripción grabada en las estelas, sino que incluso en tierra extraña pervive en cada persona un recuerdo no escrito, un recuerdo que está más en los sentimientos que en la realidad de una tumba (...). Para un Hombre con pundonor la degradación que acompaña a la miseria resulta más dolorosa que una muerte que sobreviene sin ser sentida en la plenitud de su vigor y de la esperanza colectiva (...)”, en TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, op.cit., (II, 42-46), op.cit., pp. 457-462.

²²⁷ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 78.

²²⁸ Por el contrario, las enseñanzas de los sofistas se dirigían a la clase media de Atenas. La habilidad en la retórica servía particularmente para que los ciudadanos pudieran defenderse en los tribunales de justicia, vid. STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 48-49. Stone señala también que Sócrates pudo sobrevivir gracias a la herencia de su padre, op.cit., p. 130. Trabajar para ganar su vida era una marca de servidumbre.

²²⁹ PLATÓN, *Leyes* (716c), op.cit., pp. 375-376: “para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, el Hombre”. PLATÓN, *Fedón* (65d), op.cit., p. 43; (76 d), op.cit., p. 65. La *ousía* implicaba dos rasgos: la singularidad de cada ser, más allá de la cual era imposible acceder y segundo exigía toda cuestión dirigida en contra de todo lo que existe. Sería pues contraria a todo objeto de pensamiento. Vid. DIXSAUT, M., *Platón et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), J. Vrin, Paris, 2000, p. 81.

²³⁰ PLATÓN, *República* (507b), op.cit., p. 330.

²³¹ PLATÓN, *República* (476-480), op.cit., pp. 286-294; (585a-586e), op.cit., pp. 445-447. La expresión “verdad real” aparece en el *Fedón* (99e), op.cit., p.109.

podía ser a veces verdadera²³². Nos damos cuenta que las premisas filosóficas de Platón, aisladas casi de sus propósitos políticos, parecen ya esbozar una confianza en el Hombre y dibujar una posible dignidad de la naturaleza humana. Ella se plasmó siempre en este marco holista e intelectualista donde el Hombre debía y podía acceder al conocimiento verdadero.

2. El Hombre puede acceder al conocimiento verdadero

Según Platón, el origen de la filosofía era el “asombro”, (el “*thaûma*”) que era no sólo el estímulo inicial de la filosofía sino también el compañero de toda su actividad²³³. El pensamiento de Sócrates, prolongado en ciertos aspectos por Platón, fue así una reacción en contra del pensamiento sofista, que no creía en reglas morales superiores y que mantenía a los Hombres en el sueño de ser libres por naturaleza y de deber perseguir sus únicos fines egoístas²³⁴. Platón consideró que dicha definición del Hombre implicaba una ensoñación, una ilusión, ya que los Hombres se alejaban de una realidad superior y verdadera que además era alcanzable por las partes más altas de la naturaleza humana. Postulando la inmutabilidad de las cosas y la capacidad del Hombre para descubrir la esencia de las cosas, Platón estimuló sus capacidades cognitivas que no debían resignarse al relativismo. El Hombre (con una correcta educación) podía creer en sus propias capacidades para acceder al conocimiento auténtico que le permitía definirse como un “ser moral”. Su comprensión racional, no debía orientarse hacia la manipulación de los demás, como pretendía el sofismo, sino acceder a la verdad permanente y objetiva de las Ideas²³⁵. Este último concepto traduce los términos “*idea*” y “*eidos*” (forma) y encarnaba objetos independientes de la mente, pero

²³² PLATÓN, *Menón* (97b), op.cit., p. 331. Platón aceptaba el carácter intermedio de la opinión verdadera, entre la sabiduría y la ignorancia, *Banquete* (202a), op.cit., p. 245. En el *Teeteto*, sin embargo, descartó que el saber pudiera ser fruto de la percepción, ni derivar de la opinión verdadera ni incluso derivar de una explicación acompañada de la opinión verdadera (210a), p. 316. Vid. igualmente, NUÑO, J. A., “Problemas del conocimiento” en *El pensamiento de Platón*, op.cit., pp. 62-79.

²³³ PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202. Sobre el “asombro”, vid., HEIDEGGER, M., *Qu'est ce que la philosophie?*, op.cit., pp. 42-45.

²³⁴ Existen diferencias notables entre Sócrates y Platón como indica MacIntyre: “La diferencia respecto a Sócrates reside en que éste sólo advirtió que el uso de los predicados éticos debe responder a criterios, mientras que Platón supuso que si esto ha de ser así y ha de haber normas objetivas para el uso de tales predicados, éstos tienen que usarse para aludir a objetos, y a objetos que no pertenecen al mundo múltiple y cambiante de los sentidos sino a otro mundo inmutable captado por el intelecto (...)”, en MACINTYRE, A., “Platón: la *República*”, en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 50.

²³⁵ PLATÓN, *República* (454 a), op.cit., p. 252; (492 a), op.cit., p. 307; (493 a), op.cit., p. 308.

que la mente podía llegar a conocer. En este sentido, Platón se inspiró de Anaxágoras cuando buscó en la mente el principio de las cosas, incluso superándole al considerar que éste no era demasiado teleológico²³⁶. Así, la “separación” de las Ideas o Formas platónicas de cualquier dependencia de las cosas materiales se correspondía con la separación del alma de cualquier organismo físico²³⁷. Por otra parte, la consideración de que los únicos objetos de conocimiento eran cosas que no sólo fuesen reales sino *necesariamente* reales, y por consiguiente eternas e indestructibles, podía derivar de la estructura de la propia lengua griega. En efecto, el idioma griego tendía a poner el complemento directo detrás de verbos de conocimiento que ayudó tal vez a Platón a concebir el conocimiento como “una relación entre uno que conoce y una cosa, siendo la cosa no una proposición, sino más bien la cosa denotada por el sujeto (...)”²³⁸. En resumen, Platón, centró sus reflexiones a partir de las posibilidades del Hombre, considerándole como el protagonista de su existencia y no como un sujeto pasivo que debía someterse a sus inclinaciones naturales para satisfacer sus necesidades más básicas.

Se esbozó así una idea del Hombre como ser racional, moral y autónomo, curioso y capaz de descubrir las reglas de un mundo que le rodeaba pero que hasta ahora le era desconocido. A pesar de los límites de la teoría de las Ideas y en particular la auto-predicación que la subyacía, lo importante fue que la teoría del significado realizase su aparición de forma decisiva²³⁹. Así lo lógico entró para siempre en el campo de la ética y convenía al Hombre descubrir esas relaciones lógicas gracias a sus capacidades²⁴⁰. Por otra parte, además de esta visión más

²³⁶ PLATÓN, *Fedón* (99c-100c), op.cit., pp. 108- 110. Vid., ROSS, D., *Teoría de las ideas de Platón*, trad. Díez Arias, J-L., Catedra, Teorema, Madrid, 1993, p. 44. HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 29. CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I, El Hombre y la sociedad*, op.cit., p. 384.

²³⁷ CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. Cordero, J.L., y Carmen Ligatto, M. D., Paidós, Barcelona, 1991, p. 19.

²³⁸ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 54. Hare señala también otros elementos del griego que han podido estimular la teoría de las Ideas de Platón, como la inexistencia de términos diferentes para “palabra” y “nombre” (teoría “Fido”-Fido del significado), la formulación frecuentes de palabras abstractas, añadiendo un artículo definido enfrente de un adjetivo neutro (lo bello, lo justo, etc.), la personificación que hizo que las Ideas de Platón tuvieran las cualidades de lo que son las Ideas (doctrina de la auto-predicación).

²³⁹ Platón apuntó la paradoja de la auto-predicación en el *Parménides* (132), con el argumento del “Tercer Hombre” en Platón, *Diálogos*, (V.), trad. Santa Cruz, M. I., y otros, Gredos, 1998, pp. 46 ss. Vid igualmente, NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 107.

²⁴⁰ MACINTYRE, A., “Platón: la República”, en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 51.

optimista del ser humano, Platón confería al Hombre un sentido moral que se plasmaba en su sentido de la Justicia.

3. El Hombre puede volverse un ser moral y justo

Platón creía en la existencia de reglas morales inmutables que los Hombres debían tratar de emular. Frente al cinismo de Trasímaco para quien la justicia convenía al más fuerte, Platón consideró que la justicia debía atener al más débil²⁴¹. Al contrario, Calicles consideró que la idea de justicia que oponía el derecho del otro como límite de la realización de los propios deseos, no era más que una construcción ideológica de los más débiles que querían debilitar el sano impulso del Hombre fuerte a la satisfacción ilimitada de sus instintos y deseos, coincidiendo perfectamente, según Nietzsche, con el instinto helénico y dionisíaco de la “voluntad de vida”²⁴². Por su parte, Platón defendió la justicia basada en la moderación y en el orden y la justificó así considerando que tal modo de vida era más satisfactorio para el Hombre y que el llamado derecho del más fuerte que era en sí mismo contradictorio²⁴³. Además, el realista y provocador retrato que hacía Platón de una hostilidad a la ética por principio, obligaba al mismo lector a clarificar su actitud - la consciente y aun más la inconsciente – con relación al “derecho del más fuerte”²⁴⁴. Sin embargo existía un objetivo común entre por una parte Sócrates y Platón y por otra, Trasímaco y Calicles: consistía en demostrar qué forma de vida producía el más alto grado de satisfacción para el Hombre que intentaba llevarla a cabo²⁴⁵. Para Sócrates y Platón, el Hombre justo podía padecer injusticias pero era mayor el daño para quien se las causaba²⁴⁶. Este principio se aplicó incluso al tratado de los esclavos: el Hombre que respeta la justicia “odia la

²⁴¹ PLATÓN, *República* (338 c y 346 e), op.cit., pp. 76 y 89.

²⁴² PLATÓN, *Gorgias* (482c-486d), op.cit., pp. 78-85. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op.cit., p. 142: “Pues sólo en los misterios dionisíacos, en la psicología del estado dionisíaco se expresa el hecho fundamental del instinto helénico – su “voluntad de vida”. ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba con esos misterios? La vida eterna (...)”.

²⁴³ PLATÓN, *Gorgias* (512d-514a), op.cit., pp.124-126. Platón muestra a Calicles que son sus propios impulsos que le impiden entender el punto de vista de Sócrates, moralmente bien fundado (513c), op.cit., p. 125.

²⁴⁴ SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op.cit., p. 24.

²⁴⁵ CROMBIE, I. *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, op.cit., p. 288.

²⁴⁶ PLATÓN, *Gorgias*, (474c-475e), op.cit., pp. 64-68: (483d), op.cit., p. 81; (489a y c), op.cit., pp. 88-89; (508e), op.cit., p. 119; (5121c), op.cit., p. 124; Por otra parte, sobre el deber de no cometer injusticia incluso cuando uno sufre una, PLATÓN, *Critón* (49b-d), en *Diálogos*, trad. Calonge Ruiz, J., Gredos, Madrid, 1993., pp. 202-203. También, PLATÓN, *Gorgias* (469 b), op.cit., p. 57: “El mal más grande es cometer injusticia” y a continuación, (473a), op.cit., p. 63: “(...) cometer injusticia es peor que sufrirla”.

injusticia hecha a aquellos Hombres con los que les es fácil ser injusto”²⁴⁷. Una posible argumentación falaz podía subyacer esta tesis, ya que Sócrates no hubiera demostrado en qué cometer una injusticia era más dañoso²⁴⁸. Pero, con este argumento, la Justicia implicaba una igualdad entre los individuos, cuya raíz, no derivaba sólo de las leyes sino de la propia naturaleza²⁴⁹.

Así la política y más generalmente todo comportamiento humano debía tener en cuenta el bien del otro. Platón se opuso de esta forma a unas visiones de la política y de la retórica que consistían en que “(...) cada uno [dominase] a los demás en su propia ciudad”²⁵⁰. Por el contrario, con las leyes humanas, los Hombres podían organizarse política e idealmente²⁵¹. Así, la justicia no derivaba ni de un Prometeo, ni de la fuerza, sino de la templanza, de la medida, de la persuasión, del Bien, y de la Justicia que el ser humano podía descubrir²⁵². Además, el pensamiento socrático-platónico, empezó a conferir a la amistad - la *philia* - una perspectiva ética y moral que no solía tener siempre en el pensamiento tradicional griego que limitaba a veces este concepto a fines personales y egoístas²⁵³. La política no se enfocaba para Platón en la dominación de los más fuertes sino en hacer que los ciudadanos fuesen los mejores posibles²⁵⁴. Platón se oponía al subjetivismo sofista del conocimiento que indirectamente fomentó una visión negativa del ser humano en la medida que la política estaba reducida a un afán de poder cuyo propósito era manipular y dominar a los

²⁴⁷ PLATÓN, *Leyes* (777d), op.cit., p. 485.

²⁴⁸ VLASTOS, G., *Sócrates. Ironist and moral philosopher*, op.cit., pp.139-148.

²⁴⁹ No existía así una diferencia entre las leyes y la naturaleza: Vid. PLATÓN, *Gorgias* (488e ss.), op.cit.: “(...) no sólo por leyes es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla y se estima justo conservar la igualdad, sino también por naturaleza”, op.cit., p. 88. Por otra parte, Calicles despreciaba a los sofistas, tachándoles de “Hombres que no valen nada”, *Gorgias* (520a), op.cit., p. 135.

²⁵⁰ PLATÓN, *Gorgias* (452d), op.cit., p.32. La retórica no es sólo la capacidad de persuadir, según Sócrates, se debe también conformar a lo justo: «Si has de hacer orador a alguien, es preciso que conozca lo justo y lo injusto (...)», (460 a), op.cit., p. 43.

²⁵¹ Las leyes se volvían el instrumento indispensable para alcanzar esta meta: PLATÓN, *República* (465 b), op.cit., p. 269. El respeto de las leyes como necesidad para no derrumbar la ciudad, incluso cuando eran injustas: PLATÓN, *Critón* (50a-54a), op.cit., pp. 204-211. En las *Leyes*, el legislador debía adecuarse con los bienes divinos ya existentes en la naturaleza: la sabiduría, la inteligencia, la justicia, el valor, (631d), op.cit., p. 204. Pero también se mantenía la idea según la cual el ignorante debía obedecer al sabio, porque lo decidió así la naturaleza (690 b7-c3), op.cit., pp. 320-321. También, Platón evocó, a través del orfismo, una cierta ley del talión, *Leyes* (870e 1-2), op.cit., pp. 161-162.

²⁵² PLATÓN, *Banquete* (209b), op.cit., p. 259. La política como “arte” era una creación humana: *Leyes* (888 e 4-6), op.cit., p. 194.

²⁵³ Vid, por ejemplo, PLATÓN, *Lisis* (216c-220e), en *Diálogos* (I), trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., y García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993, pp. 302 ss.

²⁵⁴ PLATÓN, *Gorgias* (513c-515d), op.cit., pp. 125- 128.

Hombres. Se opuso a esta definición de la política, considerando que su meta era la búsqueda del Bien común y que este Bien era alcanzable por los humanos, movilizándolo sus propias cualidades morales y racionales²⁵⁵. El Hombre venía así definido, a través de rasgos que hacían de él un ser peculiar y superior. La identificación y la definición de esos rasgos tales como la razón, el sentido moral y la sociabilidad configuraban la imagen de un Hombre que debía esforzarse por usarlos para manifestar la grandeza de su naturaleza. En la *Carta IX*, Platón pidió a su interlocutor Arquitas de Tarento no dejar la política entre “manos de personas mediocres”. En efecto, había que tener en cuenta que “cada uno de nosotros no ha nacido sólo para sí mismo, sino que la patria reivindica una parte de nuestra existencia, otra el resto de nuestros amigos, y también una gran parte se concede a las circunstancias que se apoderan de nuestra vida”²⁵⁶.

Platón pretendía en la *República* dar un impulso al pensamiento político vinculado a la moral y a la psicología de los individuos. En definitiva, hizo ver que el éxito y la ambición personal e incluso nacional, no eran lo más importante y que el bien de los demás era incluso un objetivo más valioso. Por ello, según Hare, le podemos perdonar que sea también el padre del paternalismo y del absolutismo políticos²⁵⁷. A pesar de esos límites, el pensamiento platónico hubiera insuflado en este punto, un profundo espíritu reformador a favor de una visión humanista del ser humano²⁵⁸.

²⁵⁵ En las *Leyes* y en el *Político*, la filosofía de Platón se vuelve tal vez menos idealista, seguramente influenciada por los fracasos políticos de Platón en Sicilia así que por la muerte de Dión (hijo de Dionisio I). Platón revela en sus últimos escritos una postura más pesimista en relación con sus obras anteriores. Parece resignado a la imposibilidad de concretar su ideal de *República* a causa de la naturaleza imperfecta de los Hombres. Por ello, consideró tal vez que la democracia fuera el régimen más adecuado a la naturaleza imperfecta de los Hombres. Platón consideró que los Hombres siempre tendían a buscar su propio beneficio al detrimento de la Justicia. Por falta de verdadera inteligencia no contemplaban el Bien común de tal forma que sólo las leyes permitían diferenciarlos de los animales. Pero insistió Platón que no había ley preferible porque la razón no debía estar esclavizada. PLATÓN, *Leyes* (875a-d), op.cit., pp. 171-172. Al final, la naturaleza humana era incapaz de encontrar de por sí (es decir sin leyes) un equilibrio entre la búsqueda de los intereses particulares y la consecución del Bien común. Fernando de los Ríos, vio aquí un precedente al anarquismo, RÍOS, F., *La filosofía política en Platón*, op.cit., pp. 76-77.

²⁵⁶ PLATÓN, *Carta IX*, (358), en *Diálogos*, (VII), trad., Zaragoza, J., y Gómez Cardó, P., Gredos, Madrid, 1992, pp. 545-546.

²⁵⁷ HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 117.

²⁵⁸ En este sentido abundan, BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, op.cit., pp. 180 ss. y NUÑO, J.A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 55

En este nuevo marco ético, Platón definió al ser humano insistiendo en sus capacidades para lograr unos objetivos morales y despertarse de un sueño que si bien le ofrecía una felicidad fácilmente alcanzable no era a su medida, es decir, no era conforme a su dignidad. El Hombre debía tener conciencia de la existencia de criterios morales inmutables y debía descubrirlos si quería entender el mundo y a sí mismo. No debía conformarse con la realidad en la que vivía y ni siquiera aprovecharse de ella, para buscar sus únicos fines egoístas, al detrimento de los demás. Podía lograr un fin mayor, con un estado máximo de felicidad, si pretendía ir más allá de una realidad mundanal ilusoria, recurriendo a sus facultades morales y comportándose de acuerdo con un ideal de Justicia. Platón pretendió fomentar los lazos entre los Hombres con, en particular, una idea renovada de la política que perseguía el Bien Común. Esta nueva visión de la vida en común se hizo junto con su insistencia en la autonomía del individuo. Se verá a continuación, que esta autonomía se manifestaba gracias a la razón y se plasmaba en dos direcciones estrechamente vinculadas: el conocimiento del mundo (autonomía externa) y el conocimiento de sí mismo (autonomía interna). Esos dos ámbitos, conformaron además un posible despertar de la conciencia individual, con la aparición de la idea de un individuo capaz de entender a su persona y de orientar su conducta hacia un ideal de virtud. Además, Platón no se limitó en identificar esas potencialidades del ser humano, sino que hizo estribar en esas potencialidades el verdadero y único valor del ser humano.

B. La fe en el Hombre

1. El Hombre puede trascender su condición (...)

Se ha insistido en que Platón confería una dignidad solamente a una minoría de individuos capaces de ser virtuosos - por naturaleza y gracias a una correcta educación - accediendo al conocimiento verdadero. Además, Platón fundamentó esta dignidad en un nivel extra-mundanal, despreciando la vida humana²⁵⁹. Sin embargo, no implicó que Platón despreciara la naturaleza humana en sí sino

²⁵⁹ PLATÓN, *República* (365d), op.cit., p. 116. Platón, pregunta a través de Sócrates: “¿Piensas que la vida humana es gran cosa? – Es imposible” (486a), op.cit., p. 298. En las *Leyes* :“(…) las cosas de los Hombres no son dignas de ser tomadas en serio”, (803d), op.cit., p. 38.

estrictamente sus finitudes. Estamos ahora en otro nivel de su pensamiento, anterior a su visión política. Se vio que la naturaleza humana se caracterizaba según Platón por una tensión intrínseca: sus finitudes identificaban al Hombre con la bestialidad mientras que otras potencialidades le elevaba hacia lo divino. Este último rasgo (la parte divina de la naturaleza humana) confería una dignidad a la naturaleza humana en general y al parecer, no sólo a los filósofos. Platón ensalzó efectivamente la naturaleza humana a través de su conexión con lo divino y, como consecuencia, a través de la potencialidad que existe en cada Hombre para acceder a un referente ideal y superior. Consideró que el individuo justo convivía y se asemejaba a lo divino en la medida que esto era posible para el Hombre²⁶⁰. En este texto, Platón no pareció distinguir varias razas de Hombres en función de sus aptitudes innatas para volverse virtuosos, sino que cada uno podía serlo. Es cierto que ello implicó una educación adecuada y una visión pasiva de la naturaleza humana como se ha visto, pero el ser humano podía superar su condición original porque el mismo tenía “el poder de elevar lo mejor que hay en el alma”²⁶¹. Así, en las *Leyes*, después de que el Extranjero había mostrado que los Hombres eran unas marionetas que participaban de la verdad solamente en cosas sin importancia, su interlocutor, Metilo, le indicó que dejaba “muy mal a nuestra raza de Hombres”. El Extranjero le contestó y a pesar de los límites de la naturaleza humana, que “no sea de poco valor nuestra raza”²⁶². Platón creía así en un valor inherente a los seres humanos y ello a pesar de las numerosas críticas que formuló en su contra. Además, empleó esta vez el término “raza” en un sentido más amplio y no como en ejemplos anteriores, para distinguir varios grupos o categorías de personas.

El Hombre tenía por tanto una fuerza intrínseca para estimular sus facultades y ejercer sus más altas capacidades. Ello era además posible porque en el alma de cada uno existía el poder de aprender y el órgano para ello²⁶³. Del mismo modo y de forma general, en su análisis de la “sensatez” (o *sophrosyne*) en el *Cármides*, Platón mencionó explícitamente al “género humano” como siendo capaz de acceder a esta sensatez y vivir feliz y sabiamente²⁶⁴. El conocimiento verdadero

²⁶⁰ PLATÓN, *República* (500 d), op.cit., p. 320; (591 b) y (613 b), op.cit., p. 485.

²⁶¹ PLATÓN, *República* (532 b), op.cit., p. 364.

²⁶² PLATÓN, *Leyes* (804b), op.cit., p. 40.

²⁶³ PLATÓN, *República* (518c), op.cit., p. 343.

²⁶⁴ PLATÓN, *Cármides* (165a) y (173d), en *Diálogos* (I), trad., Calonge Ruiz, J., Lledó E., y García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993, pp. 348 y 364. La *sophrosyné* puede traducirse de varios

proporcionaba no sólo libertad sino también felicidad. La virtud y la moral de Platón no despreciaban así los fines humanos e in particular la persecución de la felicidad. Sin convertirla en un fin, Platón incluyó la felicidad como una recompensa de su modelo de virtud, alzándola en un grado más alto (pertenecía ahora al campo moral) pero al alcance del ser humano.

Es en esta posibilidad conferida al Hombre para trascender su propia condición humana, que estriba un optimismo antropológico subyacente al pensamiento de Platón. Ahora bien, este optimismo antropológico es inherente a las primeras formulaciones modernas del concepto de dignidad humana: se otorgó un valor al ser humano a través, primero, de la identificación de ciertos rasgos humanos que le permitían, en un segundo lugar, desvincularse de su propia condición humana y expresar su dignidad. La capacidad del Hombre para dominar la naturaleza y encaminarse hacia el progreso pueden también verse en esta perspectiva. A mi juicio, Platón defendió también una visión aristocrática de la naturaleza humana: sólo unos pocos podían ser realmente filósofos y virtuosos. Ahora bien, no podía demostrar esto sin un previo elogio de la naturaleza humana en general, e in particular, de sus potencialidades. La realización efectiva de esas potencialidades pertenecían a unos pocos, de donde una desigual dignidad. Pero la presencia de esas potencialidades en la misma naturaleza humana, confería una grandeza y una dignidad al Hombre. Con otras palabras, existía en los Hombres un valor inherente que procedía de la potencialidad para equipararse a un referente superior y que esperaba estar despertado y desarrollado.

2. (...) cuando pretende alcanzar su esencia divina

Esta misma potencialidad, respondía a fin de cuentas, a lo propio de la naturaleza humana, si se lee un conocido texto del *Timeo*:

“Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como *algo de divino*, y sostenemos como absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo *nos eleva*

modos por, “sensatez”, “templanza” o “moderación”, y se distingue de la virtud en el pensamiento socrático-platónico (op.cit., p. 323 ss.). Se encuentra también expresada; como “salvaguardia del entendimiento”, en el *Crátilo* (411e), op.cit., p. 414; Como moderación de los deseos: *Banquete* (196c), op.cit., p. 235; *Fedro* (237d), op.cit., p. 330; *República* (430e), op.cit., p. 219.

hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta²⁶⁵.

Gracias a su alma, el ser humano aparecía aquí como aspirado hacia su esencia extra-mundanal. El alma era la marca de su origen divino y lo elevaba por encima de las finitudes de su existencia. Ella era la fuente de la dignidad del Hombre en Platón. Esta comparación del Hombre con una planta no era casual puesto que pretendía, a mi parecer, mostrar lo que se apuntó anteriormente: la idea de crecimiento subyacente a la idea original de libertad. El Hombre debía seguir su crecimiento natural hacia un ideal e sin impedimentos. Esta metáfora vegetal permitía pensar la humanidad en términos de “libre crecimiento”. Este punto de vista permitía concentrarse en el mismo proceso del desarrollo del Hombre e introducir así la noción y el modelo de una actividad en general. El elemento interno era importante (el alma) pero su relación con la exterioridad en general entraba también en consideración. Para R. Muller, el único modo de acción posible era de tipo negativo: combatir todo lo que podía frenar el crecimiento a partir del interior, de sí mismo²⁶⁶. Ahora bien, Platón no se limitó a interrogarse sobre la exigencia de independencia del ser humano, identificando las amenazas. Así, por una parte, consideró que el cuerpo y sus inclinaciones, constituían esos frenos al crecimiento del individuo hacia lo celestial. Pero, por otra parte, trató de definir un principio positivo de la libertad humana, identificando la fuerza que, por su naturaleza, era capaz de escapar a esas limitaciones externas y contingentes. Con otra palabra, Platón se comprometió en analizar la libertad (*eleuthería*) no sólo desde la autarcía sino desde la autonomía²⁶⁷.

Por otra parte, el texto citado anteriormente mostró que según Platón la misma verticalidad del cuerpo humano manifestaba la presencia del alma en su naturaleza. Existían una correspondencia entre la apariencia física del Hombre y

²⁶⁵ PLATÓN, *Timeo*, (90a-b), op.cit., p. 258. (Las cursivas son mías).

²⁶⁶ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58. Muller apunta que esta visión de la libertad persiste hoy con el concepto de “libre desarrollo de la personalidad”, op.cit., p. 58 (nota de pie de página número 2). En cuanto a mi “planta” de la dignidad humana, recoge también formalmente esta visión.

²⁶⁷ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., pp. 65-66 y 68.

su esencia divina. Platón utilizó el mismo esquema, cuando consideró que la cara circular de los Hombres mostraba que poseía todos los rasgos de los otros seres y que además, el Hombre era semejante al universo²⁶⁸. En este punto, la dignidad del Hombre derivaba en que su naturaleza era un microcosmos, convirtiendo al Universo en una extensión de este microcosmos humano: el universo era un “Alma-Mundo”, un “*Anima Mundi*”, cuyo origen se encontraría en la filosofía de Anaximandro²⁶⁹. Los Hombres eran en efecto “dioses hijos de dioses” y tenía una naturaleza intermedia “entrejando lo mortal con lo inmortal”²⁷⁰.

A través de un principio soberano propio del Hombre, Platón mostró un interés nuevo para la época: la busca y la identificación de la verdadera libertad del ser humano²⁷¹. Vinculó esta libertad con la dignidad de la naturaleza humana que derivaba de su potencialidad para asemejarse a lo divino. Esta potencialidad estaba inscrita en el destino del alma que recurría a la razón para volverse autónoma.

C. La autonomía externa del Hombre: “investigarlo todo”

1. El nuevo protagonismo del alma

La dignidad del Hombre surgía desde el momento en que se volvía capaz de recurrir a la potencia de su alma para contemplar lo universal en cada cosa²⁷². Como apunta Jaspers, el alma poseía tres rasgos: el movimiento, el *eros* y la mezcla. En cuanto al movimiento, el alma era el principio mismo de la vida

²⁶⁸ El paralelismo entre el Hombre microcosmos y el macrocosmos venía de la doctrina jónica de la escuela hipocrática. En el *Timeo*, la analogía entre microcosmos / macrocosmos, aparece primero en la medida que Timeo era un cosmólogo encargado de hablar de la naturaleza humana (27a), op.cit., p. 170. También se añade que “la figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto lo construyó esférico (...)”, (33b), op.cit., p. 176. En un mismo sentido, al referirse al Hombre “lo construyó perfectamente circular, semejante al universo” (40 a), op.cit. p. 186; Vid. también (44d), op. cit., p. 193.

²⁶⁹ ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio*, n° 2, Nueva-York, 1944, p. 322-323 y 340. Dentro de la teoría de la “microcosmos estructural”, el autor distinguió el microcosmos “cosmocéntrico” y el microcosmos “antropocéntrico”. A este último grupo pertenecería Platón. El Hombre refleja el Universo pero su vez, el Universo se vuelve una extensión del alma humana que lo penetra todo.

²⁷⁰ PLATÓN, *Timeo* (41a-e), op.cit., pp. 188-189.

²⁷¹ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 67.

²⁷² PLATÓN, *Teeteto* (185c-d), op.cit., p. 263.

humana y la aprehensión del universo²⁷³. En cuanto al *eros*, el alma se dirigía hacia un ideal de Belleza que culminaba con la realización de los valores de verdad y de Bien²⁷⁴. El saber filosófico se volvía un saber “amante” que elevaba al ser humano y que producía en él un “vuelco”²⁷⁵. En cuanto a la mezcla, el alma se caracterizaba por su complejidad jerárquica que pretendía vincular lo sensible con las Ideas, el deseo con la razón, reflejando el esquema micro / macrocosmos. Antes de Platón, el alma se concebía como una esencia del Cosmos o como una fuerza vital perecedera. Se consideraba popularmente el alma como una mera sombra (o *eidolon*), un espectro insustancial, que podía muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo²⁷⁶.

Con Platón, por el contrario, llegaba a ser inmaterial e inmortal: mediante el juego de pares de contrarios, sostuvo la oposición radical entre el alma como principio vital y la muerte, de ahí que era necesariamente inmortal²⁷⁷. Para profundizar su demostración, Platón usó un trasfondo místico y pitagórico a través de sus referencias a las doctrinas de la metempsicosis o de la reminiscencia. Después de la muerte, las almas se reencarnaban en otras vidas y podían ser elevadas en una categoría superior o degradarse en un rango inferior²⁷⁸. Jaspers considera que el uso de esas doctrinas revela la incapacidad de Platón para superar completamente los mitos de su época²⁷⁹. A mi juicio, Platón los usó como herramientas para convencer a sus “lectores”, porque los mitos eran los instrumentos privilegiados para modificar la parte inferior del cerebro humano²⁸⁰. Pero es cierto como señala Crombie, que una cierta tensión aparecía en Platón

²⁷³ PLATÓN, *Fedro* (245d-e), op.cit., p. 344; *Sofista* (249a-c), pp. 420-422. La *psyché*, es decir el alma, tenía propiamente esta cualidad de movimiento para los griegos (MELLING, J. D., *Introducción a Platón*, op.cit., p. 111). Esta idea de movimiento que podría derivar de Heráclito: vid., por ejemplo, *Crátilo* (402a), op.cit., p. 397: “En algún sitio dice Heráclito *todo se mueve y nada permanece* y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: “no podrías imaginarte sumergirte dos veces en el mismo río”.

²⁷⁴ PLATÓN, *El Banquete* (206b), op.cit., p. 254: “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”. Se definió previamente a Eros como un ser “*daimon*”, intermedio entre lo divino y lo mortal (202 e), pp. 246-247.

²⁷⁵ JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, op.cit., pp. 82 ss.

²⁷⁶ CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, op.cit., p. 19.

²⁷⁷ PLATÓN, *Fedón* (105d), op.cit., p. 119

²⁷⁸ PLATÓN, *Fedón* (70a-72e), op.cit., pp. 51-56; (82b-c), op.cit., pp. 75-76; *Fedro* (248c-252a.), op.cit., pp. 350-357. Platón se oponía así a la teoría materialista de los atomistas como Demócrito. Otra razón de la inmortalidad del alma aparece en el *Banquete* (207d-208b) a través del relato de Diótima, op.cit., pp. 256-257.

²⁷⁹ JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, op.cit., p. 85.

²⁸⁰ BRISSON, L., *Platon. Les mots et les mythes*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 144.

entre su concepción “personalista” y su visión estoica de la inmortalidad que podía provenir de los distintos significados del concepto griego de *psiké*²⁸¹.

Por otra parte, la teoría de la reminiscencia no era estática, sino dinámica, confería movimiento y libertad al individuo; este movimiento apareció en la velocidad del alma que migraba en distintos lugares, en busca del saber. En un largo pasaje del *Fedro*, el alma se veía otorgada alas que la desprendía de lo terrenal y de lo mortal; recorría los cielos y adquiriría el conocimiento verdadero de las cosas²⁸². La tarea del alma en sus cíclicos viajes de mil años, era luchar por las verdades eternas y escapar de la contaminación de la carne. Todo aquello que producía movimiento, proporcionaba la felicidad (*eudaimonía*) del no-estancamiento y del incesante renacer. El individuo superaba sus limitaciones en el ámbito de otras conciencias y se entregaba al dinamismo y a la energía²⁸³. Para Patocka, el alma así dibujada por Platón, aparecía como “este cristal de acero mojado en la mirada de la eternidad” que sirvió luego de base espiritual a la conciencia europea²⁸⁴.

Podía subyacer en este mismo proceso, una sumisión del ser humano a un referente externo pero el modo en qué el individuo acedía al conocimiento podría ser interpretado como una incipiente autonomía. No se trataba de recordar sencillamente unos conocimientos pasados sino que el alma, si quería indagar el mundo inteligible, debía fundar su reflexión en supuestos sólidos, como hacía la geometría en particular²⁸⁵. Incluso, se consideró que en la medida que el

²⁸¹ CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, op.cit., p. 309. Crombie define la visión estoica de los seres humanos como seres pensantes que participan en la divinidad, op.cit., p. 310. Por otra parte, identifica cuatro tipos de uso de la palabra *psiké* en Platón. La primera, como sinónima de “vida”. La segunda, como “racionalidad”. La tercera como “inmortalidad”. La cuarta para nombrar lo “mental”, op.cit., p. 315. También, Crombie señala que Platón había podido usar los términos *soma* y *psiké* de acuerdo con la distinción (cartesiana en el siglo VII) entre lo fisiológico y lo psicológico, op.cit., p. 354.

²⁸² PLATÓN, *Fedón* (81c-d), p. *Fedro* (246e–249d), op.cit., pp. 347- 352. En el *Teeteto* (176b), donde Sócrates evocó este movimiento mediante la “huida” de los males en el mundo para asemejarse a la divinidad, pp. 244-245. Esta idea de purificación del alma en el más allá, aparece por otra parte en la pintura etrusca *Il Tuffatore (El Buceador)* en la necrópolis de Paestum (Italia).

²⁸³ LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992, p. 197.

²⁸⁴ PATOČKA, J., “L’héritage Européen”, in *Essais hérétiques*, op.cit., p. 92. A mi juicio, Europa debe pulir el resplandor del alma si quiere proporcionar una dimensión espiritual y necesaria a su construcción y unidad. Pero discrepo con la nostalgia hacia la filosofía griega y su reactivación. Este resplandor está ya en la idea misma de dignidad humana y el cuidado, en la de derechos humanos.

²⁸⁵ PLATÓN, *República* (510b-551e), op. cit., pp. 335- 337.

conocimiento era creado por el propio ejercicio humano, y que no tenía existencia fuera del espíritu humano, la posición de Platón pudo evolucionar hacia un psicologismo²⁸⁶. Por ello, algunos pensadores contemporáneos llegaron a considerar la teoría de la reminiscencia como el primer nombre de la autonomía del espíritu en la investigación²⁸⁷. En efecto, el conocimiento humano no se limitaba a la mera observación del mundo sino a una actividad investigadora de la razón o más precisamente como dijo Platón, al “discernimiento” que guiaba el alma²⁸⁸. Incluso, según Popper, la filosofía platónica tornó posible el mismo conocimiento científico puro²⁸⁹. Platón contribuyó a abrir las puertas de la investigación científica porque buscó una explicación causal de los fenómenos, encontró en la racionalidad del ser humano la capacidad de descubrir un fundamento último y ante todo, tuvo la predisposición de plantearse este problema. Dicho planteamiento se encaminó además a través de la estructura de sus escritos en forma de diálogos, que permitía al lector darse cuenta de los progresos de sus reflexiones y formar parte de la discusión a la que asistía, estimulando su propia racionalidad²⁹⁰. La razón se volvía por tanto el centro de la autonomía que Platón concedía al Hombre.

2. La razón: facultad propia y suprema del ser humano.

Platón identificó la razón como la facultad que permitía al Hombre, sustraerse de lo contingente y manifestar su naturaleza divina, accediendo a una perfecta autonomía. Era la capacidad más excelente que habilitaba al Hombre para salir de su estado de ignorancia; sólo tenía que ser estimulada y dirigida hacia la correcta dirección²⁹¹. Gracias a su razón, el Hombre podía entender las causas de las cosas, accediendo a las Ideas y a la Justicia (del conocimiento deriva la virtud) y lograba

²⁸⁶ RÍOS, F., *La filosofía política en Platón*, op.cit., p. 24. Fernando de los Ríos hace referencia aquí a la posición de W. Lutoslawski, *Origin and Growth of Plato's Logic*, Longman's, Londres, 1905.

²⁸⁷ BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, op.cit., p. 157.

²⁸⁸ PLATÓN, *Menón* (88e), op.cit., p. 318.

²⁸⁹ POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., p. 44. PLATÓN, *República* (485, 507, 526-527), pp. 296-297, 330-331, 354-357. Vid. también, PLATÓN, *Fedón* (75d), op.cit., p. 62.

²⁹⁰ SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, op.cit., p. 19.

²⁹¹ “(...) la excelencia del comprender da la impresión de corresponder a algo más bien divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia donde sea dirigida es útil y provechosa o bien inútil y perjudicial”, PLATÓN, *República* (518e2-519a1), op.cit., p. 344.

entonces un estado de felicidad²⁹². El Hombre se definía así como un ser cuya finalidad era la búsqueda del saber y debía movilizar todas sus facultades para lograr este objetivo²⁹³. Más precisamente, la función propia del alma humana (*érgon*) se dirigía hacia una *areté* definida como Justicia. Esta última, (*dikaiosyne*), era la virtud que permitía al Hombre ejercer su actividad propia, es decir, mandar, ordenar y deliberar²⁹⁴. Platón vinculó por tanto la especificidad del Hombre con su grandeza, especificidad que consistía en el ejercicio de su razón. La asimilación entre racionalidad y naturaleza humana fue tan completa que comparó la “misología” con la misantropía, es decir el odio a los razonamientos con el odio a los Hombres²⁹⁵.

Además, Platón insistió en que la racionalidad era un elemento exclusivo del Hombre. Aunque, en un primer momento, asimiló la especie humana a la animal, dividió más tarde ambos géneros considerando que el punto de diferenciación era la inteligencia que poseían exclusivamente los Hombres²⁹⁶. Platón insistió en esta especificidad de la naturaleza humana de donde procedía su dignidad como superioridad. Pero esta superioridad no era la capacidad de dominar la naturaleza y los animales, sino el ejercicio de la contemplación y la aspiración al saber. Así, en el *Crátilo*, al analizar el término *antropos* consideró que este concepto se refería a la exclusiva capacidad racional del Hombre que le empujaba a examinarlo todo. El Hombre se diferenciaba de los animales en la medida que dotado de inteligencia, tenía un afán de encontrar explicaciones a los fenómenos que lo rodeaban y que se presentaban a su vista²⁹⁷. La racionalidad investigadora era en efecto estimulada por el sentido visual, y Platón usó a menudo la metáfora de la mirada, como la facultad que permitía al Hombre descubrir las realidades escondidas. Poco a poco “el ojo del alma” se quitaba el fango de su ignorancia

²⁹² PLATÓN, *República* (335 c), (354 a), (516a–518c), op.cit., pp. 71; 102; pp. 340 ss.

²⁹³ PLATÓN, *Fedón* (89d), op.cit., p. 89.

²⁹⁴ PLATÓN, *República* (353d3-13), op.cit., p. 101. Sobre este punto, vid., NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., pp. 46-47.

²⁹⁵ PLATÓN, *República* (411d), op.cit., p.191.

²⁹⁶ En el *Gorgias*, la especie humana se define como una especie animal (516b), op.cit., p.129. En el *Político* la división está clara: hay dos géneros de seres vivos, uno humano, y otro animal (263c-264a), op.cit., pp. 513-514.

²⁹⁷ PLATÓN, *Crátilo* (399c): “(...) este nombre de *ántropos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni “examinan” (*anathrei*) nada de lo que ven; en cambio el Hombre, al tiempo que ve – y esto significa *ópope* -, también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el Hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthropos* porque examina lo que ha visto (*anathron há ópope*)”, op.cit., p. 392.

inicial y se elevaba hacia las alturas de la “experiencia” divina²⁹⁸. Accedía al conocimiento cuando fijaba su mirada en objetos sobre los cuales brillaba la verdad, es decir la Idea del Bien²⁹⁹. El Bien era en sí la luz que permitía entender la causa de las cosas, despertando la inteligencia del individuo, el mismo despertándose de su sueño engañoso³⁰⁰. El conocimiento y la sabiduría eran así una mirada mental, la propia contemplación implicaba en sí lo visual³⁰¹. Para Platón, la diferencia entre la simple vista y la vista del alma descansaba sobre una diferencia en los objetos y en los órganos de percepción y no sobre una diferencia en la clase de relación entre el sujeto que conoce y lo conocido³⁰². Pero, era al Hombre a quien le cumplía capacitar y sensibilizar este órgano a fin de llegar al conocimiento más elevado. No había fronteras entre el “ser” ideal y el “deber” ideal, lo que estimulaba las capacidades cognitivas del ser humano³⁰³.

Así, la definición del Hombre a partir de su razón era la base de una ética autónoma³⁰⁴. Juntando racionalidad con autonomía, Platón dibujó un eslabón sobre el cual se apoyará la definición moderna de la dignidad humana, que buscará en esas características del ser humano causas para justificar su valor. Una posible autonomía de la razón puede apreciarse en Platón en la medida que la teoría de la reminiscencia hacia que el ser humano se recogiese en sí mismo, encontrando el conocimiento sólo en su alma, gracias a su “inteligencia pura por sí misma”³⁰⁵. En resumen, Platón transformó la naturaleza del alma que se volvía un ente superior e independiente. La *ousia* se manifestaba al alma que pensaba, y

²⁹⁸ PLATÓN, *República* (534 d), op.cit., p. 366. Esta expresión reaparece en la *República* (518d), donde la educación consiste en el “arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz (...)”, op.cit., p. 344. También en el *Banquete* (219a2-3), se hace referencia a la “vista del entendimiento”, op.cit., p.277. En el *Sofista* (254a), Platón lamenta que “los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar lo divino”, op.cit., p. 435.

²⁹⁹ PLATÓN, *República* (508d), op.cit., p. 333.

³⁰⁰ PLATÓN, *República* (517b), op.cit., p. 342. Platón criticó al mimetismo que fomentaban los poetas. Sin embargo, consideró que los filósofos accedían a la contemplación a través de un mismo proceso de imitación de las cosas bellas, vid., *República* (500c), op.cit., pp. 319-320.

³⁰¹ GOSLING, J.C.B., “Knowledge as Vision”, *Plato*, op.cit., pp. 120-139.

³⁰² HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p. 60. De hecho en el *Teeteto* (164a8), se dice que “la visión, la percepción y el saber son lo mismo” op.cit., p. 219.

³⁰³ JANIK, D., “El Ojo del Alma: la función gnoseológica, religiosa, moral y estética de una metáfora tópica”, en *Revista de Filosofía*, nº 25, Madrid, 2005, p. 125.

³⁰⁴ GUAL GARCÍA C., “Platón”, en CAMPS, V., (ed.), *Historia de la ética*, (vol.1), Crítica, Barcelona, 1988, p. 91.

³⁰⁵ PLATÓN, *Fedón* (66a), op.cit., p. 43; (73 a), p. 57; (75 e), p. 63; (79a), p. 69. Platón insiste aquí en la autosuficiencia del alma respecto al cuerpo, hablando del alma “en sí misma” (65 c), p. 42; (66 a), p. 43; (83a), p. 77; Al principio del *Banquete*, vid., la imagen de Sócrates “concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo”, (174d), op.cit., p. 190.

ésta se representaba el pensamiento como una vía hacia la *ousia*, vía que era también el camino del alma hacia sí-misma, hacia lo más propio de ella, lo más inalterable e indestructible: su pensamiento³⁰⁶. Para L. Dumont, la idea del “individuo como valor”, derivó precisamente del reconocimiento y del uso de la razón universal que le permitía en un primer momento abstraerse del mundo³⁰⁷.

Gracias al pensamiento, el Hombre se volvía autónomo por usar la facultad racional de su alma que le proyectaba hacia lo divino. Pero esta misma ascensión era también una introspección. La autonomía externa se complementaba con una autonomía interna: el Hombre autónomo era el Hombre virtuoso que se descubría a sí mismo gracias a su razón. La autonomía se lograba también en este ensimismamiento del individuo que modeló ciertas premisas del despertar de la conciencia individual.

D. La autonomía interna: “Conocerse a sí mismo”

1. La aparición de la conciencia individual (...)

Cuando Platón identificó la razón como un rasgo propio de la naturaleza humana y que la definió como una capacidad para lograr una autonomía a través de un posible conocimiento de sí mismo, estimuló también la conciencia individual, como capacidad para tener una distancia crítica hacia su persona y su vivido. Platón consideró efectivamente que esta facultad era un rasgo propio del ser humano:

“(...) cuando se trata de saber qué es en verdad el Hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente”³⁰⁸.

A pesar de las dificultades por adquirir un conocimiento de su persona³⁰⁹, el Hombre se caracterizaba precisamente por su conciencia y su preocupación por

³⁰⁶ DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), op.cit., p. 81.

³⁰⁷ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 40.

³⁰⁸ PLATÓN, *Teeteto* (174b), op.cit., p. 241.

encontrar un significado a la vida, por conocer su existencia y su propia persona. El Hombre se identificaba con su facultad racional e investigadora que además no tenía sólo como objetivo explicar su existencia sino también conferirla un significado. Con otras palabras, el Hombre se volvía un ser en busca de sentido, es decir un ser moral. Este rasgo le diferenciaba de lo animal, puesto que este último se limitaba a seguir sus instintos y no se preguntaba ni se preocupaba por el significado de su existencia.

El Hombre era así dotado de una conciencia que se manifestaba a través de una capacidad auto-reflexiva. En efecto, según Platón, el pensamiento podía tener expresiones exteriores “(...) por medio del sonido (...) revelando la opinión en la corriente vocálica”³¹⁰ y también expresiones interiores como “(...) diálogo interior y silencioso del alma consigo misma (...)”³¹¹. El diálogo reaparecía aquí: en un primer momento sirvió de estructura a los escritos de Platón para mostrar que el Hombre sólo podía alcanzar la verdad en comunicación con los demás: la verdad aparecía a través del contraste de opiniones otorgando a la filosofía un sentido crítico y no dogmático³¹². En un segundo momento, y al nivel del individuo, el diálogo aparecía como la forma misma del pensamiento humano, pero no era necesaria la presencia empírica de un interlocutor ni la producción fonética. La razón, el *logos*, se revelaba después de que el alma se refería a sí misma³¹³. A fin de cuentas, lo que parecía importar era el proceso mismo de intercambio de conceptos para llegar a la evolución y a la estructuración del pensamiento. O incluso, como señala Dixsaut, la dimensión interrogativa era realmente lo esencial del pensamiento³¹⁴. Convendría apuntar que en el *Fedro*, Platón usó la imagen de la “escritura interior” y ya no del diálogo interior para referirse al pensamiento. Aunque, seguía considerando que sólo el lenguaje y el diálogo permitían llegar a la verdad, admitió que las Letras cuando estaban bien escritas y no engañosas, podían reflejar la vida del lenguaje³¹⁵. Ahora bien, como apunta E. Lledó en un

³⁰⁹ Vid. por ejemplo, PLATÓN, *Cármides* (172b ss.), op.cit., pp. 361 ss.

³¹⁰ PLATÓN, *Teeteto*, (206 d), op.cit., p. 308.

³¹¹ PLATÓN, *Sofista* (263 e), *Diálogos*, (V), op.cit., p. 471.

³¹² Con algunos matices, como hemos visto, SZLEZAK, TH. A., *Leer a Platón*, op. cit., p. 41

³¹³ PLATÓN, *Teeteto* (189e), op.cit., p. 272.

³¹⁴ DIXSAUT, M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes* (vol. I), op.cit., p. 54.

³¹⁵ PLATÓN, *Fedro* (274c–277a), op.cit., pp. 401–409. Vid. en particular el relato del mito de Theuth y Thamus por Sócrates. Las Letras no eran suficientes para transmitir el pensamiento por que no se bastaban a sí mismas, necesitaban siempre a su autor para transmitir su significado. La escritura no favorece sino que perjudica la memoria, es decir la facultad del alma de sacar cosas de

estudio específicamente dedicado a este tema, siempre Platón mantenía la preeminencia del discurso interior frente a la exterioridad de las Letras. En efecto, no se podría entender nada exterior, si no estuviéramos nosotros mismos constituidos por un lenguaje interior, en el que se integra y articula todo lo que oímos y leemos³¹⁶. La constitución del lenguaje acaba por solidificarse en cada individuo de modo peculiar. Y concluye E. Lledó : “En esta solidificación se forja la conciencia, no sólo como origen de una luz que ilumina y percibe los contenidos que en ella aparecen, sino que los contenidos mismos consolidan, en cuanto *memoria del logos*, el complejo artificio de la mismidad”³¹⁷.

Es por esta razón que Platón criticó con tanta virulencia a los artistas, y en particular a la “raza de los poetas”³¹⁸. Eran los enemigos de esta mismidad o de esta inteligencia pura evocada más arriba: no estimulaban el razonamiento, ni las facultades cognitivas del ser humano, sino sólo sus sentimientos y sus recuerdos a través del relato de mitos. En esta época, existía además una tendencia a confundirse psicológicamente con los temas tratados: la *mimesis*, no era mera cuestión de estilo para Platón sino una identificación total entre el sujeto y el objeto, facilitada por la tradición oral de la cultura griega, dentro de la cual el poeta creaba ilusiones mediante imágenes verbales y rítmicas³¹⁹. En esta tradición oral, el educando se sometía pasivamente a la función poética. El “ego” griego se identificaba con toda una serie de vívidas situaciones narrativas polimórficas, reviviendo toda la escala de sentimientos en que se había envuelto los héroes de la epopeya³²⁰. Por tanto, para Platón, el arte poético – cuando era simple imitación pasiva - no podía ser otra cosa que un obstáculo al acceso al mundo de las Ideas que se lograba exclusivamente progresando por el camino de la reflexión racional

su propio interior. Sin embargo, en un segundo tiempo, Sócrates parece admitir que contribuyen a la inmortalidad de lo humano y sirven de apoyo al lenguaje. Recordamos que en el *Crátilo*, Platón, quiso mostrar sin embargo que el lenguaje (desde unas perspectivas convencionalistas y naturalistas), no permitía acceder a la realidad. Vid., *Crátilo*, en *Diálogos* (II), op.cit., pp. 363 ss.

³¹⁶ Dicha tesis es compartida en la actualidad por S. Pinker en su obra, *La tabula rasa*, Paidós, Barcelona, 2003, consultada en francés, *Comprendre la nature humaine*, ya citado.

³¹⁷ LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, op.cit., pp. 85-86.

³¹⁸ PLATÓN, *Leyes* (801b), op.cit., p. 34.

³¹⁹ PLATÓN, *República* (597e3), op. cit., p. 461; (604d8), op.cit., p. 473; (605d3), op.cit., p. 474, donde Platón considera también que el someterse a los sentimientos de otro por imitación es propio de una mujer.

³²⁰ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., pp. 188-189.

pura y autónoma³²¹. Platón no criticó el arte en sí, sino que urgió proteger el “gobierno interior” del individuo – el alma – en contra de los ataques de los “hechizos” de los poetas, para poder mantener la liberación del Hombre de su ignorancia y ejercer su autonomía gracias a su razón³²². Este punto permite sostener por otra parte, la tesis del individuo-fuera-del-mundo de Dumont, que procedía como vimos de un proceso de “distanciación” y “relativización” de la mundanidad, con el fin de proteger y ejercer la actividad racional individual. Hay aquí una intuición de Platón que no sólo identificó un rasgo peculiar y supremo en el ser humano sino el deber individual de proteger la “ciudadela humana” de los ataques externos. Algunos incluso, vieron en esas reflexiones platónicas unos argumentos para proteger al Hombre de la influencia de los actuales medios de comunicación en la libre determinación de la persona³²³.

Así, lo que hizo Platón (con las aportaciones de Heráclito y Demócrito), fue introducir un nuevo significado a la palabra *psyche*. Ésta se volvía reflexiva y razonada. Se descubrió el intelecto psíquico a través del cálculo razonado. Como apunta Havelock, en relación con este cambio radical propuesto por Platón: “otra manera de concretar el efecto de la revolución (...) consistiría en afirmar que en aquel punto se hizo posible identificar el «sujeto» en relación con un «objeto» por «él» conocido”. Así, “la *psyche* se volvió la sede autónoma de la razón y el pensamiento libres” e permitió estimular la conciencia individual. En consecuencia, el “paso de la mentalidad homérica a la platónica” mostró una relación directa entre el “rechazo de los poetas y la afirmación de la psicología del

³²¹ Es en este sentido que debemos entender la importancia de la aritmética para Platón: no como la facultad de contar (que se refiere al final a la memoria) sino como la capacidad de resolver problemas y ecuaciones, lo que despierta las facultades cognitivas del individuo.

³²² PLATÓN, *República* (605b7), op.cit., p. 473 y (608b1), op.cit. p. 478. En ambos pasajes, Platón se refiere al “gobierno interior” del ser humano.

³²³ NEHAMAS, A., “Plato and the Mass Media”, *Virtues of Authenticity*, op.cit., pp. 279-299. En relación con Platón y los videos-juegos, se puede consultar el artículo: “Defending Video Games – Breeding Evil”, *The Economist*, 04-08-2005: “Scepticism of new media is a tradition with deep roots, going back at least as far as Socrates’ objections to written texts, outlined in Plato’s *Phaedrus*. Socrates worried that relying on written texts, rather than the oral tradition, would “create forgetfulness in the learners’ souls, because they will not use their memories; they will trust to the external written characters and not remember of themselves.” (He also objected that a written version of a speech was no substitute for the ability to interrogate the speaker, since, when questioned, the text “always gives one unvarying answer”. His objection, in short, was that books were not interactive. Perhaps Socrates would have thought more highly of video games)”.

individuo autónomo”³²⁴. El despertar de la conciencia del individual consistió en un afán de distanciarse del conformismo en el estímulo de la actividad racional.

Pero ¿cómo fue posible empíricamente este despertar de la conciencia del propio yo? Los analistas contemporáneos trataron justificar la aparición del individuo en el pensamiento de Platón, buscando en las condiciones socio-económicas de su época, las razones externas que facilitaron esta emergencia. Según el mismo Havelock, el cambio de los soportes de comunicación, que consistió en el paso de la comunicación oral a la comunicación escrita, explicó el despertar de la conciencia individual³²⁵. E. Lledó abundó en un sentido semejante, apunta que la escritura entró en Grecia dos siglos antes de que Platón se enfrentase a ella. Pero aunque parezca un largo tiempo, el escribir no fue una práctica habitual y fue Platón quien realmente la fomentó³²⁶.

Para J. A. Nuño, la derrota de la aristocracia ateniense tradicional, el crecimiento económico, la descongestión en la clase trabajadora, la aumentación de la esclavitud de origen foráneo permitió también la aparición de la conciencia individual³²⁷. Se puede notar que una premisa esencial subyace los razonamientos de esos comentaristas: la conciencia individual pudo aparecer porque el individuo adquirió “de repente” las capacidades “materiales” de dirigir sus reflexiones hacia sí mismo. En este sentido, Havelock, consideró que los cambios en la transmisión del pensamiento generaron una cierta “cantidad de energía psíquica” disponible para potenciar una visión crítica de lo escrito, desvinculando el “yo” del “objeto” tratado³²⁸. Por su parte, Nuño habló de un “aumento de posibilidades de dedicación mental” provocado por los cambios socio-económicos mencionados³²⁹.

³²⁴ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., pp. 190-191. Como apunta otra vez Havelock, “la personalidad autónoma y autogobernada (...) viene a simbolizarse como facultad de pensar, de calcular y de saber, enteramente distinta de la capacidad de ver, oír y de sentir”, op.cit., p. 194.

³²⁵ En efecto, “gracias a los signos escritos, el lector empezó a desvincularse de la carga emocional inherente al proceso de identificación, típico de la cultura tradicional griega. También, el propio método de enseñanza de Sócrates, a pesar de ser oral, contribuyó a este fenómeno: gracias a la dialéctica, que consistía en solicitar del interlocutor que repitase lo que acaba de decir, explicándolo, se desvanecía el ensueño a favor de la reflexión especulativa. La dialéctica apartaba la conciencia del lenguaje del ensueño, estimulándola a pensar en términos abstractos”. Y concluye Havelock: “Así nació la noción del “yo” que piensa en Aquiles, en lugar del “yo” que se identifica con Aquiles”, *Prefacio a Platón*, op.cit., p.197.

HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., pp. 196-197.

³²⁶ LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, op.ci., p. 35.

³²⁷ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 34.

³²⁸ HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., p. 196.

³²⁹ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 34.

En resumen, esos autores tuvieron como punto de arranque la existencia previa de fuerzas mentales del individuo inhibidas por unas condiciones socio-culturales anteriores. Gracias a un nuevo entorno socio-político y la estimulación filosófica impulsada particularmente por Platón, esas fuerzas hubieran sido liberadas y dirigidas para estimular las conciencias individuales. Por otra parte, este despertar de la conciencia individual hubiera derivado de la progresiva capacidad del individuo para tener una distancia hacia sus propios sentimientos y particularmente hacia los modos según los cuales estaban estimulados desde el externo (en este caso, por los poetas y los sofistas). Por esta razón también, Platón criticó los deseos y los sentimientos humanos por la dependencia que provocaban y la falta de control que padecía entonces el individuo.

Sin embargo, esta desvinculación debía ser compensada por una nueva estructura del pensamiento humano. Este nuevo modo de pensar fue el pensamiento abstracto y razonado, que a fin de cuentas, hubiera compensado el vacío provocado por la crítica hacia las inclinaciones y los sentimientos humanos³³⁰. Pero Platón no criticó los sentimientos en sí, sino sólo los objetos que anhelaban. De hecho, como se ha visto, Platón comparó también la sabiduría con un sentimiento, es decir el amor a la verdad y a la justicia. Las enseñanzas socrático-platónicas encarnaron la culminación del pensamiento griego, marcado en efecto por una línea creciente de abstracción³³¹. Más precisamente, Platón contribuyó al “inevitable” proceso de progresiva objetivación de lo moralmente justo, debido a la esencial naturaleza del espíritu griego y no al azar de personalidades particulares según W. Jaeger³³². Pero el mismo helenista alemán insistió en que Platón fue el primero a introducir el Hombre teórico como problema ético en la filosofía, justificando y glorificando moralmente su vida³³³. Lo interesante, creo, es subrayar esta posible conexión entre el despertar de la conciencia individual y la estimulación de la reflexión abstracta, como si la primera tuviera sus raíces en la ampliación máxima de las facultades cognitivas del Hombre. Ahora bien, ningún de los comentaristas mencionados se atrevieron a

³³⁰ En este sentido, Havelock señala que el abismo que separó a Homero de Platón estaba unido, a su juicio, por la transición de la conciencia imaginativa a la autoconciencia intelectual, *Prefacio a Platón*, op.cit., p. 199.

³³¹ NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 24.

³³² JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 446.

³³³ JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófica de la vida” apéndice comprendido en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.*, trad. Gaos J., FCE, México, 1997, p. 471.

definir lo que entendían por “conciencia individual” y este termino no apareció por supuesto en Platón, aunque sus reflexiones apuntaba hacia su dirección. Sólo Jaeger mostró un interés en apuntar que se trataba no de una conciencia psicológica sino de una conciencia moral, que se encaminaba hacia la aprehensión de la objetividad de los valores éticos y del lugar objetivo del elemento ético dentro de la totalidad el universo. Pero se debería más bien hablar de objetivación que de simple objetividad, porque se trató de un camino y de un progreso del pensar humano que no implicó la impersonalidad sino “una forma suprapersonal del espíritu”³³⁴. Con otras palabras, esta conciencia se despertaba en un nuevo marco ético holista. Pero es cierto que el individuo empezaba por afirmar el poder de sus sentidos y el poder de su aprehensión sobre la realidad. Veremos a continuación que esta conciencia no estaba fría sino que integraba un marco moral definido.

2. (...)en la búsqueda del equilibrio interno

El despertar de la conciencia del Hombre se hacía en Platón dentro de un modelo de virtud que pretendía, a mi juicio, encontrar un equilibrio entre las aspiraciones de la razón y otras inclinaciones humanas. Así, Platón recordó que estaba grabado en la entrada del templo que los lacedemonios dedicaron a Apolo, los celebres principios siguientes: “Conócete a ti mismo” (“*gnôthi seauton*”), “De nada demasiado” a los cuales venía añadirse “Llegar a ser digno”³³⁵. Así, al comentar un poema de Simónides, el Hombre podía, a pesar de las dificultades, alcanzar una dignidad cuando encontraba el Bien y el equilibrio³³⁶. Como señala, M. Foucault, el “Conócete a ti mismo” es sin lugar a duda “la formula fundacional de la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad”³³⁷. La virtud consistía no sólo en acceder al conocimiento verdadero para entender el mundo, sino también usar este nuevo conocimiento para entender a su vez, su persona y poner

³³⁴ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., pp. 445 y 462.

³³⁵ PLATÓN, *Protágoras* (343b y 334a), op.cit., pp. 560-561. También, PLATÓN, *Cármides* (164e-165a), op.cit., p. 348.

³³⁶ PLATÓN, *Protágoras* (344e), op.cit., p. 562.

³³⁷ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., p. 5. A propósito de sus implicaciones en la ética, vid., el primer capítulo de WILLIAMS, B., *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad., Lescouret, M.A., Gallimard, Nrf, Paris, 1990, pp., 1-28.

fin a sus tensiones inherentes. Con las palabras de Platón, la justicia no se refería a las acciones externas del Hombre sino a su “yo interno”³³⁸. La justicia como virtud, surgía cuando precisamente, cada elemento que componía al individuo, cada órgano, cumplía su función³³⁹. El Hombre llegaba a ser justo cuando mantenía los tres elementos de su naturaleza en sintonía, como las notas de la escala musical³⁴⁰. El Hombre digno no era aquél que hubiera erradicado sus deseos naturales y su ánimo, sino aquél que los hubiera armonizado en la unidad de su alma³⁴¹. Con otras palabras, el Hombre manifestaba su dignidad como excelencia cuando lograba la justicia que se plasmaba a través de la moderación y la armonía de los tres géneros que lo definían.

Además, Platón insistió en que la razón era propiamente humana y que los dos otros elementos (los deseos corporales y las pasiones) eran propios de animalidad de su naturaleza³⁴². Por otra parte, el Hombre no alcanzaba el Bien por el ejercicio exclusivo del alma y el desprecio del cuerpo, sino gracias a la reconciliación de todas las partes de su naturaleza, a diferencia del escepticismo cristiano y del dualismo agustiniano que mantuvieron luego una oposición frontal entre el cuerpo y el alma. Cuando Platón comparó al Hombre con la imagen de un ser compuesto por la figura de un Hombrecillo, de una bestia policéfala y de un león, la justicia consistía en qué este Hombrecillo domesticará las dos otras partes para que todas pudieran vivir en paz³⁴³. El humanismo de Platón estribaría en que centrara su reflexión en el Hombre y que no le pedía que ignorase sus naturalezas sino que desarrollase sus más altas³⁴⁴. El individuo podía así superar sus conflictos internos y coincidir con su naturaleza divina. Platón reconoció la existencia de los males vinculados a la naturaleza mortal de los Hombres, pero éstos podían superar esta existencia, asemejándose a lo divino, gracias al uso de la inteligencia junto con la justicia y la piedad³⁴⁵. De modo semejante, consideró que el Hombre divino

³³⁸ La justicia era la armonización del yo interno del Hombre: *República* (443c9-443e9), op.cit., p. 240.

³³⁹ PLATÓN, *República* (353), pp. 100-102.

³⁴⁰ PLATÓN, *República* (432a y 443d-443e), op.cit., pp. 221 y 240. Vid., también, (442d), op.cit., p. 238; (586d), op.cit., p. 447.

³⁴¹ PLATÓN, *Fedón* (68c), op.cit., p. 48.

³⁴² PLATÓN, *República* (496 d), op.cit., p. 314; (606e), p. 476.

³⁴³ PLATÓN, *República* (589 b), op.cit., p. 451. Vid. igualmente PLATÓN, *Gorgias*, (491e): “ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan”, p. 92.

³⁴⁴ BAKER, H., *The Image of Man*, op.cit., 1961, pp. 48 y 51.

³⁴⁵ PLATÓN, *Teeteto*, (176b), op.cit., p. 244. El alma restablecida en su mejor naturaleza, alcanzaba una condición más valiosa – al adquirir la moderación y la justicia junto con la sabiduría, *República* (591b), op.cit., p. 454.

aceptaba con alegría el justo medio, entre los placeres y los dolores³⁴⁶. Platón pudo inspirarse de la figura calicleana del león sometido a cautiverio – ya vista - y aceptó el conflicto, el de la naturaleza y del Hombre y el de su relación con las leyes. Pero Platón acudió a la Naturaleza para replicar al immoralismo de los “poderosos”, concibiendo la Naturaleza, el Universo, como un todo ordenado y producido por una inteligencia que actuaba organizada y jerárquicamente³⁴⁷. Para Platón, el Hombre podía lograr una perfecta autonomía gracias al verdadero conocimiento de su propia persona porque el Hombre tenía las potencialidades para cumplir con este fin. Sin embargo, en este mismo punto, aparecen ciertas diferencias entre Platón y Sócrates.

En efecto, cuando Sócrates defendió la necesidad de examinarse a sí mismo como a los demás³⁴⁸, atribuía al concepto de “alma” una dimensión individual y ética al margen de las teorías metafísicas que, por la influencia del pitagorismo, la fueron luego otorgadas por Platón. De hecho, el concepto de Ideas parece ser propio de Platón y, Sócrates no parece haber profesado esta noción³⁴⁹. Lo que confería una dignidad al Hombre para Sócrates era estrictamente su racionalidad que le permitía conocerse a sí mismo y “cuidar su alma” (“*epimeleia heautou*”)³⁵⁰. Este cuidado del alma apareció también en el *Alcibiades* donde se volvió al principio delfico. Como señala Foucault, el “cuidarse a sí mismo” integraba el principio general del “conócete a ti mismo”. Era un tipo de “aguijón plantado en la carne de los Hombres” que pretendía ser un “principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de inquietud permanente al hilo de la existencia”³⁵¹. Partiendo de la premisa que el que utiliza una cosa es distinto de la cosa que utiliza, se concluyó que el Hombre no era otra cosa que el alma que

³⁴⁶ PLATÓN, *Leyes* (792d), op.cit., p. 16.

³⁴⁷ En el *Timeo*, la creación del universo deriva de la lucha de la sabiduría humana para organizar la materia. Vid, por ejemplo (48a); op.cit., p. 197: “El universo nació por combinación de la necesidad e inteligencia”. Vid. igualmente, el *Político* (269c-274e4), op.cit., pp. 527-539. Sobre este tema, vid., RODRÍGUEZ SANDEZ, R., “La naturaleza humana en cautiverio”, *Er, Revista de Filosofía*, número 32, Sevilla / Barcelona, 2003, pp. 170-171.

³⁴⁸ PLATÓN, *Apología a Sócrates*, (38a), *Diálogos* (I), op.cit.: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el Hombre”, p. 180; (28e), op.cit., p. 167; (30e), op.cit., p. 169; (33c), op.cit., p. 173. En el Hades, Sócrates se proponía examinar incluso la sabiduría de los muertos (41b-c), op.cit., p. 185

³⁴⁹ Sobre este punto, vid., por ejemplo, HARE, R. M., *Platón*, op.cit., pp. 40-41.

³⁵⁰ PLATÓN, *Protágoras* (313a-c), op.cit., pp. 510- 511. Vid. también, *Cármides* (161d), op.cit., p. 341.

³⁵¹ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., p. 9.

mandaba sobre el cuerpo³⁵². Para poder conocerse a sí mismo, el Hombre como los ojos no podía, mirarse a sí mismo sino que debía orientar su mirada hacia el objeto mirado para poder aprehenderse a sí mismo y entender lo que significaba una cosa “es en sí”³⁵³. Debía entonces orientar su mirada hacia la divinidad que se volvía propiamente el “espejo” de las cosas humanas y revelaba que el saber y la razón eran lo propio y lo más grande de su alma y la sabiduría, se convertía en este cuidado imprescindible del alma si quería llegar a la virtud³⁵⁴.

Para Platón la dignidad del Hombre se plasmaba quizás más en su capacidad para encontrar la esencia de las cosas, saliendo de su estado de ignorancia en relación con el mundo y con sí mismo. Para Sócrates, la dignidad del Hombre venía también de su conciencia de sus propias finitudes racionales y mundanales³⁵⁵. Introdujo unos límites en las potencialidades del ser humano pero no menospreció por tanto la naturaleza humana: la conciencia de sus propias finitudes permitía al Hombre entender sus propias posibilidades para acceder a la virtud y en esta conciencia aparecía un nuevo fundamento a la dignidad del Hombre. Por esta razón, L. Strauss, consideró que Sócrates fue nada más y nada menos que el primer filósofo en interesarse por lo humano³⁵⁶. Pero convendría añadir que el interés por lo humano lo realizó a través de una comprensión de sus rasgos particulares. Así, Husserl consideró que el Hombre se había vuelto una cuestión en su humanidad específica precisamente a partir y gracias a Sócrates³⁵⁷.

Otro punto de diferencia entre Platón y Sócrates consiste en su definición respectiva de la virtud. La virtud socrática no era sinónima de superioridad, sino de sensatez y de humildad, a diferencia de los reyes filósofos de la *República* Aquello se plasmó en la propia persona de Sócrates, cuya sabiduría, según el oráculo delfico, derivaba de la conciencia de su propia ignorancia³⁵⁸. Sócrates

³⁵² PLATÓN, *Alcibiades I*, (129e-130c), op.cit., pp. 73-75.

³⁵³ PLATÓN, *Alcibiades I*, (132 c-e), op.cit., p. 79.

³⁵⁴ PLATÓN, *Alcibiades I*, (133 a-c), op.cit., pp. 80-81.

³⁵⁵ MacIntyre indica también dos puntos de diferencia entre Platón y Sócrates: Platón rechazó el conocimiento de sí mismo mediante el descubrimiento de su propia ignorancia y quiso – a diferencia de Sócrates – aplicar al nivel socio-político las respuestas encontradas a las preguntas filosóficas. MACINTYRE, A., “Posdata a Platón”, en *Historia de la Ética*, op.cit., pp. 62-63.

³⁵⁶ STRAUSS, L., *La Cité et l'Homme*, trad. Berrichon-Sedeyn, O., Agora, París, 1964, p. 23.

³⁵⁷ HUSSERL, E., “La crise de l'humanité européenne et la philosophie”, op.cit., p. 376.

³⁵⁸ Refiriéndose al oráculo delfico, PLATÓN, *Apología a Sócrates* (21 d), op.cit., p. 155; (22c), op.cit., p. 156; (29b), op.cit., p. 167; (31c), op.cit., p. 170; (32a), op.cit., p. 171; (36c), op.cit., p. 178; Importante es la diferencia entre Sócrates y los filósofos reyes. Para el primero en efecto la enseñanza de la filosofía debía realizarse en la esfera privada, de modo que Sócrates no quiso desempeñar cargos políticos: (32a), p. 171. PLATÓN, *Cármides* (167a), op.cit., p. 352: “el ser

comentó en este sentido que su don para el “arte de partear” (la mayéutica) derivaba de que su persona fuese “estéril en sabiduría”³⁵⁹. Para Nozick Sócrates no conocía las respuestas a sus preguntas y al proclamar su ignorancia, quería decir que no sólo no conocía la verdad sino que también no poseía la verdad, ni siquiera hubiera tenido una verdadera creencia³⁶⁰. Al contrario, el ideal de filósofo de Platón se definía por su sabiduría omnisciente. Según MacIntyre, el oráculo de Delfos, explica porque la mayoría de los *Diálogos*, se concluían sin dar respuestas a las preguntas iniciales, irritando a los interlocutores de Sócrates: éste se hubiera en efecto representado su obligación de maestro como la tarea de hacer más sabios a sus alumnos obligándoles a descubrir su propia ignorancia³⁶¹. Gracias a la razón, el Hombre podía lograr una autonomía que se manifestaba en un doble movimiento: una ascensión hacia lo divino que se repercutía luego en una reordenación de su yo interno. Ahora bien, este mismo “conocerse a sí mismo” no pretendía defender una igual dignidad entre los Hombres, en la medida que algunos no podían - por la actividad que realizaban y sus disposiciones innatas - llegar a este conocimiento, siendo condenados a oficios vulgares y serviles³⁶².

Al conocerse a sí mismo, el individuo humano empezaba a tener conciencia de su autonomía y a explotarla al máximo, según Platón, o a darse cuenta que dicha tarea era imposible y que más bien valía entender sus propios límites, según Sócrates. En realidad, tanto Sócrates como Platón hicieron derivar la virtud y la autonomía del Hombre de una idea de un conocimiento puro, pero se distinguieron en relación con algunos aspectos de la naturaleza de este conocimiento. Por otra parte, el pensamiento socrático-platónico dio profundizó

sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe”. Vid. también sobre la humildad de Sócrates, *Ion* (532e), op.cit., p. 254: “Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un Hombre corriente”. Para Crombie, esto muestra que a pesar de creer como Anaxágoras que la mente regía todas las cosas, Sócrates era lo suficientemente tradicionalista como para aceptar que la vocación de su vida era lo que dijo un oráculo: CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, op.cit., p. 384.

³⁵⁹ PLATÓN, *Teeteto* (150c), op.cit., p. 190.

³⁶⁰ NOZICK, R., *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass), Londres, 1997, p. 146.

³⁶¹ MACINTYRE, A., “Los sofistas y Sócrates” en *Historia de la Ética*, op.cit., p. 29. Pero al vincular la virtud con el conocimiento y al mostrar que el auténtico conocimiento era inaccesible, aparecía un pequeño fragmento de verdad que sólo una minoría podía entrever. Detrás de la inmensa modestia de Sócrates podía esconderse, según I. Stone, una inmensa vanidad. STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 47. Podemos coincidir con Stone, ya que Sócrates consideró que fue lo divino lo que le obligaba asistir a los demás y que le impedía engendrar sabiduría, *Teeteto* (150c), op.cit., p. 190.

³⁶² PLATÓN, *Alcibiades I* (131a y 135c), op.cit., pp. 76 y 86.

más el “derrotero” hacia la dignidad humana, al vincular la virtud con un valor propio al ser humano

E. La autonomía de la dignidad del Hombre

1. La dignidad del Hombre depende sólo de su virtud

En esta parte, se trata de ver cómo Platón otorgó un valor al ser humano, una dignidad, cuyo fundamento pretendía depender de ningún elemento contingente y externo a su naturaleza. Al alcanzar el conocimiento verdadero del mundo gracias a su razón, el individuo se volvía capaz de conocer su propia naturaleza y reordenarla. El “conocerse a sí mismo” implicaba en sí una armonización de las partes del alma humana, que permitía al Hombre actuar con moderación y sin excesos, es decir con autonomía. El valor del ser humano se encontraba en esta virtud autónoma que estimulaba todas sus facultades cognitivas hacia una mejor aprehensión de sí mismo que se repercutía en su modo de ser al hilo de su existencia. No se trataba de una virtud indefinida sino de una guía de comportamiento que, primero, buscaba la propia autonomía del individuo y que, segundo, fundamentaba el valor del individuo únicamente en su comportamiento virtuoso.

En efecto, el valor del ser humano derivaba sólo de esta virtud autónoma. Platón mostró a veces un optimismo inherente en cuanto a su definición de la naturaleza humana, y la otorgó un valor vinculado con esta virtud autónoma. Mantuvo en efecto la intuición de Sócrates que desplazó y transformó el fundamento de la dignidad del Hombre: ya no derivaba de la esfera social y política (del rango) sino de la única conducta individual de acuerdo con el ideal de virtud. No definía el valor del ser humano en función de su cargo político, del reconocimiento social o de sus honores. El valor del Hombre venía de su única y propia virtud³⁶³. El decoro externo o el rango político, no eran los elementos constitutivos de la dignidad del Hombre. Ésta derivaba sólo de su intelecto y de su capacidad para adecuar su conducta con las normas morales.

³⁶³ PLATÓN, *República* (540d), op.cit., p. 376. PLATÓN, *Apología a Sócrates*, (30b), op.cit., p. 168; (36d), op.cit., p. 178; (41e), op.cit., p. 186.

Sócrates fue tal vez más lejos que Platón al sacar nuevas consecuencias de la virtud que defendía. Así, cuando quiso demostrar la singularidad del filósofo, apuntó que aquél no valoraba nunca a los individuos en función de su linaje. Más precisamente, al filósofo no le importaba el origen de uno sino solamente su forma de actuar de acuerdo con la virtud. Además, insistió en que los antecesores de cada uno podían ser tanto ricos como pobres, reyes como esclavos, extranjeros como griegos³⁶⁴. Sócrates recordó y elogió el hecho de que ciertos extranjeros habían desempeñado cargos públicos en Atenas gracias a sus propios méritos, oponiéndose indirectamente a la doctrina más xenófoba de Platón en la *República*³⁶⁵. Así, el filósofo era capaz de ver un origen múltiple en cada individuo y prescindir de este mismo origen para evaluar su dignidad únicamente en función de una virtud autónoma e intrínseca. Es más: el propio Sócrates hubiera declarado según Plutarco, partiendo de la idea que el Hombre era una planta celestial, que no era “ni ateniense, ni griego sino del mundo”³⁶⁶. Así, la dignidad de uno no derivaba de fuentes sociales y políticas sino de su propia y única conducta virtuosa. Además no se trataba de una conducta dependiente de patrones socio-culturales impuestos, cuya fuente era heterónoma. Se trataba de una conducta cuyo propósito era un ideal de autonomía cuyo origen se encontraba en el mismo Hombre y en sus potencialidades para lograrla. Aquí se encuentra un punto en común con el concepto moderno de dignidad humana que ignora los factores sociales y naturales a la hora de valorar al individuo y que considera que esos factores no pueden ni constituir determinismos ni ser elementos constitutivos de su valor.

Además, esta autonomización del valor de la persona humana a través del concepto socrático-platónico de virtud se plasmó en la propia actitud de Sócrates

³⁶⁴ PLATÓN, *Teeteto* (174a), op.cit., p. 242.

³⁶⁵ Vid. la parte sobre la noción de “género humano” en Platón. También, vid. PLATÓN, *Ion* (542d), op.cit., p. 268.

³⁶⁶ PLUTARCO, “Del exilio”, consultado en francés, “Du Banissement”, (XXII, D), en *Les Oeuvres Morales de Plutarque*, trad., Michel de Vascosan Imprimeur du Roy, Paris, 1575, p. 125. Consultado en el sitio Internet de la Biblioteca Nacional Francesa “Gallica”, el 16.01.06 a las 13:00.

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-52113>

A continuación aparece la fotografía del pasaje (vid. las dos últimas líneas):

y habue & qu'en ten: car l'homme auit que diton Platon, n'est pas une plante ter-
restre qui ait ses racines si ches en terre, ne qui soit immobile, ains est celdre, la celled
en est la racine, de laquelle le corps s'élève droit & estreint deus le ciel. Voy-
la pourquoy Hercules disoit en vne Tragedie,
D Quoy qu'on me face Argien ou Thebain,
Tout de mes aïeux est de lieu certain,
Tous ceux de Grèce est ma patrie.
Mais Socrates disoit encore miris, qu'il ne pensoit estre ny d'Athènes, ny de la
Grèce, mais du monde, comme qui diroit Rhodien ou Corinthien, d'autant qu'il ne

ante su destino³⁶⁷. Sócrates no quiso en efecto traicionarse a sí mismo, rechazando el destierro y escogiendo la muerte como condena. No era la muerte la mayor maldad de la existencia humana sino la injusticia que él mismo estaba sufriendo. Así, el temor a la muerte hubiera sido según sus palabras “indigno” de su persona y de la virtud que profesaba³⁶⁸. La actitud de Sócrates mostró a su paroxismo el grado de autonomización de la virtud que defendía y que estribaba en una perfecta adecuación de sus actos con sus palabras, manteniendo la mayor ironía ante el destino final de cualquier vida humana³⁶⁹. También, este episodio mostró que vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita en la antigua Grecia que hizo que el Hombre más justo y puro de la nación griega tuviese que morir. La muerte de Sócrates era así una *reductio ad absurdum* del Estado entero³⁷⁰. Pero la muerte se convertía incluso en un bien para Sócrates, puesto que, o convertía al tiempo en una sola noche o era sólo la migración del ser a otro lugar³⁷¹. La postura de Sócrates reiteraba la idea según la cual era preferible una vida justa a

³⁶⁷ Existen factores que aceleraron el juicio de Sócrates. No se debe olvidar que las doctrinas de Sócrates influyeron también a los conspiradores anti-democráticos. STONE habló de “tres terremotos” políticos en Atenas en 411, 404 y 401 a. J. C que, confabularon con los espartanos, derrocaron la democracia, instalaron el terror en Atenas. Esos terremotos precipitaron el juicio de Sócrates, vid., STONE., I., F., *El juicio de Sócrates*, op.cit. pp. 152-169.

³⁶⁸ Para resumir el pensamiento de Sócrates: si la sabiduría de uno derivaba de su conciencia de su propia ignorancia de las cosas, ¿cómo temer a la muerte si no se sabía lo que era? Sobre la “indignidad” de temer la muerte y de escoger el exilio: PLATÓN, *Apología a Sócrates*, (28b-d), op.cit., pp. 165-166; (29a), op.cit., p. 167; (38d), op.cit., p. 181. Stone muestra muy atinadamente cómo Sócrates deseó incluso la pena de muerte. Mediante la *megaleoria*, (“hablar pomposamente”) exasperó al jurado que inicialmente no quería su muerte. Esta hipótesis viene corroborada por un hecho extraño: el juicio terminó con una mayoría más numerosa a favor de la pena de muerte que la mayoría que había votado la condena. Vid., STONE., I., F., *El juicio de Sócrates*, op.cit. pp. 195-211.

³⁶⁹ Después conocer su sentencia Sócrates se encontró con sus compañeros quienes estaban llorando: “¿Qué es eso? ¿Ahora os ponéis a llorar? ¿No sabíais que, desde que nací, mi propia naturaleza me condenó a muerte? (...) En verdad si tuviese que morir repleto de bienes, tendríamos que apenarnos evidentemente yo y mis amigos (...)». Pero estaba presente un cierto Apolodoro (...) y le insinuó: «Yo al menos, Sócrates, soporto muy mal ver que vas a morir injustamente». Y se cuenta que, acariciándole la cabeza, Sócrates le respondió: «entonces, querido Apolodoro, preferirías verme morir ¿justa o injustamente?». Después se echo a reír”. JENOFONTE, *Apología de Sócrates ante los jueces*, trad. J. A. Moreno Jurado, Biblioteca Económica de cultura Ecuménica, “Serie griega”, Sevilla, 1994, p.76. Diógenes Laercio transcribió la misma anécdota, en las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad., Ortiz y Sanz, J., Ed. Luis Navarro, “Biblioteca Clásica”, Madrid, 1887, p. 116. Accesible por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, consultado el 13 de enero de 2006 a las 16:00 <http://www.cervantesvirtual.com/>.

³⁷⁰ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 454.

³⁷¹ PLATÓN, *Apología a Sócrates* (40e), op.cit., p. 184. También, vid. la última frase (42e), p. 186: “Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios”. En la *Apología*, Sócrates aparece agnóstico, lo que de choca con sus misticismo que aparece en el *Fedón* en particular. Según Crombie, la razón del agnosticismo de Sócrates vendría del no querer mostrar sus creencias más íntimas en un público hostil, vid. CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, op.cit., p. 312.

una injusta lo que ponía énfasis en el carácter autónomo y práctico de su pensamiento. No se trataba de “un tema cualquiera” sino que concernía “a cuál es el modo de que se debe vivir”, es decir qué tipo de vida merecía la pena de ser vivida, hasta el punto de morir por ella³⁷². En este sentido, J. S. Mill, recordó en su definición del utilitarismo que “es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”³⁷³. El Hombre podía ser virtuoso como no serlo; el modo de llevar a cabo su vida dependía sólo de él. Así, a mi juicio, Sócrates confirió al Hombre la principal responsabilidad y capacidad de dirigir el rumbo de su existencia.

2. El Hombre es responsable de su conducta

La dignidad del propio Sócrates derivó no sólo de su valentía personal ante la muerte sino de su propia lucha por un ideal del ser humano que influyó tanto la idea del Hombre en el mundo occidental como la idea de dignidad humana³⁷⁴. Como apunta E., Garin, no se trataba de una virtud abstracta y general como en los sofistas. Por el contrario, Sócrates era el descubridor de la individualidad personal como sustancia moral, auto-suficiente, y en cuanto a su libertad, creaba el sistema de relaciones humanas en general³⁷⁵. Sócrates y Platón se esforzaron en definir efectivamente una virtud práctica y no abstracta, pero a partir de ciertas premisas y pautas de pensamiento que eran abstractas, como se ha visto más arriba. Además consideraron que el valor del individuo no venía de la persecución de unos fines egoístas (lo que generaba una dependencia) sino de una conducta moderada que prescindía de los excesos, (de ahí su autarcía) capaz de entender (en la medida de lo posible) el funcionamiento de su alma y por lo tanto, capaz de

³⁷² PLATÓN, *República* (352d7-8), op.cit., p. 99.

³⁷³ MILL, J. S., *El utilitarismo*, trad. Guisán, E., Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 51.

³⁷⁴ Se podría comparar la muerte de Sócrates con la muerte de Jesús Cristo. Ambos murieron por presentar un peligro a la sociedad. Pero, sólo el primero puede considerarse como valiente ya que el segundo era convencido de su resurrección. Además, Sócrates no pretendía salvar la humanidad del pecado, sino estimular la conciencia crítica de los individuos. Pero tanto Sócrates como Jesús coinciden en el ascetismo y la humildad. Jesús profesaba el amor para el prójimo, una doctrina que era esencialmente altruista. La filosofía de Sócrates no se refería tanto a los demás como a la virtud individual en la búsqueda no del amor, sino de la sabiduría y de la justicia.. Stone, I. F., abunda también en este sentido, vid., STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 9. Por su parte, Whitehead comparó a Sócrates con otro martirio, S. Paul, en *Aventuras d'idées*, op.cit., [69], p. 103.

³⁷⁵ GARIN, E., *A scuola con Socrate*, La Nuova Italia, Milán, 1993, p. 103.

regular su conducta por la razón y de acuerdo con la virtud (de ahí su autonomía). Por lo tanto, sólo el Hombre podía decidir libremente de escoger esta vía.

Platón trató de ilustrar este principio refiriéndose al mito de Er, que narraba la muerte, el enjuiciamiento de las almas y su encarnación. Por una parte, quiso insistir en que las injusticias cometidas en la vida terrenal eran efectivamente castigadas. Mostró por ejemplo, como los tiranos padecieron terribles penas en el más allá. Por otra parte, al escoger su respectivo “modelo de vida”, se insistió en que las almas debían elegirlo con sabiduría para no caer en los excesos de sus vidas anteriores³⁷⁶. Al final del relato de este mito, apareció el alma de Ulises. Supo sacar conclusión de sus pruebas y olvidar sus ambiciones pasadas. Hizo el buen cálculo escogiendo la vida de un Hombre simple, alejado de la vida pública. Con otras palabras, entendió que el valor de una persona no provenía del decoro externo. Ulises realizó su más grande hazaña cuando, jugando con las palabras, pudo transformarse en persona ante el Cíclope³⁷⁷. En la *República*, su acción más sabia fue la de escoger una vida anónima que podía ser la de cualquiera³⁷⁸. Con este “truco”, Platón proporcionaba a cada uno de sus lectores la posibilidad teórica de ser reencarnación de Ulises y heredar entonces sus talentos naturales³⁷⁹. Entre los héroes, Ulises era en efecto él que poseía en el más alto grado no sólo las cuatro virtudes principales de la ciudad ideal (sabiduría, valor, templanza y justicia) sino también las cualidades para ser un rey-filósofo. De este modo, el lector de la *República* sufrió un “entrenamiento” a la *mimesis* que hacía de él un nuevo Ulises.

Platón utilizó este mito para ilustrar la virtud defendida por Sócrates: el valor de uno dependía de su única capacidad y voluntad a conocerse a sí mismo y a

³⁷⁶ Este mito aparece al final de la *República* (614b2-621d1), op.cit., pp. 487-497. Acerca de los tormentos sufridos por los tiranos, (615d-616a5), op.cit., p. 489. En relación con las opciones de vida escogidas por las almas, (618a ss.), pp. 492 ss. Er era un Hombre de Panfilia, hijo de Armenio, a quien Clemente de Alejandría identificaba con Zoroastro, y era quien relataba los sucesos referidos a lo que acontecía al alma en el más allá. Sobre la importancia de este mito en Platón, JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, op.cit., pp. 82 ss. NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 75.

³⁷⁷ HOMERO, *Odisea*, “Canto IX”, trad. Calvo, J.L., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1990, pp. 167-178. Vid particularmente, (360): “Cíclope, ¿me preguntas mi célebre nombre? Te lo voy a decir, mas dame tú el don de hospitalidad como has prometido. Nadie es mi nombre, y Nadie me llaman mi madre y mi padre y todos mis compañeros”, op.cit., p. 177.

³⁷⁸ PLATÓN, *República* (620c), op. cit., p. 495.

³⁷⁹ BOUVIER, D., « Ulysse et le personnage du lecteur dans la *République* : réflexions sur l'importance du mythe de Er pour la théorie de la mimésis », en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon*, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », Paris, 2001, p. 53.

aprender, esforzarse, comportarse siempre de acuerdo con este ideal. En definitiva, el ser humano se volvía responsable de su dignidad que derivaba de un uso adecuado (es decir virtuoso) de sus características humanas. Adkins, señala que aunque los Hombres estaban definidos como marionetas manipuladas por los dioses, Platón no quiso decir que no tuvieran libre albedrío. En efecto gracias a la razón, como “cuerda dorada” (“*golden string*”), los Hombres eran capaces de ser algo más que meros autómatas, porque podían determinar responsablemente el sentido de su vida³⁸⁰.

Por esas razones, Sócrates contribuyó a fomentar lo que Popper, llamó la “fe en el Hombre”, lo que será la nueva aspiración de la “sociedad abierta”. En efecto, el intelectualismo socrático, consistía, según Popper, en una “teoría igualitaria de la razón humana como medio universal de comunicación; su insistencia en la honestidad intelectual y en la autocrítica; su teoría igualitaria de la justicia, y su doctrina de que es mejor ser víctima de una injusticia que cometerla con los demás. Es esta doctrina (...) la que mejor puede ayudarnos a comprender la médula de sus enseñanzas, de su credo individualista, de su creencia en el individuo como fin en sí mismo”³⁸¹. Según Popper, existía por tanto dos rasgos fundamentales en el pensamiento de Sócrates que confluyeron en premisas al concepto de dignidad humana: la igualdad de los seres humanos y la consideración del ser humano como fin en sí mismo. Un precedente a la igual dignidad en Sócrates es tal vez una interpretación forzada de Popper, pero coincido con él, cuando afirma que Sócrates y Platón se centraron en las potencialidades del Hombre y a fin de cuentas, para demostrar su capacidad a llevar a cabo una vida digna. El Hombre aparecía como un fin en sí mismo, ya que de él dependía su destino y su propio valor. El centro de atención de la reflexión socrático-platónica era el propio ser humano y la estima que uno podía tener hacia sí mismo de acuerdo con sus ideas y su libertad de pensamiento³⁸². Por esta razón,

³⁸⁰ ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford, 1960, pp. 302-303.

³⁸¹ POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 185-186. De este modo, no se puede estar de acuerdo con Mattei que considera que Popper no aprendió nada de Sócrates por su aversión a Platón. Vid. MATTEI, J.P. “PLATÓN y Karl Popper” en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon*, op.cit., p. 319.

³⁸² En efecto, Whitehead, habló de los discursos de Platón como una apología de la libertad de comunicar las experiencias contemplativas, y fue para defender este derecho que murió Sócrates: WHITEHEAD, A. N., *Aventuras d'idées*, op.cit., [64], p. 99. Fustel de Coulanges también abundó en un mismo sentido, en *La Ciudad Antigua*, op.cit., p. 271. En realidad se puede recordar con Stone que Sócrates no defendió la libertad de pensamiento como un derecho básico de todos los

el cuidado del alma fue definido por J. Patočka como el fundamento de la herencia cultural de Europa, en la medida, según el filósofo checo, que Sócrates y Platón pidieron al individuo humano que tuviera conciencia de sus potencialidades y del deber de protegerlas ante posibles vulneraciones³⁸³. En este punto, el pensamiento socrático-platónico implicó un ensimismamiento de la persona humana a través de un doble proceso reflexivo. Primero, concibió la conciencia de la individualidad humana a través de la identificación y del ejercicio de las facultades más nobles de la naturaleza humana. Segundo, orientó el ejercicio de esas facultades hacia el conocimiento del mundo y el desarrollo, el interés, el respeto y la protección del alma humana. El Hombre estaba dotado de nuevas cualidades y tenía que tener conciencia de sí mismo tanto para manifestar y defender esas cualidades como para conocer sus limitaciones. En este doble movimiento se encontraba su dignidad.

ciudadanos atenienses – como aparece en la *Apología* de Libanio - sino sólo como un privilegio de una minoría de Hombres selectos y superiores. STONE, I., F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 229. Por otra parte, Stone muestra como la libertad de expresión - *la isegoría o parrhesia* - era ya un principio fundamental de Atenas en el siglo V. Vid *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 234 y 246.

³⁸³ PATOČKA, J., *Platon et l'Europe*, op.cit. pp. 19-21 ; 96-98 y193.

CONCLUSIÓN

Algunos elementos del pensamiento socrático-platónico han así sembrado algunas “semillas” de la dignidad humana, a través de un doble proceso: la individualización y la divinización del ser humano. En cuanto al primer rasgo, Platón insistió en la especificidad de la naturaleza humana respecto a los animales. Marcó esta diferencia en la posesión y en el uso exclusivo de la racionalidad por parte del individuo. Además, esta misma racionalidad reveló la dimensión divina de la naturaleza humana. En efecto, el Hombre poseía dicha facultad en virtud de su alma que revelaba su parentesco con lo divino y la posibilidad de elevarse hacia él.

Por otra parte, las premisas de la dignidad humana en Platón, aparecieron a través del estímulo de su racionalidad. El individuo debía usarla para buscar y tal vez encontrar el verdadero conocimiento del mundo y de su propia persona. Esta segunda dirección del conocimiento, implicó una introspección interior, que reveló un cierto despertar de la conciencia individual. También, como indiqué antes, deberíamos tal vez ver más aquí el pensamiento de Sócrates que de Platón. De todas formas, la idea misma de individuo pudo en ciertos aspectos empezar a tomar forma, plasmando su autonomía hacia nuevos horizontes. Era una autonomía que se fundamentaba en la capacidad humana de tener un pensamiento abstracto que permitía al Hombre llevar a cabo una virtud práctica: “conocerse a sí mismo”. Este pensamiento abstracto era el pensamiento racional, filosófico y crítico, es decir, una reflexión capaz de tomar una distancia y analizar con unas pretensiones de objetividad, las experiencias vividas por lo humano. Siguiendo a Tugendhat, gracias a Platón y a Sócrates, se volvía inaceptable que se admitiera algo como bueno o correcto porque estaba dado de antemano en la costumbre, sin poderlo probar como bueno o correcto: la filosofía se volvió entonces un radical dar cuenta y razón³⁸⁴. En una misma dinámica, Jaeger, trató de identificar un punto positivo en la *República* de Platón. Consideró así que la subordinación de todos los individuos al Estado, la conversión de las personas emancipadas en verdaderos ciudadanos eran quizás otra manera de expresar el siguiente hecho

³⁸⁴ TUGENDHAT, E., *Problemas de la ética*, trad. Vigil, J., Crítica, Barcelona, 1988, p. 48.

histórico: la moralidad había acabado por separarse de la política, de las leyes de las costumbres del Estado histórico; por ende, se constituía “la conciencia independiente del individuo [como] el tribunal supremo incluso para las cuestiones públicas”³⁸⁵. Es en esta fe o en este postulado de Platón, en la capacidad del Hombre a tomar una distancia crítica hacia su esencia y su existencia, que aparece una incipiente conciencia individual, desvinculada de la homogenización de las conciencias.

Es cierto que los espacios intelectuales en los cuales esta incipiente conciencia individual adquirió una nueva forma estaban también restringidos en el modelo de virtud y al posible misticismo de Platón. Por esta razón también, Sócrates apareció más propicio a defender la dignidad humana, porque disfrazaba seguramente mejor su modelo de virtud. Sin embargo, en esos nuevos espacios éticos, se desplegaba una nueva concepción de la autonomía individual que procedía de los únicos recursos intelectuales del individuo. Por supuesto, la dignidad del Hombre no era inherente al ser humano. Pero esta dignidad ya no procedía de fuentes externas, materiales, sociales y políticas. Se volvía un rasgo moral vinculada con la naturaleza humana. Sin embargo, como apunta Jaeger, la peculiaridad de Platón y del pueblo griego en general fue su descubrimiento del Hombre pero no del “yo objetivo” sino de la conciencia paulatina de leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no era el individualismo sino el “humanismo”, para usar la palabra en su sentido clásico y originario³⁸⁶. Se trataba de un humanismo que no contemplaba el valor del Hombre como objetivo a defender, sino como premisa moral mínima e implícita a partir de la cual se conformaban modelos éticos de virtud.

Ahora bien, este ideal de Hombre, y a pesar de sus limitaciones, constituyó un eslabón necesario para el concepto de dignidad humana. Éste se nutrió no sólo de la autonomía del individuo sino de la igualdad inherente de los seres humanos cuyo fundamento era precisamente que los seres humanos fuese iguales por compartir una misma humanidad. Se ha insistido en qué no se puede encontrar una categoría ética de humanidad en los planteamientos socrático-platónicos. Sin embargo, se identificaron algunas características antropológicas de la humanidad que, más tarde, sirvieron de base a su definición moral.

³⁸⁵ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 454.

³⁸⁶ JAEGER, W., *Paideia*, op.cit., pp. 11-12.

Se ha visto que los conceptos éticos y políticos de Platón se fundaron en su peculiar antropología que convirtió al Hombre en un ser racional. Éste se vio desde ahora otorgado la capacidad de penetrar y comprender la realidad que lo rodeaba. Por tanto, Platón vinculó su antropología con una ontología, es decir una teoría de la realidad. El individuo no era el centro de esta realidad sino que era una parte de ella, de este Todo, y debía, si quería tener una existencia digna, tratar de estimular sus facultades cognitivas para entenderla, de acuerdo con su papel de ser humano racional. Por esta razón, en un primer momento, fue difícil encontrar “semillas” de la dignidad humana en Platón. Incluso muchos de los planteamientos de Platón se oponían a esta idea. En efecto, no habló de un valor inherente a las personas sino que los individuos lograban un valor cuando eran capaces de acceder al verdadero conocimiento. La dignidad no era un atributo innato de los individuos sino la consecuencia de una conducta intelectualista y moral. La dignidad del Hombre dependía del buen ejercicio de sus facultades espirituales desvinculadas de lo corporal y de lo mundanal, lo que fomentó una visión negativa de la existencia humana. Lo humano era asimilado a lo limitado, lo corporal y lo falso mientras que lo divino era lo verdadero y lo superior. La dignidad del Hombre en Platón no era así humana sino divina. Solamente gracias a su alma, el individuo podía pretender penetrar el mundo de las Ideas. En consecuencia, por hacer derivar la dignidad de un ideal de comportamiento, de un modelo de perfección, se justificó una desigual dignidad entre los individuos. Algunos eran más capaces de coincidir con este modelo, mientras que otros, a causa de su imperfecta naturaleza, debían aceptar su dignidad inferior y estar discriminados e incluso esclavizados. Sólo algunos individuos, perfectos de acuerdo con los patrones de virtud, podían concebirse como seres dignos, valiosos, es decir en la terminología platónica, “reales” y “superiores”.

Ahora bien, esta visión que se plasmó particularmente en la *República*, no debe menospreciar otros escritos platónicos que han podido ayudar a configurar la dignidad humana, particularmente a través del pensamiento socrático. En efecto, cuando el pensamiento de Platón estaba quizá más dependiente de los planteamientos de Sócrates, algunas reflexiones han podido abundar en el sentido moderno de dignidad humana. Así, se ha podido apreciar un interés por la individualidad misma del ser humano, insistiendo en sus rasgos racionales y morales que le permitían tener conciencia de sí mismo y actuar de forma virtuosa.

Esta virtud, además, ya no dependía del rango social ni del cargo político sino de la única conducta autónoma de la persona. Lo que contaba era sólo el individuo y no su origen. El Hombre debía esforzarse por conocer el mundo que le rodeaba así que su alma.

Por otra parte, dicha capacidad de conocimiento parecía a veces, accesible a todos ya que todos podían compartir esta racionalidad. También, aunque Platón no confirió una dimensión ética al género humano, se insistió en su valor y en su peculiaridad respecto a los animales insistiendo en algunos rasgos de su naturaleza como su inteligencia. También, la dignidad del Hombre procedía de su alma, es decir del elemento divino de su naturaleza. Aquello tuvo como consecuencia negativa el desprecio de la existencia mundanal y corpórea del Hombre. Sin embargo, introdujo en la naturaleza humana un elemento que permitía justificar su dignidad. Los Hombres-microcosmos, se volvían seres casi híbridos, tanto mundanales como divinos, dotados de una naturaleza mixta de la cual debían manifestar su parte más alta. El ser humano se volvía por tanto un ser racional, libre y moral y Platón estableció una conexión entre esos tres rasgos. En este sentido, contribuyó a perfilar el “individuo-fuera-del-mundo” de L. Dumont, al introducir una dicotomía entre el sabio y los Hombres no iluminados que seguían siendo víctimas de la vida mundana. La adaptación al mundo se obtenía efectivamente en una relativización de las costumbres y de los valores humanos³⁸⁷, relativización que encontraremos además en la mayoría de los pensadores estudiados en la presente investigación. Como en la película *The Matrix*, la dignidad del “Neo-Hombre”, se inscribía en la necesidad y en su capacidad para acceder al verdadero conocimiento que, a su vez, procedía del derrumbamiento absoluto de las coordenadas sobre las cuales había, previa y engañosamente fundado el significado de su existencia. Sin embargo, mientras que en la película el protagonista debía desplegar al máximo sus capacidades cognitivas y físicas para trascenderse a sí mismo y luchar contra las máquinas, el Hombre socrático-platónico, debía conocer primero sus límites para poder luego acceder a la pureza del conocimiento. Ambas perspectivas se reunían en otro lugar: la posibilidad por parte del individuo de obtener una verdadera felicidad, a

³⁸⁷ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 39.

través de un doble proceso de iniciación y de conquista sobre sí mismo y a veces, sobre los demás.

Whitehead no se equivoca al indicar que el pensamiento europeo consiste en una serie de apostillas a Platón, por la profusión de ideas que derivan de sus *Diálogos*, haciendo de sus obras una fuente insaciable de inspiración. El concepto de dignidad del Hombre se intuye en Platón a través de las posibilidades intrínsecas conferidas al carácter humano y en particular por revelar las relaciones entre la autonomía y la racionalidad. Se trató efectivamente recordando Whitehead un pasaje, del *Timéo*, de “la victoria de la persuasión sobre la fuerza”, lo que precisamente define el mundo civilizado³⁸⁸. El concepto de dignidad humana se fundó efectivamente en las genuinas intuiciones de Platón acerca de la naturaleza humana. Pero el mismo Platón, recurrió tanto a la persuasión como a la fuerza para organizar su sociedad ideal y concebir al Hombre³⁸⁹, estableciendo una importante barrera con el significado moderno de la dignidad humana.

Platón no fue el único en determinar la orientación del pensamiento moderno. En efecto, junto a su discípulo Aristóteles, como advirtió W. Jaeger, pusieron en buena parte los cimientos del edificio histórico de nuestra cultura³⁹⁰. Dedicaré la próxima sección al estudio de esos cimientos puestos por Aristóteles en la base del hogar de la dignidad humana.

³⁸⁸ WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality*, consultado en francés, *Procès et Réalité*, trad. Charles Daniel y varios, Ed. Gallimard, “Bibliothèque de Philosophie”, “Nrf”, París, 1995, [39], p. 98: “Le plus sûr pour caractériser la tradition philosophique européenne en générale, est de reconnaître qu’elle consiste en une série d’apostilles à Platon”. Dirá lo mismo en su *Adventures of ideas*, también como hemos visto, consultada en su versión francesa, *Aventures d’idées*, op.cit [293], pp. 296-297: “La philosophie européenne a pour fondement les dialogues de Platon, qui dans leur méthode, sont avant tout un effort pour produire des catégories philosophiques, à partir d’une discussion dialectique sur les significations du langage, doublée d’une action pénétrante des actions de l’homme et des forces de la nature”. Vid. también, *Aventures d’idées*, [53], op.cit., p. 88. El pasaje del *Timeo* que cita Whitehead, es el (48a) sobre la creación del mundo por el demiurgo. Acerca de la relación del mundo civilizado y la victoria de la persuasión, vid., *Aventures d’idées*, op.cit. [31], p. 69. Este pasaje del *Timeo* afirma en efecto que “(...) la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible”; op.cit., pp. 197-198. Como vimos en efecto, Platón concibió una naturaleza y un universo organizados racional y jerárquicamente.

³⁸⁹ PLATÓN, *República* (419e), op.cit., pp. 345.

³⁹⁰ JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, pp. 471-472.

“¿Qué te hace feliz?”

Sofia, en *Abre los ojos*³⁹¹

SECCIÓN II: LA DIGNIDAD HUMANA EN ARISTÓTELES

“Creo que unas cuantas ideas, simples pero poderosas, de Aristóteles (...) ayudarán a dar nueva energía a nuestros sistemas de negociar, a revitalizar nuestro centro de trabajo y a reinventar un espíritu corporativo conforme a nuestra época”. De esta forma, el profesor T. Morris justificaba el estudio que realizó en su libro llamativamente titulado *Si Aristóteles dirigiera General Motors*³⁹². Con la reflexión sobre conceptos desarrollados por Aristóteles (y otros filósofos), tales como la felicidad y la excelencia, el “*filosofical manager*” americano pretendía mostrar cómo la sabiduría antigua podía ser útil para mejorar el actual espíritu empresarial. Más precisamente, se refirió al bien humano que, interpretando a Aristóteles, se lograba cuando las personas se asociaban para un objetivo común. Morris enfoca esta fórmula en una perspectiva moderna y se pregunta de qué manera la cooperación entre individuos podía ser óptima, cuando cada uno da lo mejor de sí. Indica entonces que la mayor fuente de la motivación humana no reside en la autoridad o el liderazgo, ni siquiera en el dinero, sino en la necesidad de sentirse valorado, a través de unos tratos de “amor y aprecio”. Con sus palabras, “el respeto por el otro, esta relación moralmente sólida, genera un espíritu de cooperación que es crucial para mantener unas relaciones de trabajo sólidas y duraderas”³⁹³. Para lograr el éxito empresarial, un deber mínimo de respeto y la satisfacción de una necesidad de reconocimiento, debían regir las relaciones entre los miembros de una misma asociación. La interpretación de T.

³⁹¹ *Abre los ojos*, Amenábar, A., (dir.), Canal+ España, 1997.

³⁹² MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, trad. Gurguí, M., Planeta, Barcelona, 2005, p. 9.

³⁹³ MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, op.cit., pp. 46 y 135. La “Philosophy Management” en el mundo empresarial parece efectivamente ser una vía muy lucrativa. Como nos informa el *Economist* que dedicó un dossier sobre este tema, el presente autor, Tom Morris, ganaría 30.000 dólares la hora (sic.) como consultor filosófico en grandes empresas: “Sócrates, for pleasure and profit”, *The Economist*, 22.06.2000. Se puede consultar la página Internet de Tom Morris, “Morris Institute for Human Values”: <http://www.morrisinstitute.com/mihv.html> [Consultado el 27.01.06 a las 13h30].

Morris de Aristóteles me parece acertada en la medida que no hace derivar esas ideas directamente del pensamiento del filósofo antiguo sino que a partir de un elemento de su pensamiento (la unión de los individuos para un bien común) deduce la necesidad de relaciones respetuosas para lograr el objetivo de una cooperación eficaz. Así, sin traicionar las reflexiones aristotélicas sabe adaptarlas en una dinámica moderna y diferente. Es un ejercicio casi parecido que pretendo realizar en el estudio de la dignidad humana en Aristóteles: algunas de sus reflexiones constituyeron premisas a este concepto sin agotarlo por tanto. Pretendo mostrar no sólo la existencia de estas premisas en su pensamiento, sino también porqué fueron imprescindibles para la edificación de la dignidad humana.

Como discípulo de Platón, Aristóteles desarrolló y reiteró muchas de las reflexiones de su maestro, no obstante supo en numerosas ocasiones y particularmente en cuanto a su consideración del ser humano, distanciarse de él³⁹⁴. Su filosofía era tal vez más práctica cuando rehabilitó por ejemplo el conocimiento mediante la percepción. A Aristóteles le interesó particularmente la observación de los fenómenos y fue – al parecer - el primero en catalogar las especies animales³⁹⁵. Este interés por catalogar y clasificar las cosas matizaba a las especulaciones metafísicas de Platón, de suerte que éste, al parecer, solía llamarle irónicamente “la inteligencia”³⁹⁶. Aristóteles no descartó por tanto, la metafísica sino que edificó un puente entre la esencia y lo cambiante, lo universal y lo particular, como muestra especialmente su concepto de “sustancia”³⁹⁷. Así, Whitehead consideró que Aristóteles introdujo en las ciencias otras que la astronomía, la necesaria práctica sistemática de superar la teoría por la observación directa de los detalles. Esta metodología y este afán de observación influyeron en las escuelas de Alejandría así que posteriormente en todo el

³⁹⁴ Acerca de las similitudes entre Aristóteles y Platón, vid., por ejemplo *Retórica*, trad. Quintín, R., Gredos, Madrid, 1999, con la defensa del arte oratorio definido por Platón. En *Ética Eudemia*, trad. Pallí Bonet, J., Gredos, Madrid, 1995, Aristóteles reiteró la inmortalidad del alma.

³⁹⁵ ROSS, D., *Aristotle*, Routledge, “Ancient Philosophy”, Nueva-York, 1996, p. 118. Vid en este sentido, ARISTÓTELES, *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad. Jiménez Sánchez-Escariche, E., y Alonso Miguel, A., Gredos, Madrid, 2000.

³⁹⁶ Al parecer, Platón solía ridiculizarlo por su afán de conocimiento llamándolo el “lector” o la “inteligencia”: DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborgs Universitets Årsskrift, Göteborg, 1957, p.109.

³⁹⁷ La sustancia era la manifestación de lo universal en lo particular, ARISTÓTELES, *Metafísica*, (1033a23-1034a9), trad., Calvo Martínez, T., Gredos, Madrid, 1994, pp. 303-306.

pensamiento occidental³⁹⁸. La influencia de Aristóteles fue tal, que Jaeger le definió incluso como “el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia”³⁹⁹.

Como Platón, la filosofía de Aristóteles se dirigía a un mundo con sus rasgos culturales e históricos que hoy no se encuentran. Los pueblos griegos configurados a través de ciudades rivales se consideraban como el hito de la civilización. Fuera, estaban los bárbaros sobre los cuales se debía ejercer el dominio. Dentro, en cada ciudad, una economía rural y artesanal se basaba en la esclavitud (con esclavos que provenían de otras ciudades y de los pueblos bárbaros). Sólo una minoría, gracias a sus riquezas y su rango, no trabajaba y se dedicaba a la vida política. Aristóteles no cuestionó esta organización social que, desde nuestra posición histórica, vulnera la dignidad humana y particularmente la igual dignidad. La contribución de Aristóteles a la dignidad humana debe buscarse exclusivamente en la formulación de premisas que a pesar de sus límites, sirvieron de apoyo a su fundamentación.

La formulación de esas “semillas” se realizó en algunos ámbitos de sus reflexiones y particularmente en su antropología y su ética. Distintas capas complementarias vinieron definir al Hombre otorgándole dimensiones de índoles varios pero conectados. Son esas dimensiones y sus conexiones entre sí que constituyeron esas premisas indispensables al asentamiento moderno de la dignidad humana. Mi reflexión va a realizar un sentido distinto a su recorrido en el pensamiento platónico. Con Aristóteles empezaré por hablar de sus posibles aportaciones a favor de la dignidad humana y terminaré con otros elementos que vendrán matizar dichas aportaciones. Esta forma me ha en efecto más propicia para reflejar la dinámica del pensamiento aristotélico. Así, en una primera parte, mostraré cómo Aristóteles elaboró una antropología donde el Hombre estaba definido a partir de su individualidad y sus características inherentes. Mostraré diferentes ámbitos donde la antropología aristotélica hizo surgir esta

³⁹⁸ WHITEHEAD, A.N., *Aventures d'idées*, op.cit., [136], p. 159. Sobre la importancia de Aristóteles en la formación de las ciencias modernas, vid., WHITEHEAD, A.N., *Aventures d'idées*, op.cit., [179-184], pp. 193-197.

³⁹⁹ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p.11.

individualidad del ser humano e indicaré porqué esta individualidad fue una premisa esencial a la dignidad humana.

En una segunda parte, situaré esta individualidad del ser humano en el marco de la ética aristotélica, insistiendo en su concepto de “vida buena”. Por otro lado, el interés y el esfuerzo de Aristóteles por hacer accesible su ideal moral a los Hombres, es decir, acercando este ideal de las facultades humanas, teniendo en cuenta sus potencialidades y sus límites, reveló un posible antropocentrismo e incluso un optimismo antropológico. Este antropocentrismo y optimismo constituyen un elemento esencial del pensamiento moderno de la dignidad humana. En efecto, si se sitúa su fundamento en la naturaleza humana, es necesario tener previamente una predisposición subjetiva, favorable y positiva en relación con la propia naturaleza humana. Además, Aristóteles no reflexionó de forma abstracta acerca del ser humano en la medida que se preocupó por concretar y enseñar cómo se podía alcanzar su ideal moral en la sociedad.

Así, en una tercera parte, y teniendo en cuenta las consecuencias de las dos primeras partes, situaré al individuo humano en el marco de la Ciudad ideada por Aristóteles. En este nuevo ámbito, insistiré particularmente en algunas reflexiones de Aristóteles en relación con la autonomía y la felicidad individuales.

Por fin, en una última parte, analizaré algunos planteamientos de Aristóteles que fueron argumentos que fomentaban la igual dignidad de los individuos. Sus conceptos de autonomía y de felicidad no otorgaban una libertad individual fuera de la esfera socio-política. Por otro lado, Aristóteles defendió una ciudadanía excluyente y exclusiva, y justificó además la esclavitud.

Las obras que servirán de base a este estudio, pertenecen mayoritariamente a las esotéricas más independientes de los planteamientos de Platón y (aparentemente) relativos a los cursos de Aristóteles en el Liceo⁴⁰⁰. Sin excluir

Comentario [A.P1]: Explicar donde aparece en Aristóteles este término

⁴⁰⁰ Los textos esotéricos eran los destinados a ser leídos en el seno del Liceo y no por el público, CANDEL, M., “¿Regreso a Aristóteles?”, prólogo de BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, trad., Maljuri, A., Paidós, Barcelona, 1992, p. 10. A diferencia de los exotéricos, es decir “extraños a la escuela peripatética”. Aristóteles usa esta expresión en *Ética Nicomáquea* (1101a23), trad., Pallí Bonet, J., Ed. Gredos, Madrid, 1988, p. 154 y *Metafísica* (1076a28-29), op.cit., p. 504. A la muerte de Platón, Aristóteles quitó la Academia en 347 y después de una vuelta a su tierra natal, fue confiado por el rey Felipe de Macedonia, la educación del joven Alejandro. Cuando éste heredó del trono después de la muerte de su padre asesinado, Aristóteles volvió a Atenas para fundar el Liceo cuyos miembros eran llamados los “peripatéticos” por la costumbre que tenían de discutir juntos al mismo tiempo que paseaban por los jardines. Sin embargo, Aristóteles fue luego acusado de impiedad por los anti-macedonios y tuvo que exiliarse de Atenas en Calces, para que, según su palabra, “no atentase una segunda vez en contra de la filosofía”. Murió el año siguiente en 322 a la edad de 63 años. DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, op.cit., p. 460.

otras obras, la *Ética Nicomáquea* (en cuanto a la ética de Aristóteles), *Del alma* (en cuanto a su aproximación a la biología y la antropología) y *La política* (en cuanto a sus ideas políticas) han constituido el material principal de este intento por entender mejor la modernidad de la dignidad humana en el esclarecimiento de sus premisas en el pensamiento de Aristóteles.

I. LA CONSIDERACIÓN DEL INDIVIDUO HUMANO

Esta parte se estructura en torno a tres elementos del pensamiento aristotélico dentro de los cuales se pretendo detectar algunas semillas a partir de las cuales brotará el concepto de dignidad humana. En primer lugar, al referirme al individuo humano, mostraré que Aristóteles asentó bases importantes a la dignidad de la naturaleza humana, identificando rasgos que señalaban sus particularidades y su excelencia. En un segundo lugar relativo a la “vida buena”, estudiaré algunos puntos de la ética aristotélica indicando su concepción de la “vida digna”. Por fin, y en tercer lugar, aplicaré esas concepciones previas dentro de la “Ciudad” aristotélica con el de entender su concreción de la dignidad del Hombre.

A. Naturaleza humana e individuo

Aristóteles definió la naturaleza del ser humano a partir de su individualidad es decir, a partir de elementos que constituían su especificidad. Dicha individualidad tuvo dos perspectivas: una interna y otra externa. En cuanto a la primera, Aristóteles definió un nuevo tipo de relación entre el cuerpo y el alma que permitió establecer una unidad de la naturaleza humana y acentuar el protagonismo del individuo. En cuanto a la segunda perspectiva, Aristóteles identificó algunos rasgos que singularizaban a los Hombres de los restantes animales, confiriendo además, un valor especial a su naturaleza única.

1. Perspectiva interna: una “naturaleza unida”

a) *La complementariedad cuerpo / alma*

Se ha visto que Platón se preocupó por celebrar la grandeza del Hombre a través del único elemento divino que tenía: su alma. La dignidad del Hombre era así esencialmente divina y se plasmaba en el rechazo de la existencia mundanal y de los sentidos humanos incapaces de percibir la Verdad. Por su parte, Aristóteles buscó conciliar las funciones del alma con las del cuerpo, encontrando una complementariedad entre ambos elementos que constituían al individuo. Podían existir tensiones entre el cuerpo y alma (y entre las partes del alma), lo relevante era resaltar que la naturaleza humana dependía de la unión de sus elementos constitutivos. Incluso, los primeros textos aristotélicos que reiteraban el dualismo platónico entre el cuerpo y el alma y la división del alma en partes, no revelaban el mismo desprecio platónico hacia la existencia mundanal, ni la caracterización del Hombre en lucha consigo mismo⁴⁰¹. La ruptura con los planteamientos platónicos apareció especialmente en la obra *Acerca del alma*. Por un lado, el alma seguía siendo el elemento más importante de la naturaleza humana, definida aquella como la “entidad definitoria” del cuerpo, como el principio de la vida y más precisamente según la terminología aristotélica, como la “entelequia primera”⁴⁰². Para ilustrar la relación entre el alma y el cuerpo, Aristóteles consideró que era semejante a la de una figura impresa en la cera y la cera misma⁴⁰³. Indirectamente, decía que el cuerpo humano tenía la potencialidad de ser moldeado por el alma: ella le confería movimiento y se movía por sí misma⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1119b7-19), op.cit., pp. 206-207: “los apetitos del Hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno”. También, *Ética Nicomáquea*, (1138a4-1138b16), op.cit., pp. 264-266; (1139a1-19), op.cit., p. 268; (1168a29-1169b1), op.cit., pp. 366-369.

⁴⁰² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad., Calvo Martínez, T., Gredos, Madrid, 1994, (412b5-11), pp. 168-169. La “entelequia” en Aristóteles era lo que definía como el movimiento del ser en acto que tendía hacia su perfección, es decir su plena realización. El “ser en acto” se distinguía del “ser en potencia”, es decir en proceso de devenir. Así por ejemplo, la planta era el acto de la semilla pero en ésta se quedaba la potencia hasta que no había sido enterrada. En la Edad Media, Abu-L-Walid Ibn Rusd, más conocido bajo el nombre de Averroes, desarrolló el pensamiento aristotélico e insistió en que el intelecto humano se organizaba en torno a la potencia y el acto, vid., CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (v.2), Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 191.

⁴⁰³ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (412b10), op.cit., p. 169.

⁴⁰⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (404a38-39), op.cit., p. 138: “el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma”

A pesar de esta aparente superioridad ontológica del alma sobre el cuerpo, la correcta definición del ser humano no podía consistir en una separación de ambos elementos, con la primera, considerada como el elemento genuino y superior, y el segundo, como el componente finito y despreciable de la naturaleza humana⁴⁰⁵. Aristóteles prefirió conciliar ambos elementos a la hora de entender el modo en que se configuraba el individuo humano: el alma era su forma y el cuerpo su materia, de donde una concepción “hilemorfística” del Hombre⁴⁰⁶. Se trató no sólo de una ausencia de tensiones sino también de una complementariedad entre el cuerpo y el alma. Uno no podía existir sin el otro y recíprocamente. En efecto, Aristóteles consideró que las emociones y los sentidos humanos habían permitido que se desarrollasen en el Hombre las facultades de comprender y de entender⁴⁰⁷. Es esta complementariedad, esta ausencia de tensión entre el cuerpo y el alma, o al menos la moderación de esas tensiones, lo que diferenció a Aristóteles de Platón en cuanto a sus respectivas definiciones de la naturaleza humana. El Hombre de Aristóteles no era dos cosas sino una: un cuerpo espiritual o un alma corporal, una materia formal o una forma material⁴⁰⁸.

Aristóteles no encontró tensiones entre la razón y el deseo y rechazó, en sus últimos escritos, la posibilidad de dividir el alma en partes⁴⁰⁹. No había

⁴⁰⁵ La cuestión de la separabilidad del alma al cuerpo no está todavía resuelta. En *Ética Nicomáquea*, consideró Aristóteles que el cuerpo y el alma eran “naturalmente inseparables” (1102a39), op.cit., p. 155. En *Acerca del alma*, consideró que ciertas partes del alma, al no ser entelequia del cuerpo podían separarse (413a10), op.cit., p. 170. La confusión es todavía más importante cuando Aristóteles afirmó: “no queda claro si el alma es entelequia del cuerpo *como lo es el piloto del navío*”. *Acerca del alma*, (413a13), op.cit., p. 170. En relación con esta fórmula, algunos comentaristas consideran, acentuando esta confusión, que se ha omitido en los manuscritos un “o” antes del “como”. HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp.81-83 y ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., pp. 137-140.

⁴⁰⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (413a5), op.cit., p. 170. En relación con la materia y la forma y sus relaciones vid., op.cit., (412a5-12), p. 167. Ambos términos remiten a la teoría de las causas que Aristóteles desarrolló más específicamente en la *Metafísica*, (Libro I, 3) op.cit., pp. 79 ss.

El hilemorfismo considera que los seres vivos están compuestos de forma y de materia, pero su composición es unitaria.

⁴⁰⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (432a7), op.cit., p. 242. Vid. la definición del sentido como “la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera reciba la marca del anillo sin el hierro ni el oro” (424a17), op.cit., p. 211. Aristóteles usa otra vez la comparación de la cera (lo hizo para describir la relación alma /cuerpo) para demostrar la unidad del ser en relación consigo mismo y en relación con su ser en el mundo.

⁴⁰⁸ HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., p. 72: “Man is not two things but one; a besouled body or embodied soul, formed matter or enmattered form”.

⁴⁰⁹ Un rechazo de la visión platónica de la división del alma aparece explícitamente en ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (432b), op.cit., p. 244. Sobre la complementariedad de las partes del alma, vid., ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1139a-1139b), op.cit., pp. 268-271: “El principio de acción es, pues, la elección – como fuente y no como finalidad – y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo” y (1144b15-1145a11), op.cit., pp. 287-288.

tensiones en el alma humana entre la voluntad, las pulsiones y el intelecto, de modo que el deseo fue definido como la potencia motriz del alma⁴¹⁰. El deseo no era sólo pasividad sino que podía ser con Aristóteles una actividad. El alma estaba así dividida en dos partes: una lógica y otra “alógica” de donde procedían todas las emociones. Como señala Fortenbauch, existía una relación entre las emociones y la inteligencia, puesto que la parte “alógica” obedecía siempre a la parte lógica del alma⁴¹¹. La razón no debía controlar la voluntad puesto que su misma forma de manifestarse derivaba de esta voluntad. Ya no había un carro empujado por tres caballos con un auriga que luchaba para mantener el control. La voluntad, el deseo y la razón no se dissociaban sino que juntos configuraban al ser humano⁴¹². La integración de los elementos que regían las conductas humanas se obtenía así mediante la unificación de las acciones realizadas (es decir las *praktá*)⁴¹³. Aristóteles admitió que algo en el individuo podía ser contrario a la razón. Pero, el dominio no provenía del mero conocimiento del Bien, sino de la elección⁴¹⁴. En resumen, Aristóteles empezó a distinguir lo que no supo identificar Platón: por una parte el apetito biológicamente determinado y por otra, el deseo humano conciente, es decir, la volición⁴¹⁵.

La naturaleza unida del ser humano fue revelada por las relaciones entre el cuerpo y el alma. En un pasaje del *Timeo*, Platón hacía derivar de la verticalidad del cuerpo humano la esencia divina del Hombre, es decir, el alma del Hombre se manifestaba a través de su postura erguida⁴¹⁶. Aristóteles recurrió a la misma

⁴¹⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (433a30), op.cit., p.247.

⁴¹¹ FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres, 2002, p. 23.

⁴¹² Por lo tanto la sensación no determinaba la conducta humana. ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 221.

⁴¹³ SAMARANCH, F. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, FCE, “Paideia”, México, 1991, p. 229.

⁴¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1102b16-25), op.cit., p. 158: “(...) algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste”. Por ello, en su *Metafísica*, afirmó que la única salida posible era la facultad de elección del individuo humano: ARISTÓTELES, *Metafísica* (1048a 8-11), op.cit., pp. 374-375: “(...) todas las potencias irracionales producen cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible. El dominio ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección”. Remito también al texto ya citado de *Ética Nicomáquea*, (1139a-1139b), op.cit., pp. 268-271.

⁴¹⁵ MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, op.cit., p. 46.

⁴¹⁶ PLATÓN, *Timeo*, (90a-b), op.cit., p. 258.

verticalidad corporal para demostrar algo sin embargo distinto a pesar de las apariencias. En *De Partibus Animalium* comentó lo siguiente:

“El Hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento. Pero esto no sería fácil si la parte superior del cuerpo comprimiera mucho, pues el peso hace lento el razonamiento y el sentido común”⁴¹⁷.

Este texto revela una concepción teleológica de la Naturaleza donde, en este caso, la postura natural del cuerpo estaba determinada por los fines del ser humano, es decir, el uso de la inteligencia. Esta visión de Aristóteles según la cual se puede explicar cualquier cosa a hacer constar su finalidad se remontaría, a Anaxágoras, personaje que también inspiró a también Platón. En un pasaje del *Fedón* que ya he citado, indicó que la Mente ordenaba todas las cosas del mejor modo posible⁴¹⁸. Sin embargo, estribaba en el texto citado de Aristóteles una diferencia con Platón. Según éste, era el alma la que precedía al cuerpo humano y la que lo otorgaba su verticalidad. El alma era el elemento genuino y superior que poseía el ser humano al cual debían sujetarse los sentidos humanos. La verticalidad del cuerpo derivaba de la presencia del alma en el ser humano. Por el contrario, Aristóteles consideró que la postura erguida del ser humano posibilitó el desarrollo de las facultades cognitivas en el Hombre. Esas facultades no tenían una explicación metafísica, sino natural y mundanal. Pareció definir al ser humano desde una perspectiva unitaria, percibiendo la homogeneidad de su ser, insistiendo en el apoyo recíproco que existía entre sus facultades racionales, su cuerpo y sus sentidos.

⁴¹⁷ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, (686a25 ss.), en *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad., Jiménez Sánchez-Escariche, E., & Alonso Miguel, A., Gredos, Madrid, 2000, p. 213. Acerca de la importancia que Aristóteles dio a la posición erguida del Hombre, véase también *Partes de los animales*, (656a10), op.cit., p. 111.

⁴¹⁸ PLATÓN, *Fedón* (99c-100c), op.cit., pp. 108- 110. En relación con esta visión teleológica de la Naturaleza, vid. por ejemplo, ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (415b), p.180: “La Naturaleza – al igual que el intelecto - obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección”; (432b), p. 245; (433a32), p. 251. Aristóteles habló de cuatro causas: materia, forma, agente y fin. Vid. por ejemplo el Libro V de la *Metafísica*, op.cit., pp. 205 ss. Sobre la influencia de Anaxágoras, vid. los comentarios de BAKER, H., *The image of man*, op.cit., op.cit., p. 56 ss. y de HARE, R. M., *Platón*, op.cit., p.74.

Por otra parte, Aristóteles vinculó la capacidad racional del ser humano con su esencia divina: se volvía un ser divino, poseyendo un valor inherente a su naturaleza. En efecto, Aristóteles atribuyó explícitamente un valor al ser humano, en la medida que el uso del término “divino” (“*theos*”) para calificar su naturaleza y su esencia, expresaba el más alto grado de admiración con un matiz de entusiasmo⁴¹⁹. Además, como señala Frede, al hablar de naturaleza y de esencia del ser humano, Aristóteles quería insistir en que el Hombre no derivaba sólo de la configuración de elementos materiales y básicos; no podía ser concebido meramente a través de relaciones causales⁴²⁰.

El ser humano definido por Aristóteles se caracterizaba por dos rasgos principales: primero, no existía una necesidad de liberar el alma del cuerpo porque ambos, con sus funciones respectivas, configuraban la integridad de su individualidad. Segundo, su función racional era la que confería una esencia divina al ser humano y no el órgano que generaba esta función. Por lo tanto a través de esas dos características, el alma perdió con Aristóteles su naturaleza superior lo que permitió a la noción de individuo humano pasar a primer plano en sus reflexiones⁴²¹.

b) *El nuevo protagonismo del ser humano*

El proceso de “desdeificación” del alma pasó por una nueva caracterización de su función y de su ámbito de actuación: ya no tenía alas que la hacían volar hacia los lugares extra-mundanales del saber puro y verdadero, sino que era definida como una “mano”, es decir como el “instrumento de instrumentos” que actuaba en la existencia mundanal del Hombre⁴²². El alma era

⁴¹⁹Vid. la voz “*theos*” (“*θεός*”) en BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1950, p. 921.

⁴²⁰ FREDE, M., “On Aristotle’s Conception of the Soul”, en NUSSBAUM, M., & OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle’s “De Anima”*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 95. [Frede indica igualmente que la noción del alma de Aristóteles se opondrá a la de Descartes. Lo hace también, D. Ross en, *Aristotle*, op.cit., p. 138].

⁴²¹ Por ejemplo: ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (408b15), op.cit., p. 155: “Mejor sería en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el Hombre en virtud del alma”.

⁴²² ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (432a1-3), op.cit., pp. 241-242: “De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos”.

así la *potencialidad* para “agarrar” diríamos, la actividad racional⁴²³. Además, ya no era inmortal sino que dependía del cuerpo, del mismo modo, que el arte necesitaba al instrumento para expresarse⁴²⁴. Esta definición “naturalista” del alma tuvo como consecuencia cambiar la naturaleza de las relaciones entre ésta y la definición del Hombre, que Siwek interpreta como un equilibrio entre el materialismo y el espiritualismo⁴²⁵. El Hombre no debía someterse a su alma, sino que ella era un medio a su disposición, aunque al mismo tiempo el Hombre no podía existir sin ella. El alma, despojada de sus elementos místicos, no tenía vida propia y autónoma, sino que se volvía natural, mundanal y al servicio del individuo. Podía tal vez ser una entidad superior, lo que importaba no era su liberación, sino cómo se relacionaba con el cuerpo para constituir al individuo humano y orientar sus conductas en la existencia mundanal y humana. El ser humano, como individuo, se volvió así el único protagonista de su existencia.

En resumen, Aristóteles dio una nueva visión del ser humano desde su individualidad. En su misma esencia, el Hombre aparecía como un individuo, cuya característica principal era la unidad del ser. El cuerpo y sus sentidos podían ser elementos inferiores de la naturaleza humana, pero no debían ser despreciados moralmente. Eran los soportes que permitían al alma y la función racional expresarse. Gracias a la expresión de esta racionalidad, el Hombre manifestaba además su esencia divina, de donde un reconocimiento de un valor inherente a la naturaleza humana. Es decir, el Hombre era divino no por poseer un alma, sino por expresar una capacidad racional. Por otra parte, Aristóteles individualizó también al ser humano desde una perspectiva externa, es decir, gracias a su naturaleza única.

2. Perspectiva externa: una “naturaleza única”

Aristóteles presentó en un primer momento una definición del ser humano a partir de su “naturaleza unida”. Su individualidad se manifestaba en la medida que los elementos de su naturaleza se apoyaban recíprocamente para definir su

⁴²³ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. Castrillo Criado, P., Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 121

⁴²⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (407b22-26), op.cit., p. 154.

⁴²⁵ SIWEK, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Éditions. F. Alcan, Paris, 1930, p. 195.

conducta. Destacó además la facultad racional como elemento superior y divino que otorgaba un valor al Hombre. En un segundo momento, Aristóteles presentó una individualidad del ser humano en función de su “naturaleza única”. En efecto, encontró algunos rasgos propios de su naturaleza que manifestaban su particularidad y su dignidad. A continuación se detallarán tres rasgos que parecen identificar esta especificidad humana: la racionalidad, la felicidad y la sociabilidad.

a) *El Hombre como “animal racional”*

Aristóteles se preguntó en la *Ética Nicomáquea* qué era aquello de lo que carecían las plantas y los animales y que poseían exclusivamente los humanos. El alma, no era propia del ser humano sino que era un patrimonio de todos los seres “vivientes” que los diferenciaban de los seres “no vivientes”. Lo viviente era una sustancia que tenía materia y forma; el alma era la forma del viviente que cumplía funciones vitales específicas. Lo que diferenciaba a los seres vivientes no era la posesión o no de un alma, sino las facultades de sus almas respectivas. Aristóteles ordenó así las facultades de las almas en función de cada ser viviente: la facultad nutritiva con las plantas, la sensitiva con los animales, la racional y la discursiva con los Hombres⁴²⁶. Apareció una graduación de las funciones del alma que coincidía con una *scala naturae* de las especies donde los Hombres, como animales, disfrutaban tanto de las facultades racionales como de las otras inferiores⁴²⁷. La definición del ser humano como un ser intermedio, en una escala de especies tenía por cierto un origen platónico que Aristóteles adaptó a sus planteamientos y que según Lovejoy, permitió introducir la noción de “continuidad” a la base de la biología moderna⁴²⁸.

Sólo los humanos poseían la razón, de modo que no había duda para Aristóteles que “la función propia del Hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o que implica la razón (...)”⁴²⁹. Esta función no sólo era lo específico del Hombre sino que definía lo humano: con las palabras de Aristóteles, la parte

⁴²⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (II, 2 y 3), op.cit., pp. 170-178 y (III, 12-13), op.cit., pp. 250-256.

⁴²⁷ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 120.

⁴²⁸ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2001, pp. 55-56.

⁴²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1098a7-10), op.cit., pp. 141-142.

intelectiva del ser humano constituía la “íntima realidad de su persona”⁴³⁰. Aristóteles encontró así en la racionalidad y más precisamente en su ejercicio, el rasgo genuino de la naturaleza humana⁴³¹. Así, el alma participaba de la razón y era esta misma participación la que identificaba a los Hombres y su esencia divina. El alma ya no era lo que identificaba al individuo, sino que era su máxima facultad, es decir el intelecto o la razón.

También cuando Aristóteles se interesó por descubrir la característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto (la *órexis*), consideró que los impulsos, los apetitos y la volición podían ser formas de esta *órexis*. Abrió la *Metafísica* insistiendo en que “todos los Hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones”⁴³². Se trataba – según Zubiri – de un saber en el que estamos “firmes en la verdad de las cosas”, que era algo más modesto que el Entendimiento de tipo platónico, pero que se orientaba hacia el “deleite” y la “delectación”⁴³³. El *todos* constituye tal vez lo esencial de esta fórmula, expresiva de una concepción auténticamente democrática y comunitaria de la condición humana⁴³⁴. Aristóteles asimiló igualmente el conocimiento al deseo puesto que se perseguía para sí mismo y no para otro fin. Como insiste Lear, la ética para Aristóteles era el estudio de la organización del deseo humano, y planteaba la vida tal como se vivía en el mundo, no tanto para persuadir a sus lectores, como para proporcionarles pautas de autocomprensión⁴³⁵. De la misma manera, Aristóteles precisó la especificidad del animal humano: “(...) la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el Hombre”⁴³⁶. Ross considera que al indicar que el intelecto era el origen del movimiento del ser humano, es decir que, el pensamiento humano se confundía

⁴³⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1166a10), op.cit., p. 359. También, op.cit., (1166a20), p. 360

⁴³¹ “Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo (...)”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1098a3-5), op.cit., p. 141.

⁴³² ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69.

⁴³³ ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1992, p.17.

⁴³⁴ GÓMEZ PIN, V., *Los ojos del murciélago. Vidas en la caverna global*, Seix Barral, Barcelona, 2000, p.15.

⁴³⁵ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., pp. 16 y 182-183.

⁴³⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1139b 4-5), op.cit., p.272.

con el objeto, Aristóteles mostró un “realismo ingenuo”⁴³⁷. A pesar de esta crítica, Aristóteles expresó la “naturaleza única” del Hombre, a través de su “naturaleza unida”, puesto que el deseo y la inteligencia se apoyaban mutuamente. La razón, aparecía como una característica natural del Hombre y estaba inclinada hacia la actividad y el descubrimiento. No había tensiones entre la razón y el deseo, sino que éste podía constituir movimientos voluntarios (o *hekoúsios*)⁴³⁸. A diferencia de Platón, Aristóteles determinó a los Hombres a través de su intencionalidad en el ámbito mundanal; quiso entender cómo se inclinaban hacia algo del mundo, cómo se esforzaban por alcanzar objetos del mundo para luego apropiárselos. Los Hombres, no eran ni objetos inertes, ni dioses perfectos, ni seres a la deriva ni fuentes de movimiento puramente espontáneas. Todos, por ser criaturas incompletas, intentaban alcanzar objetos del mundo y de esta manera se generaba y despliega su movimiento⁴³⁹. Siguiendo a Platón en el *Teeteto* (155d)⁴⁴⁰, el origen mismo de la filosofía venía de esta inclinación natural, propia del ser humano, a discernir e interpretar el mundo por sí mismo, estableciendo distinciones, aclarando y encontrando explicaciones de lo que parecía extraño y asombroso⁴⁴¹. Otras criaturas vivían en las impresiones y en los impulsos del momento; los humanos intentaban comprender el mundo según unos principios generales que revelaban “un orden en su multiplicidad”⁴⁴².

La naturaleza única de los Hombres derivaba de la posesión y ejercicio de la racionalidad. Mas precisamente, la facultad racional distinguía el alma humana de las almas de los otros animales. Se trataba del principio del movimiento humano, que empujaba al Hombre hacia el entendimiento de la realidad que le rodeaba. También, otro rasgo definió la “naturaleza única” de los seres humanos: la búsqueda de la felicidad.

⁴³⁷ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 138.

⁴³⁸ En este sentido, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1102b29-1103a3), op.cit., p.156 y *Ética Eudemia* (1219b27ss), op.cit., pp. 434 ss.

⁴³⁹ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, trad. Ballesteros, A., La Balsa de la Medusa / Visor, nº 77, Madrid, 1995, p. 372.

⁴⁴⁰ PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202.

⁴⁴¹ Históricamente, según Aristóteles, la filosofía apareció sólo después de que la sociedad se hubo organizado para cubrir las necesidades básicas y liberar a una clase dominante para que pudiera entregarse a actividades ociosas, *Metafísica* (981b13-25) y (982b20-24), op.cit., pp. 73 y 76-77. Por su parte, Husserl consideró que la aparición de la filosofía en la Grecia del siglo VII dependía en su sentido original de la curiosidad innata al Hombre y que, en su origen, esta curiosidad se ejercía sólo en el ámbito de actividades meramente vitales, en HUSSERL, E., “La crise de l’humanité Européenne et la Philosophie”, op.cit., p. 366.

⁴⁴² NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, op.cit., pp. 337-338.

b) *El Hombre como “animal en búsqueda de felicidad”*

Aristóteles consideró al principio de su *Ética Nicomáquea*, que existe “algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa” de modo que “este fin será lo bueno y lo mejor”⁴⁴³. Es solamente en el capítulo IV del libro I que Aristóteles asimiló este fin con la *eudaimonía*, que se podría traducir, a pesar de los límites modernos de la traducción, por el término “felicidad”.

En un primer momento, Aristóteles constató que tanto los Hombres como los animales buscaban el placer⁴⁴⁴. No condenó sin embargo los placeres, como hubiera hecho Platón, porque consideró que dicha condena no era conforme con la realidad de la existencia humana⁴⁴⁵. Consideró que el placer que se sacaba de una actividad era el mismo factor de su perfeccionamiento; vinculó incluso el placer con el deseo de vivir, y más precisamente, con el tipo de vida que cada uno escogía⁴⁴⁶. Ahora bien, el placer no era un elemento que podía distinguir a los Hombres de los animales, en la medida que derivaba de un rasgo que ambos compartían en sus respectivas almas.

Aristóteles se preguntó entonces cuál era el fin de la naturaleza humana y constató que este fin perseguido por todos los Hombres era la felicidad. Lo interesante de esta conclusión es que Aristóteles no la dedujo en un primer momento de su visión antropológica del Hombre sino a partir de un uso lingüístico: en la opinión general existía un consenso que consistía en admitir que la finalidad de la vida humana era la felicidad. Podían existir varios modos y

⁴⁴³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1094a18-19), op.cit., p. 130.

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1153b25), op.cit., p. 317.

⁴⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1172a20-1172b10), op.cit., pp. 379-380.

⁴⁴⁶ “Podría pensarse que todos los Hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir, pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir que todos desean. Es razonable entonces, que aspiren también el placer, puesto que perfecciona la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas causas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1175a17-31), op.cit., p. 389.

discrepancias sobre la forma como lograrla pero todos, e indiferentemente de su origen social, coincidían en que la meta de la existencia era la felicidad⁴⁴⁷. Se trata de un ejemplo del método aristotélico que consistía en hacer entrar en la investigación ética las valoraciones subjetivas sobre lo que era percibido como bueno, para criticarlas a posteriori⁴⁴⁸.

Más adelante, Aristóteles apoyó esta constatación mediante su definición antropológica del ser humano y las respectivas funciones de su alma. Ellas tenían un fin y este fin era la búsqueda de la felicidad: sólo los Hombres eran capacitados para perseguir la felicidad mientras que los otros animales eran incapaces, por naturaleza, perseguir esta finalidad⁴⁴⁹. Aristóteles distinguió así a los Hombres no sólo a partir de las facultades de su alma, sino también a partir del sentido de su existencia mundanal, las funciones y las finalidades siendo unidas. Se esforzó así en mostrar la plausibilidad de la felicidad como el fin último de los seres humanos. La *eudaimonía* tenía como se ha visto dos rasgos esenciales: se quería por sí misma y las demás cosas se querían para alcanzarla. Además, la añadió una tercera característica: se elegía la felicidad sólo por ella misma y nunca por otra cosa⁴⁵⁰. Esas tres características parecían describir así un estado de perfecta autonomía, estado propio de la naturaleza humana.

En este sentido, la verdadera felicidad no dependía de la fortuna o de las circunstancias de la vida sino que era el resultado de la perfección humana; a felicidad era un “presente divino”⁴⁵¹. Aquí aparece la posible ambigüedad de Aristóteles o al menos la dificultad que tuvo para dotar a su concepto de felicidad un único trasfondo antropológico mientras que este mismo término (*eudaimonía*) tenía un origen mítico-religioso. El primer elemento, *eu*, calificaba algo “bueno” y el segundo, se refería al “*daimon*” es decir, a un genio o una divinidad de rango inferior⁴⁵². La *eudaimonía* significaba algo así como “el hecho de estar bajo la protección de un genio propicio”. Tal sentido podía ser latente cuando Aristóteles

⁴⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1095a15), op.cit., p. 132: al preguntarse sobre la meta de la política, y el bien supremo de que se debe realizar, afirmó Aristóteles que “(...) casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad”.

⁴⁴⁸ SAMARANCH, F. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, op.cit., p. 226. También, NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien*, op.cit., p. 407.

⁴⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1099b30), op.cit., p. 147; (1175b30), op.cit., p. 393.

⁴⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1097b1), op.cit., p. 139 y (1176b30-31), op.cit., p. 394: “la felicidad es el fin”.

⁴⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1099b10), op.cit., p. 146.

⁴⁵² Tener fortuna era así tener un buen *daimon* es decir un “espíritu guardián”.

defendía el logro de la felicidad dependía de un cierto coeficiente de buena suerte o de los dones especiales de su naturaleza individual⁴⁵³. Sin embargo, Aristóteles rechazó que la felicidad dependiera únicamente de la buena suerte. La idea de libertad interior sobre la cual descansó toda la ética helenística, fue expresada por Aristóteles cuando describió la felicidad a través de los tres rasgos que implicaban una máxima autosuficiencia del individuo respecto a la fortuna y las circunstancias externas. De hecho, Jaeger interpreta esta libertad interior y aristotélica como la expresión de la “dignidad moral de la personalidad”, expresión de un valor inherente a su naturaleza⁴⁵⁴.

Por otra parte, cuando Aristóteles rechazó la preeminencia de la suerte en la determinación de la vida buena, no lo hizo en base de una constatación empírica o científica sino de acuerdo con su opinión personal. En caso contrario, hubiera “desentonado” con la posibilidad de demostrar que la vida humana fuera digna ser vivida⁴⁵⁵. Más precisamente, se piensa que la vida humana merece ser la pena ser vivida sólo si la *eudaimonía* puede lograrse con un esfuerzo que esté al alcance de la mayoría de los individuos humanos⁴⁵⁶. Para mostrar esta “alcanzabilidad”, Aristóteles consideró que el fin de la vida humana podía lograrse recurriendo a las únicas capacidades humanas; la vida buena derivaba de la actividad específica del alma que consistía en la virtud. La vida merecía la pena ser vivida, era una vida digna, gracias al correcto y máximo ejercicio de las facultades humanas: no había separación entre la naturaleza humana y el fin que buscaba el Hombre⁴⁵⁷. La existencia humana podía ser buena y digna según Aristóteles mientras que Platón despreció la existencia mundanal de los Hombres,

⁴⁵³ SAMARANCH, F. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, op.cit., p. 226. Vid en particular ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (VIII.2), “Suerte, buena suerte y felicidad” op.cit., pp. 537-542. La suerte viene definida como “una causa imprevisible para el razonamiento humano”, (1247b11-12), op.cit., p. 539. Aristóteles distinguió dos tipos de fortuna; una divina que prospera siguiendo los impulsos del Hombre y otra, cuando uno prospera en contra de sus impulsos (1248b3-9), op.cit., p. 542. El *daimon* del hombre se encuentra también en los ensueños. *Acerca de la adivinación por el sueño* (II, 12-15) en *Acerca de la generación y la corrupción – Tratados breve de historia natural*, trad. de la Croce, E., y Bernabé Pajares, A., Gredos, Madrid, 1987, p. 299. [Vimos que la mánica, es decir esta ciencia de los sueños y otros oráculos, apareció también como unos de los rasgos que permitieron revelar la humanidad de los Hombres en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, (v. 477-506), op.cit., p. 320]. Como anécdota, el término “*daimon*” aparece en el epitafio de Jim Morrison (1943-1971), cantante del grupo emblemático “The Doors”: “*Kata Ton Daimona Eaytoy*” es decir “Para el divino dentro de sí mismo” o “Al genio de su mente”. Su tumba está en el cementerio “Le Père Lachaise” en París.

⁴⁵⁴ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 456.

⁴⁵⁵ NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, pp. 1-3.

⁴⁵⁶ NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien*, op.cit., p. 406.

⁴⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1102a5), op.cit., p. 153.

considerando que era una ilusión y un engaño. No merecía la pena ser vivida sino que otra vida debía ser vivida, que además estaba al alcance de unos pocos privilegiados. Aristóteles por su parte dejaba suponer que una vida digna era posible para todo individuo.

La naturaleza única de los Hombres se caracterizó por la racionalidad y la búsqueda de la felicidad. Dos rasgos que se conectaban entre sí y que describían al ser humano, a través del movimiento, cuyo fin implicaba el máximo desarrollo y uso de sus facultades cognitivas. Esos dos rasgos se conectaron con un tercero que abundó en la especificidad del ser humano, relativo a su forma de relacionarse con los otros individuos. El Hombre era un “animal político”, rasgo fundamental de la dignidad de la naturaleza humana.

c) *El Hombre como “animal político”*

A partir de la animalidad de los Hombres, Aristóteles les añadió una nueva característica: “(...) el Hombre es por naturaleza un animal social”⁴⁵⁸. Con la naturaleza política del ser humano, Aristóteles pretendía tal vez defender el valor intrínseco de lo político, descartando su valor meramente instrumental. La justificación de este carácter derivaba de la propia naturaleza humana y particularmente de una de sus características:

“La razón por la cual el Hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: (...) el Hombre es el único animal que tiene palabra (...). La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del Hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores (...)”⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ ARISTÓTELES, *Política*, op.cit., (1252b14), p. 50. También, *Ética Nicomáquea*, (1097b10), op.cit., p. 140.

⁴⁵⁹ ARISTÓTELES, *Política*, (1253a5), op.cit., pp.50-51. En un sentido parecido, Isócrates señaló que : “(...) como existe en nosotros la posibilidad de convencernos mutuamente y aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones, no sólo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reunimos, habitamos ciudades, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto

En este pasaje, Aristóteles insistió otra vez en lo propio de la naturaleza humana respecto a los demás animales. En este caso, encontró su especificidad en la sociabilidad no tanto inherente sino superior de los humanos. En efecto, Aristóteles dejó suponer que otros animales e insectos podían tener una cierta forma de sociabilidad pero ésta no era tan desarrollada como en el Hombre. En efecto, fundamentó la sociabilidad humana en la facultad comunicativa de los Hombres. El Hombre era un *zoon politikon* (un “ser político”) porque tenía una específica capacidad comunicativa, como *zoon logon ekhon*, es decir “un ser viviente capaz de lenguaje”⁴⁶⁰. Dicha justificación hizo que un rasgo de la naturaleza humana tuviera siempre un fin específico. En este caso, el uso de la palabra implicaba en sí la vida en común. Pero no se trataba del lenguaje de los animales, la *phôné*, sino del *logos*, propiamente humano. Mientras que la razón, en su acepción moderna, se refiere más bien al aspecto intelectual y especulativo del pensar, el *lógos* griego concebía primordialmente el uso de la palabra como un elemento “estructurador” del pensamiento. Además, según J.L. Ramírez, “El filósofo [Aristóteles] no atribuye, en este pasaje, al uso del *lógos* el conocimiento de la verdad, sino la determinación de lo conveniente o lo perjudicial, de lo bueno y de lo malo. Es decir que se trata de un *lógos* eminentemente práctico, ya que el entendimiento de lo bueno, lo conveniente y lo justo está dirigido a la actuación

hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo”. ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas*, (XV-254) en *Discursos* (II), trad., Guzmán Hermida, J. M., Gredos, Madrid, 1980, p. 140. También en una edición francesa vid, el texto de Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas* (253-7) y *A Nicocles* (50 ss.), en ISÓCRATES, *Discours* (vol. 2), trad, Mathieu G. & Brémond, E., Les Belles Lettres, París, 1961, pp. 133 ss. La teoría de que la mente y el lenguaje nacen como una *tábla* o una *tabula rasa* para ser moldeados por la cultura, hunde sus raíces en Aristóteles. Sin embargo, desde que Chomsky formuló en los años cincuenta la gramática generativa, y su corolario de que la capacidad del lenguaje es un órgano cerebral innato, las neurociencias han dibujado un panorama por completo incompatible con la *tábla rasa*. La mente humana nace equipada con todo tipo de circuitos especializados y es gracias a ellos que no sólo podemos hablar, sino también pensar, sentir, imaginar, predecir y formarnos una teoría del mundo. Véase las obras del discípulo de Chomsky, Steven Pinker, *Cómo funciona la mente*, Destino, Madrid, 2001; *El instinto del lenguaje: como crea el lenguaje la mente*, Alianza, Madrid, 1995 y particularmente, su última obra ya citada, *The Blank State*, Viking Press, 2002, consultada en francés, *Comprendre la Nature Humaine*, trad. Desjeux, M-F, Ed. Odile Jacob, París, 2005. Existe una traducción en castellano, *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*, trad., Filella Escolà, R., Paidós, Barcelona, 2003.

⁴⁶⁰ Véase también *Ética Nicomáquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397. El individuo como *biospolitico*, que compagina la acción (*praxis*) con el discurso (*lexis*), se inspira tal vez de la grandeza del Aquiles homérico: “(...) el ser decidor de palabras y autor de hazañas”. Ver el discurso del Fénix, HÓMERO, *Iliada*, (IX, 443), trad., Crespo Güemes, E., Gredos, Madrid, 1991, p. 279. En la democracia ateniense uno se destacaba mediante la palabra dirigida al Consejo y a la Asamblea cuyo *quórum* para temas importantes podía alcanzar los seis mil miembros, RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 134.

humana, no a la mera especulación”⁴⁶¹. Desde una perspectiva todavía más global, P. Aubenque considera que la teoría del lenguaje de Aristóteles implicaba una ontología, una teoría (humana) de la realidad⁴⁶². En efecto, dicha sociabilidad adquirió una característica especial: su dimensión moral. El lenguaje confería a los Hombres, y a diferencia de los demás animales, el sentido de la justicia, la conciencia del bien y del mal, es decir una serie de criterios ético-políticos que debía configurar su realidad cultural. Aristóteles otorgó una dimensión moral a una facultad natural (el uso de la palabra) lo que reveló otra vez su inquietud por demostrar la unidad y la finalidad del Hombre. Gracias al lenguaje, los Hombres adquirirían una individualidad que les singularizaba respecto a los demás animales: se volvían animales no sólo sociales sino que esta misma sociabilidad adquirió una profundidad ética.

Dicha perspectiva apareció también cuando Aristóteles se refirió a la amistad, e indicó que se fundamentaba “(...) en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar”⁴⁶³. Este texto abunda en el mismo sentido que el pensamiento platónico pero zanja con algunos pasajes del *Político* que asimilaba a los Hombres al rebaño⁴⁶⁴. Por otra parte, Aristóteles reconoció que el origen de las ciudades era la satisfacción de las necesidades básicas pero su fin era el “bien vivir” como “autarquía”⁴⁶⁵. Lo justo era así lo que producía o preservaba la felicidad y sus

⁴⁶¹ RAMÍREZ, J. L., “*Homo instrumentalis*. Reflexiones (no sólo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad”, Cicle de Conferències “Què guanyem? Què perdem? - La informació, el coneixement i la saviesa a través de les noves tecnologies”. Institut de Ciències de l'Educació, Universitat de Lleida, 5 de octubre de 1999. (sv-62) en *Scripta Vetera*, (Ediciones Electrónicas de Trabajos publicados sobre Geografía y Ciencia Sociales), consultado el 12.01.06 a las 14:00, en <http://www.ub.es/geocrit/sv-62.htm>

⁴⁶² AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Peña, V., Taurus, Madrid, 1981, p. 130.

⁴⁶³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1170b11), op.cit., pp. 372-373. La amistad aparece en este capítulo definida como una virtud. Aristóteles la confirió una dimensión moral, en la misma línea que lo hizo Sócrates.

⁴⁶⁴ Como se ha visto, esta idea de Platón aparece en el *Político* (261d- 262c), op.cit., pp. 509-511; (275a), op.cit., p. 539; (274c-277a), op.cit., pp. 539-544.

⁴⁶⁵ “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien”, ARISTÓTELES, *Política*, (1252b30), op.cit., p. 49; Los Hombres “no han formado una ciudad sólo para vivir sino para vivir bien” *Política*, (1280a40), op.cit., p. 175. “Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena”, *Política*, (1280b43-1281a2), op.cit. p. 178.

elementos en la comunidad política⁴⁶⁶. La justicia no hacía referencia al individuo “consigo mismo” a través de la armonía de las partes de su alma. Se refería a las relaciones entre los individuos de forma que dependía siempre de una “relación con algo y con algunos”⁴⁶⁷. Al definir al Hombre como “animal político”, Aristóteles no se refería solamente a la *polis* y sus manifestaciones externas como cuerpo soberano, sino a las relaciones internas que hacían posible esta ciudad. Dicho planteamiento hacía que la ciudad fuera anterior al individuo; el todo era anterior a las partes, es decir a los individuos. El Hombre tenía las cualidades que hacían posible la existencia común, y para Aristóteles, como para la mayoría de los “griegos”, la forma más elemental de esta *koinonía* – literalmente “comunidad” – era la *polis*⁴⁶⁸. El proceso de constitución de la *polis* era correlativo y constitutivo del proceso de constitución de la propia naturaleza humana, de modo que la noción de naturaleza incluía implícitamente la noción de cultura en la antropología aristotélica⁴⁶⁹. Por tanto, cuando Aristóteles habló de “autarquía” no entendía una perfecta independencia del ser humano respecto a los demás e incluso respecto a los bienes materiales. Concilió el objetivo de autosuficiencia con las necesidades naturales del Hombre, tales como la amistad por su carácter de animal político. Con otras palabras, el concepto de autarquía era siempre relativo en Aristóteles⁴⁷⁰. El Hombre no podía bastarse a sí mismo de forma aislada.

En efecto, sólo en la sociedad el Hombre podía primero acceder a este estado de verdadera felicidad y Aristóteles vinculó desde el principio la autarquía

⁴⁶⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1129b26-28), op.cit., p. 238.

⁴⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1131a23-24), op.cit., p. 243 y (1138b5-7), op.cit., p. 266.

⁴⁶⁸ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 16.

⁴⁶⁹ MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunesa, Pamplona, 1993, pp. 204 y 336.

⁴⁷⁰ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 66. A continuación desarrolla unas reflexiones muy interesantes sobre la relatividad de la libertad como esencia del ser humano: “Un aspecto formidable de esta relatividad de la autarquía es que el lugar mismo de la autosuficiencia no está seguro: físico, social, político o moral (...). El carácter relativo de la autosuficiencia no permite disipar la sospecha de que la libertad sea tal vez una ilusión, y el desplazamiento al cual está sometida no permite deducir la esencia del Hombre. De ahí que aparece su segundo defecto: su naturaleza fundamentalmente negativa y la imposibilidad de identificar el principio negativo de la libertad auténtica (al menos cuando se trata de la autarquía como tal y de su relación con las amenazas externas, lo que ya no era el caso de Aristóteles por ejemplo). Aquello prohíbe contestar a la tercera pregunta, y pensar una práctica determinada a partir del contenido de la idea de libertad; de ahí, sin duda, la decepción de ver la doctrina de la autarquía tan a menudo reducida a una serie de consejos moralizantes y planos”. Para Aristóteles y Platón, el lugar de la autarquía era la política, lo que será una solución satisfactoria para R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p.66.

con la sociabilidad inherente del ser humano⁴⁷¹. Segundo, la autarquía o autosuficiencia, implicaba poseer lo necesario para poder lograr una vida feliz⁴⁷². Los Hombres carecían de autosuficiencia natural y Aristóteles siguió probablemente la tradición filosófica que remontaba a Heráclito según la cual la capacidad de justicia y de vivir en común se basaban en las experiencias de la necesidad y la escasez, de las que carecía por otra parte el ser divino⁴⁷³. Tercero, incluso en el caso de un ser que tenía todo resuelto, hubiera necesitado a los demás y los lazos de amistad porque el Hombre era un ser sociable por naturaleza. Si un individuo no tenía la necesidad de vivir en sociedad, hubiera sido o un monstruo o un dios⁴⁷⁴. Para E. Díaz de hecho esta “comunidad de la amistad” es tan relevante para la felicidad y la identidad personal, como lo son los otros bienes decisivos y el saber⁴⁷⁵.

Este carácter político o la sociabilidad inherente del humano, formaban parte de su especificidad y le situaban como un ser intermedio. El Hombre podía ser feliz y tenía una vida digna de ser vivida solamente en el desarrollo de su naturaleza política. La felicidad y el “vivir bien” se identificaban con los rasgos de la naturaleza humana política en la realización de la máxima autonomía individual. Solamente en este espacio político, podía aparecer una vida buena que proporcionaba *eudaimonia*. Aristóteles insistió en dos criterios para poder lograrla. El Hombre debía siempre escoger algo por su sola finalidad y nunca como medio para conseguir algo. Segundo, debía escoger algo autosuficiente que convertía la vida en digna de ser vivida. La felicidad hacía entonces “deseable la vida por sí sola”⁴⁷⁶. Ahora bien, el Hombre no podía escoger esos bienes que convertían la vida en digna, de forma aislada y egoísta. En efecto, cuando Aristóteles se interesó por identificar la función propia del Hombre (la razón) para

⁴⁷¹ “La autarquía es un bien perfecto que es suficiente. Pero decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y en general con los amigos y conciudadanos, puesto que el Hombre es por naturaleza un ser social”, en *Ética Nicomáquea* (1097b6), op.cit., p. 140.

⁴⁷² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1097b14), op.cit., pp. 140-141.

⁴⁷³ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, op.cit., p. 322.

⁴⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op.cit., (1169b1-1170b17), pp. 369-373 y ARISTÓTELES, *Política* (1252b9-1253a14), pp. 9-10. Según Peter Sloterdijk, el Hombre se ha convertido hoy en un monstruo, a través de las tecnologías que lo han hecho precisamente salir de la esfera política. Vid., *Die Domestikation des Seins*, consultado en francés, *La domestication de l'Être*, trad. Mannoni, O., Ed. Milles et Une Nuits, 2000, pp. 31 y 34.

⁴⁷⁵ DÍAZ E., *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, op.cit., p.224.

⁴⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1097b21-28), op.cit., p. 141. Vid., ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 199.

saber como debía comportarse, no cayó en la *naturalistic fallacy* según Nussbaum. Al juntar su racionalidad con su sociabilidad inherente, Aristóteles proporcionó una observación sutil acerca del “modo de ser humano”. Siendo seres sociales, los Hombres necesitaban la aprobación de los demás para la realización de su vida. De esta forma, deliberaban para justificar sus elecciones y sus conductas: el “bien vivir” debía también justificarse como bueno para los demás. Aristóteles mostró así que uno debía preguntarse no sólo “¿Qué es una vida buena para mí?” sino también “¿Qué es una buena vida humana?”⁴⁷⁷. Uno lograba una vida buena de acuerdo con su punto de vista confrontándolo con las opiniones de los demás. Su autonomía dependía en último resorte de la aprobación implícita de la comunidad, lo que, acentuando la sociabilidad inherente del humano, exigía al individuo que se interrogase sobre el sentido ético de su existencia.

Con su concepto de “vida buena” como portadora de autonomía en el espacio público, Aristóteles subrayó el deseo natural del Hombre para alcanzar la felicidad e indicó indirectamente razones que mostraban porque la vida humana merecía la pena ser vivida. Esas razones eran ya implícitas cuando me he referido a la “naturaleza unida” y “única” del Hombre. En esta parte, he pretendido mostrar cómo Aristóteles dibujó a un ser humano a partir de su individualidad respecto a su propia naturaleza y respecto a su especificidad en relación con otros seres. También, no se trató de una visión estática del ser humano, ya que esté apareció en movimiento en su esencia, siempre inclinado hacia el conocimiento y la felicidad. Aristóteles reconoció que los Hombres eran seres que poseían un alma y unas facultades cognitivas que les convertían en seres divinos. También cuando Aristóteles se preguntó sobre el sentido de la existencia de los individuos, introdujo una valoración ética, analizando el buen uso de las facultades que caracterizaban al individuo. Así, se ha visto que poco a poco, conceptos tales como la “felicidad” y la “vida buena”; empezaron a conectarse con las facultades antropológicas del Hombre. Aristóteles se interesó entonces en lo que convertía la vida en digna de ser vivida. Cuando hoy se plantea esta pregunta, se relaciona generalmente con casos límites relacionados con la satisfacción de necesidades

⁴⁷⁷ NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 102-103. En este sentido: “(...) no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político”, en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1141b59-60), op.cit., p. 278.

básicas por ejemplo. En Aristóteles, esta satisfacción era ya presupuesta, y formuló la dignidad de la vida humana en un ámbito moral. A continuación, pretendo esclarecer este concepto de “vida buena” que apareció unido con la naturaleza singular del Hombre.

B. “Vida buena” e individuo

En esta parte se verá cómo a partir de los elementos que identificaban la individualidad del ser humano, Aristóteles estableció un modelo de virtud, determinando el fin moral más alto del individuo humano de acuerdo con su naturaleza única. Aquello implicó una perspectiva teleológica de la definición del Hombre: su naturaleza, mediante las funciones de su alma, tenía un propósito preciso que cada uno debía entender si pretendía lograr la máxima felicidad en los parámetros de una “vida buena”. Incluso, aunque los Hombres no podían lograr la virtud perfecta, existía una virtud que coincidía con su naturaleza intermedia. Un antropocentrismo subyacía el pensamiento de Aristóteles acerca de su ideal moral: éste podía estar fuera del alcance de los Hombres. Sin embargo, aquellos podían alcanzar una virtud propiamente humana, que movilizaba su “naturaleza unida” (el cuerpo y el alma entraban en sintonía) y las facultades de su “naturaleza única” (gracias a la razón y a su sociabilidad, los Hombres lograban la perfecta felicidad). Estudiando la moral de Aristóteles, y el modo en qué consideraba cómo los Hombres podían ser virtuosos, se podrá entender mejor lo que entendía por una “vida buena” y lo que convertía la vida humana en digna de ser vivida.

1. Aunque la perfección moral era difícilmente alcanzable por los Hombres (...)

a) La contemplación como ideal del filósofo

Aristóteles recordó que los Hombres perseguían la felicidad a través de las actividades que realizaban. Sin embargo, ninguna de ellas le parecía capaz de proporcionar una verdadera felicidad⁴⁷⁸. En efecto, la felicidad debía estribar en la actividad más alta del alma humana y los bienes tales como los honores y la

⁴⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1097b), op.cit., p. 140.

riqueza no cumplían con este requisito. Aristóteles vinculó la verdadera felicidad con la función propia del Hombre, superando así las doctrinas eudemonistas o espiritualistas que situaban la felicidad en el placer o el éxito social⁴⁷⁹. Esta función no podía ser ni la nutritiva ni la sensitiva ya que ambas se encontraban en otros seres vivientes y que el placer era la máxima satisfacción que podían proporcionar. Entonces, Aristóteles identificó socialmente tres estilos de vida: la del vulgo asociada a la “vida voluptuosa”, la de la elite vinculada a la política y la del filósofo, es decir la contemplación⁴⁸⁰. Aristóteles consideró que sólo la vida contemplativa podía proporcionar la máxima felicidad al Hombre en la medida que coincidía con su función específica y divina. En este aspecto, la interpretación de la “vida buena” de Aristóteles era intelectualista ya que consistía exclusivamente en la actividad intelectual más pura⁴⁸¹. Así, la contemplación de las realidades más sublimes era la facultad más perfecta del Hombre porque era la suya propia: despojado de otras facultades, sólo la contemplación permitía identificar la naturaleza humana. Aristóteles buscó la “naturaleza única” del ser humano, considerando que la contemplación, como fuente de felicidad, era además algo que ni los dioses ni los animales podían disfrutar, acentuando la naturaleza intermedia de lo humano⁴⁸². La contemplación, entendida no como confusión con lo divino sino como semejanza o aproximación, aparecía como la perfecta realización de la naturaleza humana. Por esta razón, T. Nagel considera que la virtud aristotélica estribaba así en la capacidad trascendental del Hombre

⁴⁷⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1097b20), op.cit., p. 141.

⁴⁸⁰ La vida contemplativa era la contemplación de la verdad según tres disciplinas, como se verá más adelante: las matemáticas, la metafísica y la filosofía natural. Vid. al respecto: ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 239. En ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1095b15), op.cit., p. 136. La participación política y la guerra eran las proyecciones que conferían honor y excelencia al individuo: “(...) entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1177b15), op.cit., p. 397. Aristóteles vio así en la participación política la búsqueda de los honores: “los [Hombres] mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1095b20), op.cit., p. 136. Pero se trataba aquí de la *communis opinio* de su tiempo, no compartida necesariamente por Aristóteles.

⁴⁸¹ COOPER, J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1986, p. 90. En *Ética Nicomáquea* (1102a15), Aristóteles afirma explícitamente que la virtud humana no es la del cuerpo sino la del alma y que por lo tanto la felicidad es una actividad del alma, (op.cit., p. 154).

⁴⁸² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1178b26-37), op.cit., p. 400: “Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aun más, la producción ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues mientras la vida de los dioses es feliz, la de los Hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina”.

para asemejarse a dios⁴⁸³. Cuando Aristóteles consideró que el Hombre era un ser divino o un “dios mortal” gracias a su intelecto que participaba del divino, no pretendía mostrar el origen divino de la naturaleza humana⁴⁸⁴. La divinidad del Hombre no era tanto la degradación de lo divino en el Hombre, como la aproximación infinita, el esfuerzo permanente por parte del Hombre para acercarse a lo divino. El Hombre no se elevaba por encima de sí mismo, sino que se perfeccionaba hacia lo que era en su esencia. Se trató en definitiva de la busca de la Unidad, donde la ontología se convertía en una imposible teología, según la expresión de Aubenque. Con otras palabras, la antropología de la mediación era la imitación tal vez imperfecta, pero no por lo tanto menos divina de la teología de la trascendencia⁴⁸⁵.

Por otro lado, la contemplación proporcionaba una felicidad verdadera, es decir, un fin sí mismo y no un medio para conseguir otra cosa. Su valor derivaba de sí misma y no de un elemento externo⁴⁸⁶. En este sentido, fue un deber buscar la vida contemplativa, porque en caso contrario hubiera sido indigno del ser humano, no buscar la actividad que correspondía a lo específico y lo más alto de su naturaleza⁴⁸⁷. En definitiva, parece ser que sólo la vida contemplativa fuera una vida digna de ser vivida.

⁴⁸³ NAGEL, T., “Aristotle on Eudaimonia”, OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, p. 13.

⁴⁸⁴ “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del Hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1177a16-24), op.cit., p. 395.

⁴⁸⁵ AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, op.cit., pp. 479-482.

⁴⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1176b5), op.cit., p. 393; (1176b34), p. 394. Al abrir *Acerca del alma*, Aristóteles calificó el saber de valor superior es decir, como una cosa que tiene un valor en sí mismo; que vale no como medio sino como un fin en sí. Encontramos una traducción de este término en, RODIER, G., *Traité de l'âme. Commentaire*, J. Vrin-Reprise, Bordeaux, 1985, p. 1; ARISTÓTELES, *De l'âme*, trad. y notas Barbotin, E., Les Belles Lettres, París, 1989, p. 99. “C'est au nombre des valeurs suprêmes que se range, selon nous, le savoir (...)”, p. 3. Vid., ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1102a1), op.cit., p. 153, en relación con la felicidad como valor superior y perfecta. Acerca del saber y del concepto de categorías en Aristóteles, hemos consultado la obra de BRENTANO, F., *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. David Pascal, J. Vrin, París, 1992 (vid., particularmente el Capítulo V).

⁴⁸⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op.cit. (1177b-1178a), pp. 397-398: La contemplación “(...) es una actividad de la virtud más excelente, es continua, agradable y buscada por sí misma (...) la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación (...). Si, pues, la mente es divina respecto del Hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo Hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de

Cuando el individuo lograba su actividad propia, se realizaba perfecta y metafísicamente⁴⁸⁸. Se volvía por lo tanto virtuoso y acedía a la verdadera felicidad en la medida que dicha actividad se bastaba a sí misma. Aunque la guerra y la política eran consideradas como las actividades más nobles por los honores que proporcionaban no eran las actividades más altas. En efecto, si la verdadera felicidad consistía en una actividad que no aspiraba a otro fin que a sí misma, entonces, sólo la “actividad de la mente” podía permitir al Hombre ser verdaderamente feliz en la plenitud de su autarquía. El Hombre siendo “primariamente su mente”, sólo “la vida conforme a la mente”, era lo mejor y lo más agradable para él⁴⁸⁹. La contemplación se caracterizaba en efecto por su autonomía perfecta ya que no tenía otro fin que ella misma, de ahí su valor intrínseco⁴⁹⁰. Además Aristóteles consideró que la vida contemplativa podía proporcionar placeres que uno debía disfrutar y que por lo tanto no quitaba en nada del valor intrínseco de la vida conforme a la contemplación⁴⁹¹.

Sin embargo, Aristóteles se encontró en una postura delicada y e incluso contradictoria para algunos⁴⁹². En efecto reconoció que la actividad contemplativa proporcionaba al Hombre la perfecta felicidad si ocupaba todo el espacio de su vida. Pero dicha actividad era bien superior a las facultades humanas. En definitiva, la contemplación cabía en la órbita humana.

acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte es pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”. Véase la nota 237 acerca de la explicación de la felicidad en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op.cit., pp. 395-396. También, en la *Metafísica* (982b31), op.cit., p. 77: “(...) sería indigno de un Hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde”.

⁴⁸⁸ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 350

⁴⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1777a40-1178a13), op.cit., pp. 396-398.

⁴⁹⁰ La facultad más alta del ser humano, que no era en realidad el *logos* (es decir la razón o el discurso) sino el *nous*, la capacidad de contemplación, que precisamente no podía expresarse mediante el lenguaje. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1178a5), op.cit., p. 398: el Intelecto es al más alto grado, el Hombre mismo y proporciona por lo tanto la felicidad al más alto grado.

⁴⁹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1098b -1099b), op.cit., pp. 143-146. El placer mezclarse con la sabiduría (1777a33-36), op.cit., p. 396.

⁴⁹² NUSSBAUM, M. C considera que el elogio de la contemplación por parte de Aristóteles revela la influencia persistente de Platón en sus ideas y entra en contradicción con sus propios planteamientos, *La fragilidad del bien*, op.cit., pp. 463-468.

b) *La contemplación como ideal inalcanzable por los humanos*

Los Hombres podían participar de lo divino, pero de forma puntual de modo que no se podía identificar siempre lo humano con lo divino; con otras palabras, la verdadera vida contemplativa era una actividad casi imposible para el Hombre⁴⁹³. No era el alma lo divino, sino el Intelecto (el *nous*) o la Mente, de donde participaba el alma humana⁴⁹⁴. Pero, como señala Aubenque, esta contradicción era sólo aparente: “una cosa es la esencia del Hombre, y otra su condición; y la intuición, cuya idea tenemos, cuya función como condición de posibilidad de la sabiduría discernimos, y en la cual situamos, mediante una especie de paso al límite, la esencia máxima del Hombre, tal vez nos sea rehusada de hecho. Entonces (...), las limitaciones del Hombre, y en especial de sus facultades cognoscitivas no son tanto negaciones como privaciones; significarían que el Hombre fenoménico debe buscarse no en su condición efectiva, sino en la esencia del Hombre en sí, extrañamente emparentada con lo divino”⁴⁹⁵. En realidad Aristóteles insistió, desde “la mirada platónica” en que la dificultad de la filosofía no estribaba en la dificultad de sus objetos sino en la debilidad de la visión humana, “como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas, por naturaleza, son las más evidentes de todas”⁴⁹⁶. El Hombre era así un ser naturalmente *deslumbrado*, y la filosofía consistía en habituarlo y prepararlo para superar este estado⁴⁹⁷. Aristóteles separó así onticamente a los individuos del Ser y también les separó entre sí, puesto que cada uno perseguía su propia vida feliz⁴⁹⁸.

⁴⁹³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1177b25), op.cit., p. 397: “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un Hombre, pues el Hombre viviría de manera no en cuanto Hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del Hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana”. Vid. también (1100a5), op.cit., p. 147, donde se estipula que la felicidad requiere una virtud perfecta.

⁴⁹⁴ En efecto el Intelecto no podía corromperse. Vid., ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (408b17), op.cit., p. 155. Sobre el Intelecto como capacidad de razonar y de enjuiciar, *Acerca del alma*, (429a20), op.cit., p. 230. El Dios aristotélico se asimilaba al Intelecto – idea que dominaba la civilización griega desde Anaxágoras. Vid. Libro XII de la *Metafísica*, op.cit., pp. 279 ss. Aristóteles lo consideró además como el Motor Inmóvil, inmutable y eterno de donde derivaba todos los movimientos. El universo no fue creado por un Demiurgo sino que era eterno. Vid. sobre esta cuestión, GÓMEZ-PÍN, V., *El orden aristotélico*, Ariel, “Filosofía”, Barcelona, 1984, pp. 137-171.

⁴⁹⁵ AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, op.cit., pp. 59-60.

⁴⁹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* (993b 8-9), op.cit., p. 122.

⁴⁹⁷ V. Gómez Pín recogió esta fórmula en el título de una de su obra ya citada, donde la filosofía aparece como una guía que permite al Hombre moderno, entender las nuevas realidades sociales y tecnológicas que lo rodean: GÓMEZ PÍN, V., *Los ojos del murciélago. Vidas en la caverna*

Así, el hecho de que el Intelecto fuese algo externo y casi inaccesible para la mayoría de los Hombres, a pesar de caracterizar su propia esencia, tuvo una consecuencia negativa respecto a la dignidad de la naturaleza humana concebida en su grandeza. En efecto, en un pasaje de la *Política*, Aristóteles consideró que las plantas existían para los animales y que los animales existían para los Hombres. Y Aristóteles concluyó: “si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del Hombre”⁴⁹⁹. Aristóteles presentó así una perspectiva antropocéntrica con la idea de que el Hombre luchaba para establecerse en el mundo. Sin embargo, sólo reprodujo, al parecer, un punto de vista humano-práctico y no pretendía defender una formulación teórica seria⁵⁰⁰. En efecto, otros textos, muestran que es difícil, por ahora, interpretar una premisa a la dignidad humana en Aristóteles, como superioridad de los humanos sobre otros seres. Cuando Aristóteles investigó sobre la acción humana, la encuadró en una indagación general sobre el movimiento de los animales. La acción humana apenas se destacaba en medio de una exposición de gran generalidad sobre el reino animal en conjunto. Aristóteles no parecía admitir entonces una superioridad general de los Hombres respecto a los demás animales. Primero, consideró que todos los seres, Hombres y animales tenían “algo de divino”. Esta mutua esencia, volvía por lo tanto difícil una posible superioridad de los Hombres sobre los animales. Segundo, insistió en que era inútil presumir la perfección de los Hombres sobre los animales puesto que los Hombres no eran los seres más perfectos respecto en particular a los cuerpos celestiales, nobles y divinos, objetos de la contemplación⁵⁰¹. En esas

global, ya citado. Otra vez se puede comparar este “deslumbro” con aquél de Neo en la trilogía cinematográfica, *The Matrix* cuando, viviendo todavía en la ilusión, empieza a percibir las primeras señales del despertar, a través de mensajes que percibe pero que no entiende todavía, como por ejemplo, el “Wake-up Neo” (“Despiértate Neo”) que aparece en su pantalla de ordenador o también el otro mensaje, (que se inspira de *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carroll) “Follow the white rabbit” (“Sigue el conejo blanco”) grabado en una espalda tatuada. Vid., PARTRIDGE, J. P., *Plato's Cave and The Matrix*.

Disponible en <http://whatisthematrix.warnerbros.com/> [Consultado el 20.01.06]

⁴⁹⁸ BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, op.cit., pp. 56-57.

⁴⁹⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1256b11-22), op.cit., p. 67.

⁵⁰⁰ NUSSBAUM, M.C., *Aristotle's De motu Animalium*, op.cit., p. 96.

⁵⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1153b30), op.cit., p. 318: “(...) todas las cosas tienen algo de divino por naturaleza”. He también consultado una edición francesa que me ha parecido más precisa en este punto al sustituir “cosas” por “seres” (“êtres”), ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, J. Vrin, París, 1997, (1153b30): “(...) et le fait que tous les êtres, bêtes et hommes (...) ont naturellement en eux quelque chose de divin”, (pp. 373-374). En *Ética Nicomáquea* (1141a21): “sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el Hombre no es el mejor del cosmos”, op.cit., p. 276. Mas adelante: (1141a39-1141b4) señaló: “Y nada cambia, si se dice que el Hombre es el más excelente de los animales,

circunstancias parecía difícil deducir una posible dignidad del Hombre como superioridad puesto que el individuo humano no aparecía como el ser más perfecto del universo e incluso, cuando podía participar de esta perfección, dicha participación superaba sus propias facultades.

A mi juicio, a Aristóteles no le preocupó ahora demostrar una dignidad o una superioridad de la naturaleza humana. Sí le interesó el modo según el cual una vida podía ser la más digna posible, entendida está, como la más virtuosa, es decir, conforme a las facultades del Hombre. Con otras palabras, defendió su dignidad más allá de su presumida superioridad basada exclusivamente en sus facultades, redefiniendo así la fuente de su dignidad⁵⁰². Aristóteles no dejó a los Hombres en una caverna esperando que fuesen liberados por unos que sí podían lograr la verdadera virtud. Se preocupó en definir una virtud al alcance de los Hombres, que tenía en cuenta las finitudes de su naturaleza.

2. (...) su dignidad era reconocida gracias a un nuevo fundamento: la virtud
como término medio

a) *Es el bien humano el que importa*

En Platón, ante la contemplación los seres humanos se volvían desiguales puesto que sólo unos pocos, gracias a su naturaleza superior, podían acceder a ella. Aristóteles, no se opuso realmente a este planteamiento, puesto que consideró también que sólo algunos Hombres podían ejercer la vida contemplativa. Además, al considerar que la vida de la mente era una vida divinizada, Aristóteles creyera probablemente haber vivido una vida semejante⁵⁰³. Pero, no dejó a los demás en un estado de ignorancia y de indignidad. Se esforzó en construir y mostrar que existía un tipo de virtud al alcance del Hombre, llevando a cabo una vida digna de ser vivida. La mirada de Aristóteles hacia lo humano era totalmente opuesta a la

porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el Hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos”, (op.cit., p. 276).

⁵⁰² Coincide conmigo M. C. Nussbaum sin referirse directamente al concepto de dignidad humana: “del planteamiento ético de [Aristóteles] forma parte la idea de que nuestra común naturaleza animal es la base del desarrollo moral. Si no menospreciamos lo animal ni sobrevaloramos lo racional, estaremos en condiciones de comprender hasta qué punto lo uno contribuye al florecimiento de lo otro”, en *La fragilidad del Bien*, op.cit., p. 370.

⁵⁰³ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 357

de Platón: para este último, el Hombre no podía ser virtuoso porque su naturaleza era viciada en su origen. Para Aristóteles, el Hombre no podía tal vez lograr la máxima virtud de forma permanente porque era en sí una meta fuera de lo posible para él y no porque su naturaleza era mala o viciada. O incluso, a Aristóteles no le importaba que la naturaleza humana fuese viciada, sino que se interesó por encontrar un método para que lograrse lo mejor de su esencia. La mirada de Aristóteles hacia lo humano pareció así fundamentalmente más optimista que la que ejerció Platón. Mientras que Platón se concentraba en la virtud de una raza superior, Aristóteles buscó una virtud a la medida del Hombre. En la *Gran Ética* anunció que su objeto de estudio era la vida buena del ser humano: se debía hablar sobre el bien, y sobre qué era bueno, no en sí, sino en el “sentido de lo mejor para nosotros”⁵⁰⁴. Para Aristóteles había en efecto algo “concreto y digno de consideración” que era “ser un ser humano”, y que consistía en la satisfacción de algunos deseos necesarios junto con la búsqueda de la felicidad, como *eudaimonia*, es decir como “realización humana”⁵⁰⁵.

El Hombre podía así adoptar un comportamiento virtuoso recurriendo a las virtudes éticas mundanales que se aplicaban a varios estados de su ánimo (es decir todos los sentimientos de placer y de pena que podía sentir)⁵⁰⁶. La virtud era la capacidad de controlar un cierto tipo de emoción y de actuar correctamente de acuerdo con la situación. Dicha virtud humana pretendía encontrar un punto medio entre dos extremos, haciendo que un comportamiento se volviera oportuno de acuerdo con las circunstancias⁵⁰⁷. Así, una vida buena o valiosa, podía no serlo con todas las formas y condiciones de vida. Al contrario Platón contempló lo valioso únicamente en lo permanente⁵⁰⁸. Así Aristóteles aplicó la virtud como termino medio a los casos particulares. Primero, en relación con varios

⁵⁰⁴ ARISTÓTELES, *Gran Ética*, (1182b3-5), trad. Gallach Palés, F., Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1932, p. 9. Al parecer, no escribió Aristóteles la *Gran Ética*, según Jaeger, sino otro peripatético, Teofrasto: JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, op.cit., p. 486.

⁵⁰⁵ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 181.

⁵⁰⁶ “La virtudes ética (...) se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1106b16-17), op.cit., p. 168.

⁵⁰⁷ Acerca de la virtud como punto medio, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1104a25), op.cit., p. 161; (1106b5), op.cit., p. 167; (1106b24), op.cit., p. 168; (1109a20-1109b25), op.cit., pp. 175-176.

⁵⁰⁸ “Uno podría también preguntarse qué quiere decir con cada cosa en sí misma; si, por ejemplo, la definición de Hombre es una y la misma, ya se aplique al Hombre en sí mismo ya a un Hombre individual; pues en cuanto Hombre en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto al bien. Ni tampoco por ser eterno sería más bien pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1096a38-1096b5), op.cit., p. 136.

sentimientos: el miedo, el placer, la ira, donde la valentía y la temperancia aparecieron como virtudes medianas. Segundo, respecto al dinero y los honores, Aristóteles se refirió a la liberalidad, la esplendidez y la magnanimidad como términos medios. Tercero, en cuanto a ciertas relaciones sociales: decir la verdad sobre sí mismo, divertir a los otros, agradar en las restantes cosas de la vida, aparecieron como justos medios, la verdad, lo gracioso y lo agrado. Por fin, Aristóteles se refirió a dos cualidades (que no eran virtudes porque no procedían de la voluntad) relativas a las emociones: la vergüenza y el dolor o el placer que se siente por lo que sucede a los demás⁵⁰⁹.

Esas virtudes éticas coincidían con la parte irracional del alma humana, y más precisamente, dependían de las capacidades apetitivas y derivaban del hábito del Hombre. Esas virtudes sólo podían plasmarse en el acto, de forma que uno podía ser virtuoso solamente si trataba de comportarse de acuerdo con la virtud. Es decir, sólo dentro de la práctica el ser humano podía aprender a ser virtuoso y no por el mero conocimiento. En consecuencia era la experiencia la que proporcionaba progreso en la misma realización de las virtudes⁵¹⁰. Dicho perfeccionamiento era además apoyado por los placeres, e incluso por los bienes exteriores que podían derivarse y sostener el ejercicio de una actividad virtuosa⁵¹¹. Así, Aristóteles defendió, a pesar de todo, un cierto eudemonismo dentro de su moral, lo que zanjó otra vez con el ascetismo más pronunciado de Platón, aunque éste nunca condenó formalmente la felicidad. El hecho de que Aristóteles concretase su ideal de virtudes y que éste (como la contemplación) no negara partes “inferiores” de la naturaleza humana sino que podía, hasta un cierto punto, contar con ellas mismas, hizo que la elevación del Hombre hacia las virtudes pareciera más fácil y más generalizable respecto al modelo platónico por ejemplo.

⁵⁰⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1107a28-1108b10), op.cit., pp. 171-173. Un esquema de esas virtudes aparece en ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 210.

⁵¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1103a30), op.cit., p. 159; (1179b), op.cit., pp. 402-405.

⁵¹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1099b), op.cit., p. 146: “es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores”. Los placeres no se oponen al término medio, *Ética Nicomáquea* (VII, 12), op.cit., pp. 314-316. También, (1174b15), op.cit., p. 387; (1178b20), op.cit., p. 400; (1179a), op.cit., pp. 401-402.

Además, el Hombre podía también ejercer unas virtudes intelectuales o “*dianoéticas*” que coincidían esta vez con la parte racional de su alma y que, por su parte, podían estimularse sólo a través de una correcta educación. Conviene apuntar que esta parte racional del alma estaba también dividida en dos: con la primera parte, llamada “científica”, el Hombre podía percibir lo inmutable e incontingente. Con la segunda, llamada “razonadora” o “deliberativa”, el Hombre accedía a las cosas contingentes. Cada parte coincidía con distintos géneros de cosas y la virtud, era la función propia de cada una de esas partes⁵¹². Esos dos parámetros configuraban la indagación de Aristóteles acerca de las virtudes humanas y de modo general, muestra que edificó su moral sobre una antropología⁵¹³. Aquí estriba, a mi juicio, un optimismo inherente a la visión aristotélica del Hombre. Con el dualismo de Platón, sólo unos pocos podían ser virtuosos. En este punto, Aristóteles quiso disipar esta ilusión filosófica: amplió el ámbito de la virtud, al operar una nueva división del alma en su parte racional absorbiendo así este mismo dualismo.

Así, el objeto de la parte racional del alma, calificada de “intelectual y práctica” era la verdad o las verdades que eran necesariamente verdaderas y que no hubieran podido ser de otro modo⁵¹⁴. Aristóteles estableció cinco disposiciones que permitían al alma poseer esta verdad: el arte, la ciencia, la prudencia y el intelecto.⁵¹⁵ La sabiduría (*sophía*) implicaba el conocimiento de la verdad de los principios y aquella derivaba del ejercicio de la ciencia y del intelecto⁵¹⁶. Pero, como se comentó más arriba, era difícilmente alcanzable por los Hombres y además, añadió Aristóteles, no investigaba ninguna de las cosas que podían hacer feliz al Hombre. La sabiduría no era “útil” ni para los Hombres ni para los bienes humanos⁵¹⁷. Aristóteles, buscó entonces fundamentar una disposición que era no sólo al alcance de los Hombres, sino útil para ellos, es decir que se refería a las “cosas humanas”⁵¹⁸.

⁵¹² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1139a), op.cit., p. 268.

⁵¹³ GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, PUF, “Invitation Philosophique”, París, 1958, p. 18.

⁵¹⁴ NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, op.cit., p. 117: “such truths are necessarily true, and could not have been otherwise”.

⁵¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1139a38), op.cit., p. 269 y (1139b23), op.cit., p. 270.

⁵¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1141a8-1141b9), op.cit., pp. 275-276.

⁵¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1141b10), op.cit., p. 276 y (1143b26-27), op.cit., p. 284.

⁵¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1141b11-12), op.cit., p. 277.

Esta nueva disposición fue la prudencia (*phronésis*) que era inferior a la sabiduría puesto que era relativa al Hombre, ser que, como se ha visto, tenía una naturaleza mediana y no era el mejor del cosmos⁵¹⁹. La prudencia no podía referirse a la contemplación de lo divino sino exclusivamente al individuo humano. La prudencia apareció como este “modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el Hombre”. Con otras palabras, la prudencia tenía por objeto “lo que es justo, noble y bueno” para el “individuo”⁵²⁰. A continuación y en una primera etapa de la argumentación, mostraré que la prudencia implicó que el Hombre fuera capaz de valorar su persona y tener conciencia que la vida merecía la pena ser vivida. En una segunda etapa, expondré cómo Aristóteles fundamentó y articuló la prudencia con las facultades antropológicas del ser humano.

b) *Porque la vida en sí merece la pena ser vivida*

Con su concepto de prudencia, Aristóteles parecía desarrollar al máximo el “cuidado del alma” y el “conocerse a sí mismo” de la doctrina socrático-platónica, puesto que el Hombre sabía lo que le convenía. Por tanto no coincido con Foucault que considera que Aristóteles no se interesó en la espiritualidad humana⁵²¹. Al contrario creo que Aristóteles contempló al hombre como un ser capaz de comprender su persona y satisfacer sus necesidades morales. Incluso, según M. Doody, Aristóteles hubiera substituido al lema del Esfinge de conocerse a sí mismo, la necesidad de saber lo que uno podía ser; sólo de este modo el Hombre podía acceder a la felicidad, que se volvía accesible y útil para lo humano⁵²². La vida merecía la pena ser vivida cuando uno pretendía comprender el mundo y a sí mismo. No significa que los Hombres debieran limitarse a lo mortal: al contrario expresaban su divinidad cuando se esforzaban actuar conforme con su naturaleza. A esta necesidad de saber lo que uno podía hacer,

⁵¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1141a21-23), op.cit., p. 276

⁵²⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1140b23-25), op.cit., p. 274 y (1143b28), op.cit., p. 284. Anteriormente Aristóteles consideró la prudencia como el “modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el Hombre”, (1140b4-5), op.cit., p. 273. “(...) la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo”, (1141b34-35), op.cit., p. 277.

⁵²¹ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., pp. 18-19.

⁵²² DOODY, M., *Aristotle and Poetic Justice*, consultado en francés, *Aristote et l'oracle de Delphes*, trad., Guiod., J. Ed. 10/18., París, 2003, p. 201.

añadió Aristóteles una nueva exigencia moral: el deber de amarse a sí mismo⁵²³. Aristóteles no quería decir que uno debía tener una estima de sí mismo sobrevalorada sino que uno debía tener conciencia de “lo bueno que era” (al ser virtuoso) y que, por lo tanto, si quería tener amigos, debía primero ser capaz previamente de amar a su persona más allá de todo, porque era un ser potencialmente virtuoso⁵²⁴. El Hombre virtuoso proyectaba toda su individualidad en los lazos familiares y amistosos, tratando al ser querido como “otro yo” o como una “parte de sí mismo”.⁵²⁵ El individuo humano se reconocía a sí mismo en su amigo, porque ambos poseían los mismos rasgos⁵²⁶. Para D. Ross, Aristóteles trató, como Platón, de poner fin a la antitesis entre el egoísmo y el altruismo, defendiendo que el egoísmo del Hombre virtuoso tenía las mismas características que las del altruismo, absorbiendo un vicio en la virtud. Esbozó así a un ser humano capaz de “una extensión ilimitada” según Ross⁵²⁷. Hardie comenta esta interpretación de Ross considerando que el “sí-mismo” que quería el Hombre virtuoso no era el ser movido por los deseos, sino el ser capaz de una conducta racional y moral de modo que no se puede ni siquiera hablar de egoísmo del Hombre virtuoso, porque el egoísmo procedía del ser movido por los deseos⁵²⁸. En realidad, la respuesta se encuentra en el propio Aristóteles cuando señaló que la amistad consistía “más en querer en que ser querido”; el buen amigo deseaba el bien de su amigo por el amigo mismo y no por él⁵²⁹. Así, al considerar al amigo como “un espejo de sí mismo”, uno podía amar a su persona cuando era capaz de querer al otro⁵³⁰. El Hombre prudente sabía entonces lo que era bueno para su persona y quien además, podía ayudarle en hacer que su vida fuera feliz. Era una virtud orientada hacia la actividad para que el Hombre pudiera lograr la felicidad en cada circunstancia de la vida.

⁵²³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1168b10), op.cit., p. 367.

⁵²⁴ El ser perfectamente virtuoso era conciente de usar y poseer, el *nous*, la punta última de su alma, a diferencia de los demás Hombres, de ahí quizá, un sentimiento de superioridad, *Ética Nicomáquea*, (1168b10 y 1169a10), op.cit., pp. 367-368.

⁵²⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1161b28), op.cit., p. 344; (1166a32), op.cit., p. 360. El amigo “es otro yo”, en (1169b6), op.cit., p. 369 y (1170b6), op.cit., p. 372.

⁵²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1166a41-46), op.cit., p. 360

⁵²⁷ La expresión de D. Ross: “the self is not a static thing but capable of indefinite extension”, en ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 237.

⁵²⁸ HARDIE, W. F. R., “Friendship and Self-love” en *Aristotle’s Ethical Theory*, op.cit., pp. 317-335.

⁵²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1159a27) y (1155b31), op.cit., pp. 336 y 325.

⁵³⁰ COOPER, J. M., “Aristotle on Friendship”, in OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, op.cit., pp. 333-334.

Desde una visión global, Aristóteles insistió en qué la vida, por ser definida, era un bien en sí y que los individuos, del mismo modo que tenían conciencia de sus percepciones y de sus pensamientos, tenían conciencia de su propia existencia. Sabían por lo tanto que llevaban en sí mismos algo agradable que consistía en la vida, es decir un “bien en sí”. Así, Aristóteles señaló las condiciones que permitían a la vida merecer la pena ser vivida: primero, cuando uno podía amarse a sí mismo es decir cuando era virtuoso; segundo, cuando podía amar la vida en general, más precisamente, cuando se daba cuenta que la vida era agradable por sí misma porque era naturalmente buena. Es más: la conciencia de existir era una sensación que por el mero hecho de sentirla generaba algo “agradable por sí mismo”⁵³¹. Con otras palabras, la vida era un bien en sí porque implicaba el uso de las percepciones y del pensamiento. Ahora bien, la capacidad de tener conciencia de la vida implicaba el uso de esas dos facultades y era en sí algo bueno, lo que por otra parte podía generar una argumentación circular en la reflexión de Aristóteles.

Aristóteles singularizó así al individuo desde su capacidad de conciencia que se plasmaba en varios niveles cada vez más holistas y profundos: desde las facultades sensitivas, pasó por las capacidades racionales hasta la capacidad de percibir su propia existencia. Ahora bien, no se trató de una conciencia formal y fría sino de una conciencia sutil que se desarrollaba en capas sucesivas y que disfrutaba de su propia actividad y impulsado por el deseo de vivir. Además, el Hombre virtuoso entendía que lo más importante era tener conciencia de su propia vida y conservar su propia personalidad. En efecto, nunca la hubiera cambiado con la de otro (e incluso con una vida aparentemente superior), y ni siquiera con la de Dios⁵³². A través de su visión hilemorfística del ser humano, Aristóteles,

⁵³¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1170a15-1170b10), op.cit., pp. 371-373. La vida humana es un bien en sí porque consiste en el acto de sentir o pensar, lo que permite a la vida ser determinada. Ahora bien, esta misma determinación la convierte en algo bueno. Por lo tanto la vida es agradable y deseable a todos los Hombres porque es naturalmente buena. “Si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye (...) y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse cuenta de vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que le bien pertenece a uno es agradable)”, *Ética Nicomáquea*, (1170a29-1170b4), op.cit., p. 372.

⁵³² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1166a20), op.cit., p. 360 y (1178a6-8), op.cit., p. 398: “(...) sería absurdo que un Hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro”.

esbozó así una teoría de la identidad personal⁵³³. El ser humano se volvía responsable de su vida y debía protegerla en su integridad personal.

Este punto podría constituir un nuevo elemento del optimismo de Aristóteles hacia lo humano puesto que el Hombre era un ser dotado de conciencia, capaz de percibir y defender el valor de su persona y de su vida. Ésta se volvía valiosa porque era el espacio donde se proyectaban las facultades racionales del Hombre que la penetraban para comprender y “agarrarla”. El Hombre no quería cambiar su existencia individual, ni volverse un ser enteramente divino. La virtud del Hombre no derivaba de su semejanza a lo divino sino de su cumplimiento con lo más alto de su naturaleza, ella misma aceptada como intermedia y perfectible. Aristóteles reveló un optimismo antropológico puesto que el “prudente” tenía conciencia del valor inherente a la vida y a su persona, que debía amar y proteger. A continuación pretenderé identificar lo que podía constituir lo “bueno” y cómo el Hombre podía alcanzarlo.

c) ¿Cuándo el Hombre lleva a cabo una vida digna de ser vivida?

En esta segunda fase de la argumentación, se estudiará cómo Aristóteles articuló la prudencia con su modelo antropológico. Encontró en la razón la facultad que permitía al Hombre convertirse en prudente. Así, definió al prudente como aquel que “razonaba adecuadamente”, es decir que “deliberaba rectamente”. Más precisamente, la buena deliberación consistía en una rectitud conforme a “lo conveniente, con relación a un fin”. La prudencia no era por lo tanto la rectitud de la acción sino la exactitud del criterio de la elección⁵³⁴.

En relación con el objeto de la prudencia (lo bueno y lo justo para el Hombre), Aristóteles insistió en que lo “conveniente para sí mismo” era el “bien vivir en

⁵³³ NUSSBAUM, M.C., *Aristotle's De motu Animalium*, op.cit., p. 104. También, GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, op.cit., pp. 44-45. Desde una perspectiva general, este punto está rechazado por D. Parfit: la identidad personal no sólo sería irrelevante, sino que no podría referirse ni al cuerpo y ni al cerebro humano, vid por ejemplo, “Por qué nuestra identidad no es lo que importa”, en PARFIT, D., *Razones y personas*, trad., Rodríguez González, M., A. Machado Libros, “Teoría y Crítica”, Madrid, 2004. pp. 441-496.

⁵³⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1112b14), op.cit., p. 186: “No deliberamos sobre los fines sino sobre los medios que conducen a los fines”. Mas adelante, añade que “toda deliberación es investigación” (1112b22), op.cit., p. 187; “El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección”, (1113a4), op.cit., p. 187. Vid. particularmente, (1142b ss.), acerca de las “Cualidades de la buena deliberación”, op.cit., pp. 279-281.

general”⁵³⁵. Ahora bien, este “bien vivir” consistía en el “termino medio” que sólo era capaz de determinar la recta razón. La oposición entre los extremos era así mayor respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio⁵³⁶. La prudencia permitía al Hombre acceder, mediante la correcta deliberación, a la vida buena, como autonomía, a través de la identificación del término medio en cada caso. La exactitud del criterio de elección era pues la determinación del término medio según las circunstancias y para el bien de sí mismo. La vida buena no parecía consistir sólo en la contemplación de las cosas eternas, “el bien en sí”, sino también en “el bien para sí y por sí”. En la medida que la prudencia procedía del ejercicio de la deliberación, se convirtió en la virtud de la parte razonadora del alma⁵³⁷. A fin de cuentas, la cuestión fundamental en relación con el concepto de prudencia en Aristóteles no era la de determinar su empirismo o su intelectualismo, su propensión más o menos grande para la teoría o para la práctica. La cuestión consistiría más bien en porqué Aristóteles consideró que fuese mejor para el Hombre ser prudente que virtuoso en este mundo. Su respuesta fue que el objeto de la prudencia era lo contingente que, cuando afectaba al Hombre, se denominaba “fortuna”⁵³⁸. El prudente era así capaz de afirmar su autonomía sobre lo contingente, logrando por lo tanto un estado que escapaba a la fortuna. La prudencia aparecía así como “la sabiduría del Hombre y para el Hombre”⁵³⁹. Valía sólo para el Hombre que ni los animales ni siquiera los dioses podían ejercer. Esta “medianidad” de la prudencia coincidía también con la felicidad y la postura del Hombre en el cosmos como ser mediano. Éste se encontraba entre lo más alto (la sabiduría teórica) y lo más bajo (la actividad de los animales) y tenía una naturaleza intermedia con la que correspondía una virtud intermedia, es decir la “prudencia”. Además, Aristóteles no tenía desprecio hacia

⁵³⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1140a31-35), op.cit., p. 273. Más adelante, “Habrà, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le conviene”, (1141b44-46), op.cit., p. 278.

⁵³⁶ La virtud es “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el Hombre prudente”, (1106b36) op.cit., p. 169. “El término medio es tal cual la recta razón dice” ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1138b20), op.cit., p. 267. Vid también, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1098b), op.cit., p. 143; (1106b15), op.cit., p. 168; (1108b12-29), op.cit., p.176; (1109a20), op.cit., p. 175. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1220b38-1221a12), op.cit., pp. 439-440. Acerca de la prudencia como punto de encuentro de las otras virtudes, (1143a25), op.cit., p. 282.

⁵³⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1140a31-1140b35), op.cit., pp. 273-274.

⁵³⁸ “Como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de fortuna [que] opriman y corrompen la felicidad (...) el Hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1000b26-60), op.cit., p. 150.

⁵³⁹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, PUF, « Quadrige », París, 1997, p. 30.

esta virtud que, a pesar de no ser la más perfecta, proporcionaba una dignidad al Hombre cuando seguía esta vía. El modelo del filósofo aristotélico, podía a fin de cuentas denominarse un “ser humano profesional”, según M. C Nussbaum⁵⁴⁰. En efecto, la prudencia consistía en asemejar al individuo no tanto a Dios sino al Hombre mismo. La prudencia no pretendía convertir a los individuos en filósofos, sino proporcionarles pautas para vivir felizmente y mostrarles que la vida podía ser un “bien en sí” cuando sabían cómo vivir de forma autónoma.

Gracias a esta virtud, uno era capaz de “poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor” para sí mismo, dirigiendo esta mirada hacia las cosas particulares sin ser limitada por lo universal⁵⁴¹. Mediante la experiencia, el Hombre prudente aprendía a captar los rasgos relevantes de los particulares concretos y su significado práctico y no través del conocimiento teórico del Bien. La prudencia no era una capacidad “inferencial” sino la de darse cuenta, de reconocer lo conveniente en los acontecimientos de varios grados de complejidad. Pero existía un riesgo: aquél de errar sin propósito entre lo universal y lo particular: Por ello, la prudencia según Aristóteles necesitaba una fundamentación⁵⁴². En efecto, para que la prudencia pudiera determinar esta “recta elección” debía siempre referirse a la sabiduría, es decir que sólo debía tratar de encontrar los medios de producirla en la práctica. Aristóteles defendió la unidad de la virtud recordando la superioridad de la sabiduría sobre la prudencia, de modo que ésta no era soberana de la primera: “la virtud [como sabiduría] hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin”⁵⁴³. En este modo, la prudencia no podía errar entre lo universal y lo particular. Además, la prudencia (o sabiduría práctica) por participar en la sabiduría teórica (lo divino), generaba

⁵⁴⁰ NUSSBAUM, M. C., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y Filosofía Griega*, op.cit., p. 339.

⁵⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1140a10-18), op.cit., p. 277.

⁵⁴² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1141b30), op.cit., p. 277, (1142a31-32), op.cit., p. 279.

⁵⁴³ La prudencia proporciona los medios a la sabiduría que por su parte, asegura la rectitud de la meta: ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1144a5-8), op.cit., p. 285. en *Ética Eudemia* (1248a39-44), p. 541, cuando Aristóteles se preguntó sobre el movimiento del alma y el principio de este movimiento: “La respuesta es evidente, como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios? No la virtud ya que ésta es un instrumento del entendimiento”.

una felicidad permanente en el Hombre⁵⁴⁴. Éste sentía entonces suficiencia y plenitud que se acompañaba de la aprehensión de la multiplicidad ordenada⁵⁴⁵.

No obstante, Tugendhat señala que, por un lado, el criterio de lo moralmente correcto que dio Aristóteles, es decir el “sopesamiento”, era tan indeterminado que sólo podía fundamentarse en lo empírico mediante lo dado de antemano en la costumbre del momento. Por otro lado, habría que distinguir donde terminaba de hecho la posición de Aristóteles y en qué consistía su intención. En efecto, nunca señaló como normativo lo dado de antemano⁵⁴⁶. Aquello hubiera sido contradictorio con sus planteamientos y con el papel de la filosofía como disciplina racional y crítica. En realidad, Aristóteles formuló, como se ha visto, una pretensión de fundamentación, pero una pretensión que finalmente no pudo concebir⁵⁴⁷.

Con la dificultad de encontrar un fundamento y una dependencia de la prudencia en relación con la sabiduría, algunos textos de Aristóteles parecen acentuar el antropocentrismo de su modelo de virtud e incluso una posible desvinculación entre la prudencia y la sabiduría. Al analizar los fines de la voluntad humana, Aristóteles consideró que podían tender tanto hacia el bien verdadero como hacia el bien aparente. El Hombre justo o virtuoso (el *phronimos*) era aquél que se mostraba capaz de aproximar ambas escalas, haciéndolas coincidir en función de cada circunstancia distinta. Era el individuo capaz de juzgar perfectamente las cosas, percibiendo la verdad en ellas, “siendo como el canon y la medida de ellas”⁵⁴⁸. Aristóteles parecía aquí conciliar en la

⁵⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1178b25-28), p.519. Acerca de la interpretación de este pasaje, Vid., BODÉÛS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Editions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2004, p. 189.

⁵⁴⁵ GOMEZ-PIN, V., *El orden aristotélico*, op.cit., p. 237.

⁵⁴⁶ De hecho Aristóteles consideró que la prudencia era lo normativo pues su fin era lo que se debía hacer o no, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1143a13), op.cit., p. 281.

⁵⁴⁷ TUGENDHAT, E., *Problemas de la ética*, op.cit., p. 48.

⁵⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1113a33), op.cit., p. 189. Pericles era el ejemplo del prudente para Aristóteles que, como político, tenía “esta cualidad propia de los administradores y de los políticos”, (1140b10), op.cit., pp. 273-274. Así, en un pasaje del discurso fúnebre, el “*stategos autokrator*” exalta la grandeza de Atenas: “«Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir (...). Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es en su conjunto, un ejemplo para Grecia y cada uno de nuestros ciudadanos puede (...) dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias (...). Porque, entre las ciudades actuales, la nuestra es la única que, puesta a prueba, se muestra superior a su fama, y la única que nos suscita indignación en el enemigo que la ataca (...); nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes»”. TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* (II.37-41), op.cit., pp. 451-456. Este

fundamentación de la prudencia, tanto el antropocentrismo de Protágoras como el teleologismo de Platón. El ser humano se volvía la medida de las cosas - no desde sus sentidos que implicaba un relativismo – sino gracias a su facultad racional (dirigida hacia la verdad) que, por otra parte, no derivaba de un mundo de Ideas sino de su individualidad como animal racional. Es más: Aristóteles otorgó a la prudencia un fundamento humano: sin el prudente, la prudencia no existía. Pareció en este punto prescindir incluso de la sabiduría como fundamentación. Particularizó, individualizó, relativizó la Inteligencia, sustituyendo la trascendencia por la inmanencia crítica de la inteligencia humana. Pero Aristóteles no renunció al intelectualismo: contra el empirismo de la tradición popular y contra la filosofía platónica de las esencias, inauguró lo que se podría llamar con Aubenque un “intelectualismo existencial”⁵⁴⁹.

Por otra parte, Aristóteles consideró no sólo el fundamento ético de la prudencia (la sabiduría) sino también su fundamento práctico, que acentuó todavía más el antropocentrismo de la prudencia y su desvinculación de la sabiduría. Este fundamento práctico era la destreza. Definió a esta última como una facultad natural e innata del ser humano que le permitía realizar los actos que conducían “al blanco propuesto y alcanzarlo”⁵⁵⁰. Pero la destreza era en sí éticamente neutra ya que podía realizar tanto actos malos como buenos. Al mismo tiempo, la prudencia necesitaba de la destreza para poder existir sin por lo tanto confundirse con ella. La destreza, como “ojo del alma”, era el principio de todos los razonamientos prácticos de la prudencia⁵⁵¹. Aristóteles, desconectó la prudencia de un referente ético superior y la conectó luego con una base práctica, natural e individualmente humana, revelando un fundamento antropocéntrico y mediano a la prudencia. La conexión entre la prudencia y la destreza, mostró a mi juicio, la

esta “audacia” de Pericles que admiraba Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, op.cit., p. 55. Por el contrario, como se ha visto, el desprecio de Platón hacia Pericles aparece en el *Gorgias* (503b.ss), op.cit., p. 111. y en el *Menéxeno*, (234c), op.cit., p. 163.

⁵⁴⁹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 51.

⁵⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1144a35), op.cit., p. 286

⁵⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1144a41), op.cit., p. 286. AUBENQUE, P, señala que la expresión “ojo del alma” tendría un origen homérico, y parece referirse en Aristóteles a la capacidad de juicio y no a la contemplación, en *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 61. Vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1114b7), op.cit., pp. 191-192: “pero la aspiración al fin no es la propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar correctamente y el elegir el bien verdadero”. En (1143b14), op.cit., p. 283: los ancianos y los prudentes “ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia”.

inquietud de Aristóteles por demostrar - entre otro - la plausibilidad y la alcanzabilidad de la prudencia. Ahora bien, al ser posible la prudencia, con las consecuencias que generaban (conciencia del valor de su persona y de su existencia), Aristóteles indicó que la vida, en esas condiciones, merecía la pena ser vivida. En efecto, en la medida que esta virtud tenía sus raíces en un rasgo innato de la naturaleza humana, todos los Hombres podían ser “prudentes”, predispuestos naturalmente para esta virtud.

Es cierto que Aristóteles insistió en la dificultad de ser virtuoso, y ello por dos razones: la primera derivaba del comportamiento mismo de los Hombres y la segunda, de la naturaleza de la justicia. En cuanto al primer aspecto, la dificultad de ser virtuoso viene de que implica un cambio radical en las actitudes de las personas, como cuando se enderezaba un “fuste torcido”. En cuanto al segundo aspecto, la dificultad de ser virtuoso viene de que es más fácil cometer el mal (por ser indeterminado) que cometer el bien (por ser determinado), del mismo modo que es “fácil errar el blanco y difícil acertar”⁵⁵². Pero Aristóteles no pareció considerar que la virtud fuese el privilegio de una elite sino que estaba accesible al más grande número de personas⁵⁵³. No existía así un determinismo que, en función de las diversas naturalezas humanas, hacían que unos se volvieran más virtuosos que otros⁵⁵⁴. En consecuencia, existía una cierta igualdad de los Hombres ante la virtud de tal suerte que todos, si lo deseaban y con los esfuerzos necesarios y alcanzables, podían ser dignos, es decir llevar una “vida buena”.

Además, Aristóteles encontró no sólo un fundamento natural-práctico a la prudencia, sino también a la propia sabiduría, que hasta ahora parecía estribar en la única contemplación. Consideró en efecto una relación entre ésta y una llamada “virtud natural”. El carácter de los individuos derivaba de esta virtud innata que les estimulaba hacia lo justo, lo moderado y lo valiente pero no les otorgaba la plenitud de esas cualidades. Para ello, la “virtud natural” necesitaba de la razón que les permitía alcanzar la virtud por excelencia, es decir la sabiduría. Del mismo

⁵⁵² Respectivamente, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1109b5), op.cit., p. 177 y (1106a20-1107a1), op.cit., pp. 167-169, donde Aristóteles cita un verso: “Los Hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas”.

⁵⁵³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1099b15), op.cit., p. 146.

⁵⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1106a5), op.cit., p. 166. Es cierto que previamente en (1103a18), op.cit., p. 158, Aristóteles precisa que es necesario una cierta predisposición a la virtud que se perfecciona gracias al hábito.

modo que la visión permitía a un cuerpo robusto no resbalarse, la razón dirigía la mirada de la “virtud natural” hacia la sabiduría⁵⁵⁵. A través de su concepto de “virtud natural”, Aristóteles dibujó un concepto híbrido de virtud, innata y natural que predisponía al ser humano en su acceso a la sabiduría, convirtiéndola en algo posible y alcanzable. Defendió así un doble fundamento natural-práctico y humano: uno para la prudencia y otro para la sabiduría.

Este juego de conexiones entre lo moral y lo natural convertía al ser humano en un ser híbrido, mediano, naturalmente predispuesto para comportarse de forma virtuosa. No había que quitarle o añadirle otros componentes, solamente necesitaba ser estimulado con la correcta educación. Además, esas dobles relaciones (prudencia/destreza y sabiduría/virtud natural), se inscribieron otra vez en la unidad del alma humana. Se operó una subdivisión en cada porción de la parte racional del alma: “la parte que opina” (la parte razonadora o deliberativa), estaba compuesta por la destreza y la prudencia y la “parte moral” (la parte científica), estaba constituida por la virtud natural y la virtud por excelencia (es decir la sabiduría). Esas dos partes no estaban aisladas ya que existía, diríamos, una “sinapsis” entre la sabiduría y la prudencia. A pesar de que la sabiduría seguía siendo la virtud superior, Aristóteles insistió en efecto en que “la virtud por excelencia no se da sin prudencia”⁵⁵⁶. Aristóteles reestableció una nueva conexión entre la sabiduría y la prudencia, pero parece ser que esta vez, invirtió el sentido de dependencia: la sabiduría era siempre la virtud superior pero no podía existir sin la prudencia, como el alma no podía existir sin el cuerpo. Otra vez, a mi parecer, Aristóteles insistió en un fundamento antropocéntrico en su modelo de virtud. Este fundamento antropocéntrico hacia de la virtud algo al alcance de todo individuo humano.

⁵⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1144b1-16), op.cit., pp. 286-287.

⁵⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1144b20-24), op.cit., p. 287. Ello dio la oportunidad a Aristóteles criticar a Sócrates que confundía la virtud con la prudencia porque, como señaló, “pensaba que la toda virtud era conocimiento”, (1144b39-41), op.cit., p. 287. En *Ética Eudemia* (1256b50-55): “Y son rectas las palabras de Sócrates de que *nada es más poderoso que la prudencia*, pero se equivocó cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud, y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento”. La nota del traductor es esclarecedora sobre este punto: “Quede pues claro que, para Aristóteles, la prudencia no es una ciencia en el sentido platónico del término, o sea un arte, sino una percepción intelectual que está estrechamente unida a las virtudes éticas”, pp. 536-537.

En resumen, la mente humana parecía así constituida según un esquema de tres relaciones: 1) destreza / prudencia 2) virtud natural / sabiduría 3) sabiduría / prudencia, que configuraban en la unidad del alma humana, la predisposición innata de cada uno para la conducta virtuosa. De hecho, Aristóteles consideró que nadie era sabio por naturaleza pero que uno tenía por naturaleza juicio, entendimiento e intuición⁵⁵⁷. Esta fórmula hace eco a la posible perspectiva democrática subyacente al “todos” de la frase de apertura de la *Metafísica*, ya comentada: “todos los Hombres por naturaleza desean saber”⁵⁵⁸. Aristóteles atacó pues las dos vertientes de la visión platónica: primero, los Hombres ya no eran imbuidos en su ignorancia natural y segundo, los filósofos no eran sabios por sus disposiciones naturalmente superiores.

Con su concepto de prudencia, Aristóteles mostró un interés por demostrar la posibilidad para los Hombres no de volverse filósofos sino virtuosos. La naturaleza humana podía ser menos perfecta que otras realidades (el Intelecto y los cuerpos celestiales por ejemplo) que gozaban de la máxima dignidad. Sin embargo, a Aristóteles, no le preocupó demostrar que los Hombres no pudieran ser los más perfectos. Prefirió considerar lo siguiente: a partir de la naturaleza intermedia de los seres humanos, ¿cómo pueden manifestar de forma útil y adecuada sus potencialidades para su propio bien? Con otras palabras, al mostrar que la virtud no consistía en la perfección sino en la función propia de cada cosa, Aristóteles tuvo necesariamente una visión antropocéntrica y optimista del ser humano. Éste se volvía virtuoso cuando ejercía lo que le identificaba como persona humana. Ahora bien, la teoría aristotélica de la personalidad humana presentaba unos límites puesto que la evaluaba sólo en función de la virtud y del vicio, prescindiendo de todos los sentimientos que permiten realmente comprender la conducta humana. Por otra parte, el elogio de ciertas virtudes como la valentía, mostró que Aristóteles reiteraba también las ideas morales de su época⁵⁵⁹.

Teniendo en cuenta esos límites, Aristóteles reveló una preocupación por hacer que los Hombres revelaran lo excelente de su naturaleza de acuerdo con la

⁵⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1143b11-13), op.cit., p. 283.

⁵⁵⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69.

⁵⁵⁹ HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., pp. 120-121.

variedad de situaciones en las cuales se encontraban⁵⁶⁰. No se trataba sólo de una virtud a medida del Hombre sino de una virtud a medida de los Hombres, que tenía en cuenta las varias circunstancias individuales. Incluso era el Hombre la propia medida de esta virtud, amplificando todavía más el antropocentrismo subyacente a la moral aristotélica.

También, Aristóteles mantuvo una incipiente igualdad entre los individuos puesto que no discriminaba una actividad en favor de otra y que todos los individuos podían acceder a la virtud como prudencia. También supo defender una cierta autonomía inherente al individuo puesto que dicha virtud debía aplicarse en los casos individuales y no eran los casos individuales que debían hundirse en un modelo externo y superior de virtud. Esta posible autonomía se plasmaba también en el hecho de que las virtudes no derivaban del mero conocimiento del Bien sino de su ejercicio que en sí y junto con otros factores, encaminaban al Hombre hacia el progreso. El Hombre era un ser perfectible que podía usar sus recursos morales como los bienes materiales para alcanzar la felicidad. Esta vinculación entre la virtud humana como prudencia y la función propia del Hombre, se hizo gracias a la conexión de cuatro elementos que servirán de apoyo al concepto de dignidad humana: felicidad, razón, autonomía y conciencia. En relación con el primer concepto, se trató del fin exclusivo de la naturaleza humana. Este fin era efectivamente perseguido por los Hombres en la realidad social pero de forma incompleta. Sólo la actividad contemplativa podía proporcionarle una felicidad pura ya que la “actividad de la mente” (la razón) se bastaba a sí misma y no dependía de nada ni de nadie. Aristóteles vinculó así la felicidad con la razón y la autonomía. Sin embargo, la virtud de los Hombres no consistía en la contemplación sino en determinar lo que era bueno para ellos mismos en función de las circunstancias “cotidianas”. De este modo, debían ser capaces conocer primero su naturaleza y segundo lo que les convenía, de donde un estímulo de la conciencia moral en el pensamiento aristotélico. El ser humano, teniendo conciencia de su persona, podía ejercer su razón (más precisamente una porción de la parte racional de su alma) con el fin de determinar las pautas de una vida buena (entendida como autonomía) para lograr la felicidad.

⁵⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1106b5), op.cit., p. 104.

La prudencia aristotélica tenía así a mi juicio tres rasgos que abundaban no sólo hacia un antropocentrismo sino que subrayaban también una autonomía inherente a todos los seres humanos. Primero, la prudencia era una virtud *de* los seres humanos, en la medida que éstos – en su cuerpo y alma - estaban naturalmente predispuestos para alcanzarla. Segundo, fue una virtud *para* los seres humanos ya que atañía a las cosas y los bienes humanos e in particular la felicidad mundanal. Tercero, se trataba de una virtud *por* los seres humanos, porque se alcanzaba mediante las estrictas capacidades humanas teniendo en cuenta sus potencialidades como sus finitudes. Así, Aristóteles empezó a liberar la autonomía del ser humano de un yugo moral superior confiando en sus características propias para llevar cabo una vida buena.

Tal vez, siguiendo a Jaeger, la doctrina aristotélica de la prudencia no era más que un momento en la historia global: la de la evolución del ideal filosófico de la vida contemplativa que caracterizaba un tipo de alternancia entre el elogio de la vida activa y el elogio de la vida de ocio. Si, a partir de los presocráticos a los sofistas, la curva iba de la contemplación hacia la acción, Sócrates y en particular Platón, la desviaron hacia la vida contemplativa. Incluso, Platón parecía poner fin a la competencia entre ambos ideales convirtiendo la contemplación en norma. Pero esta síntesis fue disociada por Aristóteles. Mantuvo la superioridad de derecho de la vida contemplativa, pero de tal forma que pareciese ubicada más allá de la condición humana⁵⁶¹. Este distanciamiento implicó un “desgarramiento ontológico” del Hombre puesto que participaba del *logos* sin captarlo en pleno. Así, la filosofía aristotélica como la filosofía platónica eran “filosofías trágicas” del desgarramiento humano que se planteaban el problema de dar razón de las relaciones entre el Ser que era Uno y los entes que eran múltiples⁵⁶². En este punto, cuando consideró que el saber humano podía ser moral no por su amplitud sino por sus límites, reactivaba, tal vez y sin quererlo, “el viejo fondo de sabiduría gnómica y trágica” de la antigua sabiduría griega de los límites⁵⁶³. Pero este

⁵⁶¹ JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 472.

⁵⁶² BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, op.cit., p. 51. El autor considera que la epopeya del Hombre occidental consiste en abolir esta separación a través de un doble esfuerzo: el dominio del tiempo y el dominio del espacio, op.cit., pp. 163- 164.

⁵⁶³ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 152. Lo gnómico se refería a los poetas que escribían sentencias y reglas de moral en pocos versos.

distanciamiento entre el Ser y los Hombres, entre la virtud perfecta y la condición humana, no implicó un desprecio de los segundos sino todo lo contrario: gracias a su propia virtud, los Hombres se volvían dignos y libres. No sólo porque podían ser virtuosos sino también porque su virtud pareció “autonomizarse” de cualquier referente externo. Incluso, aunque la sabiduría se quedaba como referente máximo, Aristóteles pareció, a veces, desvincular la virtud humana de este referente. El Hombre se volvía la medida misma de su virtud. P. Aubenque supo resumir esta nueva visión del Hombre, cuya dignidad, como sostengo, ya no derivaba de su ilusoria superioridad:

“Aristóteles exalta al Hombre sin divinizarlo; hace de él el centro de su ética, pero sabe que la ética no es lo más alto, que Dios está más allá de las categorías éticas o, más bien, que la ética se constituye en la distancia que separa al Hombre de Dios. Abandonado a sus solas fuerzas por un Dios demasiado lejano, que es lo bastante visible para ser deseado, pero se mantiene a suficiente distancia como para ser poseído, el Hombre está expuesto, en la región del mundo que habita, a un azar que no puede dominar por completo. O, más bien, la vida del Hombre se mueve entre dos azares: el azar fundamental del nacimiento, que hace que el bien natural no esté equitativamente repartido; el azar residual de la acción que hace que sus resultados no sean nunca previsibles del todo (...). A medio camino entre un saber absoluto que haría inútil la acción, y una percepción caótica, que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa – a la vez que la reserva, verecundia, del saber – la posibilidad y el riesgo de la acción humana”⁵⁶⁴. En efecto, gracias a la prudencia, el Hombre se volvía capaz de dominar este azar, es decir, la fortuna que hemos evocado antes. Al poder controlar su existencia y afirmar su autonomía, podía ser responsable de su existencia y disfrutar de sus placeres como de la felicidad en general. La vida se volvía digna de ser vivida, porque cada Hombre podía dejar su huella en ella. Ahora bien, para que el Hombre pudiera afirmar su autonomía, alcanzar una felicidad, Aristóteles fundamentaba su antropología en la idea de que los Hombres, tendían hacia un fin. A continuación, desarrollaré este punto, que implica que el ser humano, dotado de voluntad, sea capaz de construirse a sí mismo, proyectándose en la existencia, confiriéndola un significado moral

⁵⁶⁴AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., pp. 176-177.

3. Un precedente aristotélico a la definición del Hombre como “ser en proyecto”

El concepto de Hombre adquirió en el pensamiento aristotélico una centralidad pronunciada. Aristóteles no hizo que un modelo exterior de virtud aplastase las conductas de los individuos sino que prefirió perfilar algunas virtudes mundanales y defender su accesibilidad “por y para todos los Hombres. Ello tuvo como consecuencia definir la virtud como un acto que procedía de los mismos individuos⁵⁶⁵. Los Hombres podían así cometer actos virtuosos o cometer actos viciados, todo dependía de ellos. El Hombre se volvía responsable de todo lo que dependía de él, de su voluntad, y debía por lo tanto ser castigado por los actos que derivaban de una ignorancia que resultaba de su propia negligencia⁵⁶⁶. Aristóteles esbozó así una incipiente teoría de la responsabilidad⁵⁶⁷ y, por no vincular la virtud con el conocimiento verdadero - discrepó de la doctrina platónica que defendía que nadie podía actuar mal voluntariamente⁵⁶⁸.

Así, la facultad de elevarse hacia lo divino o rebajarse hacia lo inferior coincidía indirectamente con la visión del Hombre como ser intermedio entre lo divino y lo animal⁵⁶⁹. Pero dicha situación del Hombre no significaba indeterminación de su naturaleza. Aquello hubiera sido contradictorio a la hora de sostener que Aristóteles definió al ser humano como individuo. Significaba que el Hombre tenía en sí la voluntad y la capacidad de determinar su conducta y no eran factores externos y superiores los que la determinaban en su lugar. El azar o la fortuna no podían entrar en su criterio de elección. Pero, como subraya Aubenque, lo que interesaba a Aristóteles en la facultad deliberativa del ser humano era su ontología (es decir los objetos de esta facultad) y no el análisis de sus estados de ánimo que será la preocupación de los modernos⁵⁷⁰.

⁵⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1113b5), op.cit., p. 189.

⁵⁶⁶ Vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (III.5), op.cit., pp. 189-193. “lo voluntario podrá parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción”, (1111a32-34), op.cit., p. 182.

⁵⁶⁷ HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., pp. 126-128. Vid también, IRWIN, T. H., “Reason and Responsibility in Aristotle”, OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., pp. 117-155.

⁵⁶⁸ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 208.

⁵⁶⁹ En un mismo sentido, ARISTÓTELES, *Política* (1253a15), op.cit., p. 10.

⁵⁷⁰ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 107.

Pero intentaré desvincular esta facultad del modelo ético de Aristóteles, para mostrar que contribuyó a definir al individuo desde su propia autonomía, como un ser capaz de elegir su conducta y proyectarse en su existencia. De hecho, el propio Aristóteles procedió, como se ha visto en la parte anterior, a una división de su ética, cuyas partes tendieron a separarse unas de otras, en el curso del desarrollo intelectual de su filosofía⁵⁷¹. Se trató por una parte, de la doctrina metafísica de la contemplación de Dios como norma y por otra, de la moralidad basada en la buena voluntad. Esta segunda rama creció a medida que Aristóteles insistió en el antropocentrismo de su ética. Así, con sus palabras, el Hombre se volvía “el principio de las acciones” que, dotado de voluntad se proponía alcanzar ciertos fines y elegir los medios para alcanzarlos⁵⁷². Aquí se encuentra a mi parecer, un paso importante que dio la doctrina aristotélica de la prudencia. En efecto lo reencontramos en algunos desarrollos modernos sobre la fundamentación de la dignidad humana, que se refieren “al “proyecto en que consiste el ser humano”⁵⁷³, que identificaban al Hombre con “un ser proyectivo”⁵⁷⁴, o con un individuo que “se despliegue a sí mismo”⁵⁷⁵. Esas visiones eliminan el componente moral de la proyección individual en Aristóteles, pero parecen recuperar una intuición según la cual el Hombre es capaz de conectar unos medios para lograr unos fines específicos. De hecho el mismo Aristóteles definió al Hombre como el “causante de su modo de ser”⁵⁷⁶. Con otras palabras: definió la individualidad del ser humano desde su voluntad.

Al referirse al suicidio, Aristóteles se preguntó otra vez sobre las razones que convertían la vida en digna de ser vivida. Consideró que estribaban en la facultad del ser humano para llevar a cabo acciones voluntarias contra la fortuna,

⁵⁷¹ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 451.

⁵⁷² Sobre el Hombre como “principio de las acciones”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1112b31 ss), op.cit., p. 137; Aristóteles insistió en este sentido que el Hombre podía actuar sobre las cosas que dependía de él, otorgando una relatividad en cuanto a las cosas, (1112a30), op.cit., p. 186.

⁵⁷³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 50.

⁵⁷⁴ MARÍAS, J., *Persona*, op.cit., p. 16.

⁵⁷⁵ HUMBOLDT, W. (von), *Théorie du déploiement de soi*, en *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi*, op.cit., pp. 29-30.

⁵⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1113b15), op.cit., p. 189. Son “las conductas particulares las que hacen a los Hombres de tal o cual índole” ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1113b10), op.cit., p. 189. Por supuesto tenemos que tener otra vez en cuenta aquí la diferencia entre el “ser en acto” y el “ser en potencia” que Aristóteles desarrolló en el libro X de su *Metafísica*.

acciones que procedían de su racionalidad y de su afán de conocimiento, que, como se ha visto anteriormente al referirse a la apertura de la *Metafísica*, procedía de un deseo natural. Si el ser humano se limitaba a disfrutar de sus sentidos básicos, su vida era como “sueño ininterrumpido” semejante a la existencia de los animales y de las plantas⁵⁷⁷. A diferencia de los animales, el Hombre encarnaba no sólo los principios de la vida humana, sino que poseía la capacidad para comprender los principios mismos que gobernaban la vida⁵⁷⁸. La vida merecía ser la pena ser vivida porque representaba el ámbito espacio-temporal donde el Hombre, podía plasmar su voluntad y su afán de conocimiento. La vida buena y digna del ser humano implicaba en sí una actividad que procedía del ser humano en su intento de plasmar su ser en la vida, convirtiéndola en “existencia”.

El ser humano era pues un ser en construcción para cuyos planes y realización eran idealizados y realizados por él mismo. En la interpretación de Heidegger, el individuo humano definido por Aristóteles, se volvía también un “ser-construido” incluso un “ser-producido”, cuyo sentido, teniendo su origen en el “mundo circundante”, estaba reducido al significado “medio e indeterminado de realidad, de efectividad, de existencia real y efectiva”⁵⁷⁹. Pero, no se trataba por tanto de un precedente directo al libre albedrío, puesto que Aristóteles definía esta facultad dentro de su esquema de virtudes, lo que tuvo, a mi entender dos consecuencias: por una parte, la elección era la fuente del movimiento pero no la finalidad de la acción. Por otra parte, el Hombre que había elegido un cierto tipo de conducta (justa o injusta), ya no podía luego adoptar la conducta contraria, como si hubiera llegado en un punto de no retorno⁵⁸⁰. Se trata aquí de un punto esencial de diferencia entre el mundo moderno y el mundo en que vivió Aristóteles. Este punto radica en el énfasis que hoy se pone en la intención de la conducta (que deriva de la perspectiva cristiana y como veremos de la aportación kantiana) mientras que Aristóteles con los clásicos en general, se interesaron en el acto. De ahí que estuvieran obsesionados por la suerte y el hado: si uno carecía de la oportunidad de vivir bien, nada podía resarcirle de ello. El cristianismo trató de

⁵⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1215b15-1216a25), op.cit., pp. 419-421. Aristóteles se refiere a Anaxágoras quien ante semejante pregunta hubiera contestado “*Para conocer, (...) el cielo y el orden de todo el universo*. Él, pues, pensaba que, a causa de alguna clase de conocimiento, era preciosa la elección de la vida”, (1216a16-19), op.cit., p. 421.

⁵⁷⁸ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 141.

⁵⁷⁹ HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op.cit., pp. 84-85.

⁵⁸⁰ Vid respectivamente, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1139a41-42), op.cit., p. 269 y (1114a20), op.cit., p.190.

compensar la suerte, prometiendo una vida futura mejor, mientras que para los antiguos, y aquellos que creían en una vida futura, la muerte no prometía necesariamente una compensación y una mejora de la vida mundanal. Por esta razón, la *aretē* implicaba la acción, que a su vez pretendía afirmar el individuo sobre la fortuna: ser virtuoso era ser excelente haciendo algo⁵⁸¹. Más precisamente, Aristóteles consideró no sólo que uno tenía el poder de hacer lo bueno como lo malo sino que esta conducta definía al individuo en “ser virtuoso” o en “ser vicioso”⁵⁸². En resumen, el “hacer” determinaba el “ser” de suerte que estribaba una visión determinista del ser humano, que aparecía no tanto en los motivos o en el origen de la acción, como en las consecuencias de su conducta. En consecuencia, y a pesar de sus esfuerzos, Aristóteles no pudo superar el intelectualismo de Sócrates: lo mejor derivaba del Intelecto y determinaba la conducta⁵⁸³. Así Aristóteles no encarnó una filosofía de la libertad (moderna) que descubría en la voluntad - capaz de determinarse por sí misma - el único fundamento verdadero de la acción.

Sin embargo, al considerar que el Hombre era el principio, el motor, el generador, el dueño de sus acciones, y que al final, esas mismas acciones determinaban su naturaleza, esbozó los primeros pasos de la autonomía individual

⁵⁸¹ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 178. Remito también a ESQUILO y su *Prometeo encadenado*. Además de las facultades que permitieron a los Hombres salir de su estado pre-humano, Prometeo les otorga una cualidad que identifica quizás más que todas las otras a los humanos (v.248-251): “Prometeo: Evité que los mortales *no* previeran su destino. Corifeo: ¿Qué medicina hallaste para esa enfermedad? Prometeo: Fundé en ellos ciegas esperanzas. Corifeo: Gran ayuda con ello regalaste a los mortales” (op.cit., p. 312). El primer verso está escrito generalmente de la esta forma “Evité que los mortales previeran su destino”. Siguiendo a Castoriadis, tal traducción revela una contradicción: primero ¿cómo los hombres viviendo en el estado pre-humano (v. 447 ss.) hubieran sido capaces tener conciencia de su destino si no tenían conciencia del tiempo? Segundo, no tendría sentido ocultar la mortalidad de los hombres en la medida que para los griegos (desde Homero hasta el final de la tragedia griega) la muerte era una característica fundamental de la existencia humana o *ousia* (CASTORIADIS, C., *Figures du pensable*, op.cit., pp.22-23). Como cada enfermedad, la mortalidad tenía su medicina: las “*ciegas esperanzas*”. Como Zeus quería matar a los hombres [*Prometeo encadenado* (231-235), op.cit., p. 312.], Prometeo les salvó, confiriéndoles la capacidad del *pratein-poiein*, es decir el “actuar-crear”, que pertenecía exclusivamente a los dioses. La conciencia de su muerte hubiera podido aplastar a los Hombres; las *ciegas esperanzas* entrañaban entonces todas las actividades que los Hombres podían desarrollar en sus vidas. Se mezclaban así la conciencia de la muerte con la facultad del “*pratein-poiein*”, un “hacer-crear”, la primera facilitando la segunda.

⁵⁸² “Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radica el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1113b14-17), op.cit., p. 189.

⁵⁸³ GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*, op.cit., pp. 42-43.

y ello en un doble nivel⁵⁸⁴. Se trató primero de una “autonomía psicológica” puesto que el individuo humano era el único capaz de escoger la conducta a seguir, de acuerdo con la situación en la cual se encontraba. Segundo, se trató de una “autonomía moral” puesto que no eran ni la naturaleza propia del individuo, ni otros factores externos que determinaban su persona sino las propias acciones que había decidido él mismo llevar a cabo. Por supuesto esta autonomía estaba inscrita en los límites del modelo de virtud aristotélica y en su definición psicológica del ser humano, pero al mismo tiempo, el Hombre aparecía como un ser capaz de decidir sobre su destino, volviéndose un “ser en proyecto”, es decir un ser constructor de su existencia⁵⁸⁵. En un sentido muy parecido, Jaeger, insiste en la autonomía moral que Aristóteles otorgó al individuo en el marco de su ética: “La discusión inicial de la naturaleza fundamental de la virtud está orientada con vistas a la cuestión de la intención moral y de su cultivo. Eso era un decisivo paso adelante; la esencia del valor moral se saca ahora del yo subjetivo y se acota la esfera de la voluntad como el dominio peculiar de ese valor (...). El acento ya no cae principalmente sobre la aprehensión de [una] norma eterna, sino sobre la cuestión de cómo puedan los individuos humanos realizar esta norma en su voluntad y actividad” Y concluye Jaeger: “La personalidad moral es «una ley para sí misma». De esta manera entra la idea de la autonomía moral de la persona, que había sido extraña a Platón, por primera vez en la conciencia griega”⁵⁸⁶.

El ser humano adquiriría así, una dignidad en Aristóteles porque se volvía capaz de expresar desde su voluntad, la ley moral, lo divino que caracterizaba la dignidad de la naturaleza humana. Es decir, “actualizaba” cada vez su humanidad⁵⁸⁷. Esta visión aristotélica del Hombre, se fundamentaba esencialmente en una cierta aproximación de la idea de autonomía del individuo que le orientaba hacia la virtud. El Hombre apareció como un ser dotado de voluntad que podía por lo tanto orientar su conducta y decidir sobre su vida. Lo que le interesó a Aristóteles fue la posibilidad de unir la obediencia a la norma

⁵⁸⁴ En un mismo sentido, DUMONT, J-P., habló de uno de los más admirables tratados de antropología de la filosofía antigua en *La Philosophie Antique*, op.cit., pp. 85-86.

⁵⁸⁵ Al referirse a las virtudes intelectuales, Aristóteles desarrolló este punto al mostrar como la acción precedía la elección de acuerdo con la razón y la tendencia y que dicho proceso era un “principio humano”, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1139a1-1139b15), op.cit., pp. 268-270.

⁵⁸⁶ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit. p. 451.

⁵⁸⁷ PATOČKA, J., *Le monde naturel et le monde de l'existence humaine*, trad. Abrams, E., Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1988, p. 248.

con la mayor variedad individual. Al mismo tiempo, esta capacidad para construir su existencia no era algo formal: permitía primero al individuo encontrar un sentido (moral) a su vida y segundo, le permitía construir su propia persona.

Apuntaré otra vez que el Hombre es un “ser en proyecto” porque se manifiesta a través de su “ser con proyectos”, proyectos que pueden llevarse a cabo no sólo gracias a la autonomía sino también gracias a la voluntad. La idea según la cual el Hombre se construye implica varias cosas que abundan hacia la dignidad humana: primero, implica que el ser humano, para lograr la construcción de su persona, puede liberarse de posibles determinismos, reconociéndole una autonomía inherente, que tendrá una expresión en el existencialismo de J.P. Sartre por ejemplo⁵⁸⁸. Pero, segundo, para lograr dicha construcción, el individuo necesita varios recursos materiales y morales. La virtud consistió en el mundo clásico en el recurso espiritual que necesitaba el ser humano para proyectarse y ordenar el sentido de esta proyección.

Además, la capacidad de proyección del ser humano y su autonomía necesitaban plasmarse de forma concreta. Aristóteles no sólo describió la capacidad virtuosa del Hombre sino también su plasmación en el espacio político. En la siguiente parte, contextualizaré algunos de los elementos que han configurado una dignidad del Hombre en el marco de la polis, matizando la autonomía que Aristóteles parecía otorgar al Hombre, como definidor de su

⁵⁸⁸ “¿Qué significa aquí que la existencia precede la esencia? – se preguntó Sartre - Significa que el Hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El Hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla (...). Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el Hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el Hombre empieza por existir, es decir, por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir (...). Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el Hombre es responsables de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo Hombre en posesión de lo que es, y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el Hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el Hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los Hombres (...). Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos”. SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. Praci de Fernández, V., Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 31-34. En una edición francesa, SARTRE, J-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, París, 1968, pp. 21-24.

existencia. En efecto, aunque el espacio político ofreció una nueva profundidad a los precedentes aristotélicos de la dignidad humana, propulsando en una nueva dinámica la autonomía y la felicidad del ser humano, también reveló la supremacía de la Ciudad sobre el individuo.

C. La dignidad del individuo en la Ciudad

Hemos visto en la parte anterior que el Hombre adquiriría una autonomía en la medida que, recurriendo a su facultad racional, era capaz de proyectarse en la vida y volverse virtuoso. En esta parte, se verá cómo el Hombre lograba dicha autonomía en la vida comunitaria. Para mi demostración, he escogido dos ejemplos en los planteamientos de Aristóteles: uno referido a un caso particular, el Hombre magnánimo y otro, relativo a un caso general, la búsqueda de la felicidad.

1. La dignidad del Hombre “magnánimo”

La magnanimidad fue definida por Aristóteles como la dignidad de una persona que derivaba del justo sentimiento de lo que merecía. Es cierto que dos elementos del Hombre magnánimo eran contrarios al concepto moderno de dignidad humana: primero tal Hombre era un Hombre superior, puesto que se identificaba con la grandeza de sus actos y su virtud perfecta. Además, Aristóteles repitió de forma reiterada que ante tal Hombre de virtud perfecta, se debía dedicar una completa obediencia porque era casi un dios⁵⁸⁹. Segundo, el bien exterior que buscaba como recompensa a sus méritos eran los honores. El Hombre magnánimo parecía tener una dignidad superior a la de los demás, diferencia que precisamente pretende neutralizar el concepto moderno de dignidad humana⁵⁹⁰.

⁵⁸⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1284a3-11), op.cit., pp. 191-192; (1288a28-32), op.cit., pp.212-213.

⁵⁹⁰ Por su virtud superior, la democracia, que según Aristóteles, considera la igualdad como un bien supremo, le hubiera eliminado mediante el ostracismo. Vid., ARISTÓTELES, *Política* (1284a18-22), op.cit., p. 192. El ostracismo era una práctica propia de las sociedades tribales neolíticas, como señala HABERMAS, J., “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”, en *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, trad. Jiménez Redondo, M., Paidós, “Pensamiento Contemporáneo”, nº 17, Barcelona, 1998, p. 138.

Ahora bien, no pretendo ver aquí un precedente de la igual dignidad, sino mostrar que este ejemplo o este “ideal tipo” de persona se fundamentaba en su autonomía, entendida como independencia de factores externos a su persona. Esta ruptura con ciertos factores sociales y políticos puede coincidir con el concepto de dignidad humana. Este último término en efecto se fundamenta en la autonomía de la persona, como capacidad de proyectarse en la vida y decidir del sentido que uno quiere atribuirle. Se trata también de una autonomía, como independencia respecto a unos vínculos naturales, sociales y políticos. Es decir, en cuanto a este segundo significado de la autonomía: el ser humano no se valora por sus varias pertenencias contingentes sino por su única pertenencia a lo humano

Según Aristóteles el Hombre magnánimo aparecía como un modelo puesto que su conducta le volvía autónomo respecto a la esfera política. En este sentido, buscaba los honores como recompensa pero los aceptaba de forma moderada: primero porque consideraba que su propia virtud era superior a ellos y, segundo, por no depender de ellos. También este afán de autonomía aparecía en el hecho de que el magnánimo no quería recibir ayuda de nadie para no encontrarse en una postura de inferioridad. Incluso, su búsqueda de autonomía era tal que consideraba que la vida no debía conservarse a cualquier precio y que si una situación lo exigía, no dudaba en poner en peligro su propia vida. Dicho espíritu de autonomía se plasmaba por fin en las relaciones con los demás: primero, no tenía en cuenta la opinión pública y decía siempre lo que pensaba; segundo rechazaba seguir las reglas de otro, porque en el caso contrario, pensaba convertirse en esclavo. Por fin, en relación con la propiedad, no buscaba cosas ventajosas o útiles sino bellas e inútiles porque consideraba que sólo su persona le bastaba a sí mismo⁵⁹¹.

Como reconoció el propio Aristóteles, el personaje del Hombre magnánimo era un modelo difícil de lograr pero se podría verlo, a mi juicio, como una ficción constructiva⁵⁹². En efecto, dicho Hombre apareció como un punto

⁵⁹¹ Acerca del retrato del Hombre magnánimo, vid. *Ética Nicomáquea* (1123a35-1125a30), op.cit., pp. 218-224.

⁵⁹² Sobre la dificultad de ser perfectamente magnánimo, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1124a5), op.cit., p. 220.

medio entre dos extremos: el pusilánime y el vanidoso que, o por defecto o por exceso, no eran capaces de determinar lo que merecían, no sabían lo que eran capaces de hacer. Es decir, no sabían evaluar correctamente la dignidad de su persona respectiva. Ahora bien, a pesar de estar totalmente opuestos, el pusilánime y el vanidoso tenían, en mi opinión, un punto en común: valoraban su persona únicamente en función de los honores que consideraban que les eran (o no) debidos. Por el contrario, el magnánimo no valoraba su persona en función de los bienes exteriores. No perseguía ni rechazaba los honores sino que los aceptaba como una justa consecuencia de su virtud. Lo que le importaba era su única conducta (de acuerdo con la virtud) y la necesidad de mantener esta conducta pura de cualquier limitación externa, que fuese o no placentera. De una cierta manera, Aristóteles pudo reiterar aquí la figura de Sócrates que mantuvo hasta la muerte sus ideas. En efecto, el magnánimo tenía conciencia de su propio valor independientemente de los reconocimientos sociales que podía o no tener. Fue como si tuviese conciencia de que su virtud solamente podía desarrollarse en el ámbito de su autonomía, entendida como absoluta independencia. El Hombre magnánimo era un Hombre perfecto y esta misma idea de perfección choca con la dignidad humana que no acepta proyectos de vida superiores a otros. Sin embargo, coincide con el concepto moderno de dignidad humana que se fundamenta en la autonomía individual y en la necesidad de defenderla. En efecto, la dignidad de este personaje emblemático, derivaba sólo de su persona es decir de su única virtud y no de los bienes exteriores, ni del rango social ni tampoco del papel político⁵⁹³. Además, su virtud solamente podía ejercerse a través de su autonomía que él mismo debía defender en la esfera política⁵⁹⁴.

Con el ejemplo del Hombre magnánimo, he querido enseñar que Aristóteles tuvo conciencia que la autonomía del individuo era un rasgo esencial de su identidad que él mismo debía proteger de posibles ataques. Esos ataques no eran sólo la limitación coactiva de su libertad, sino también su propia dependencia psicológica hacia cosas materiales y morales. La autonomía, como independencia,

⁵⁹³ Aristóteles rechaza el honor como el fin de la política, porque fomenta indirectamente un lazo de dependencia, vid. *Ética Nicomáquea* (1095b25), op.cit., p.134.

⁵⁹⁴ Ya evocó en *Ética Nicomáquea* (1096b25), p. 137, que el bien es algo personal y que difícilmente puede ser arrebatado de una persona. Esta necesidad de protegerse y conservar su virtud, su bien, aparece en una nueva aproximación del egoísmo que, en el caso del virtuoso, le permite tener conciencia del bien que lleva y de conservarlo. Debía como se ha visto, “amarse a sí mismo”, *Ética Nicomáquea*, (1169a5-10), op.cit., pp. 368-369.

era un bien intrínseco que uno debía estimular y defender en la vida política. Después haber visto este modelo de Hombre, que indirectamente aparecerá de forma subyacente en otros desarrollos aristotélicos, conviene ver cómo los Hombres corrientes podían, según Aristóteles, manifestar su autonomía y su dignidad en la Ciudad, ámbito de la “vida buena”.

2. La dignidad del Hombre en el marco de la Ciudad

Se vio previamente que Aristóteles distinguió a los Hombres de los animales por el fin que perseguían, es decir, la felicidad. Dicho fin, fue considerado como un bien supremo porque derivaba de la expresión perfecta de la naturaleza humana. Ésta se caracterizaba tanto por su racionalidad como por su sociabilidad y era la perfecta realización y combinación de ambas que permitían al individuo ser feliz. En este sentido, Aristóteles insistió en que uno no podía lograr una felicidad aisladamente y ni siquiera vivir, sin establecer relaciones con los demás y en particular, lazos de amistad⁵⁹⁵. Esta necesidad natural de la amistad mostró indirectamente la vulnerabilidad y la fragilidad de los seres humanos⁵⁹⁶. Además, Aristóteles apuntó que los elementos elogiados del carácter de una persona no eran su sabiduría o su inteligencia sino su valor y su benevolencia hacia los demás⁵⁹⁷. Por lo tanto, la política se fundamentaba precisamente en la amistad humana de modo que la justicia hubiera perdido cualquier sentido si se había logrado una perfecta amistad entre Hombres⁵⁹⁸.

Así en la medida que la sociabilidad era un elemento inherente a la naturaleza humana, la persecución de la felicidad no podía hacerse de forma aislada sino sólo en la sociedad. La felicidad no era por lo tanto una búsqueda egoísta, sino que el Hombre, como ser político, lograba este estado únicamente en el seno de la *polis*. Ésta era el escenario donde se desarrollaba la actividad política que era la actividad identificadora del Hombre: representaba una actividad

⁵⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1155a5), op.cit., p. 322.

⁵⁹⁶ COOPER, J.M., “Aristotle on Friendship”, en OKSENBURG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., p. 331.

⁵⁹⁷ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, (1220a11-13) op.cit., p. 436.

⁵⁹⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1155a25), op.cit., p. 323. La justicia no se aplica tampoco a los dioses que son permanentemente justos, (1178b10-15), op.cit., pp. 399-400.

intermediaria entre la sabiduría teórica y la vida animal. En efecto, permitía al Hombre manifestar su más alta función intermediaria: la prudencia. Esta virtud se volvía según Aristóteles, “arquitectónica”, ya que gracias a las leyes y los decretos, los políticos, como “obreros manuales”, edificaban la ciudad⁵⁹⁹. Ambos conceptos, prudencia y política, se relacionaban entre sí y permitían al Hombre disfrutar de la felicidad: gracias a la actividad política, el Hombre podía expresar su cualidad más alta, la prudencia y gozar de una verdadera felicidad. Con las palabras, de R. Bodéüs, la política era la virtud vinculada con la condición humana (no animal) y podía así pretender a la felicidad perfecta, aunque de forma secundaria⁶⁰⁰.

Esta perspectiva se oponía al sofismo que, en su versión extrema, consideraba que la Naturaleza quería que los Hombres buscasen únicamente el placer y que dominaran el más fuerte, menospreciando así la razón y la sociabilidad de la naturaleza humana. Por el contrario, basándose también en la Naturaleza, Aristóteles rehabilitó esas dos facultades (razón y sociabilidad) considerando que ambas actuaban de acuerdo con un fin, que empujaba a los Hombres a buscar la felicidad y que obtenía su única y posible realización en el marco la *polis*⁶⁰¹. Por otra parte, puesto que la felicidad dependía de una virtud mediana que caracterizaba al ser humano (la prudencia), su plasmación política hacía que la vida feliz o la “vida buena” fuera una vida que consistía en el justo medio⁶⁰².

Ahora bien, ¿de qué forma práctica Aristóteles concebía la felicidad y de qué modo su concepción podía contribuir a la dignidad humana? Algunos, como L. Strauss consideraron que al tener en cuenta la felicidad como el objetivo de la política, Aristóteles coincidió con el liberalismo de la época moderna, al defender implícitamente que el individuo, en la realización de su fin, prevalecía sobre la

⁵⁹⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1277b25-27), p. 164 y *Ética Nicomáquea* (1141b32-40), op.cit., p. 277.

⁶⁰⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1178a5-10), op.cit., p. 515. BODÉÜS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, op.cit., p. 185.

⁶⁰¹ Sobre una crítica del sofismo, vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1180b35), op.cit., p. 407.

⁶⁰² ARISTÓTELES, *Política* (1295a37-1295b1), op.cit., pp. 247-248. Aristóteles consideró que la democracia podía ser en ciertos aspectos el régimen más compatible con el justo medio (porque “el menos peor”), *Política* (1289b3-4), op.cit., p. 118; Para conseguir este justo medio, se debía fomentar una clase media (1295b2-1297a14), op.cit., pp. 248-256.

ciudad⁶⁰³. Dicha interpretación me parece sin embargo doblemente errónea y es a partir de esta crítica de la interpretación straussiana de Aristóteles cuando empezaré a desarrollar mi argumentación. Primero, Aristóteles nunca pudo concebir, ni siquiera implícitamente, la supremacía del individuo sobre la Ciudad. Segundo, esta interpretación de L. Strauss no percibió una aportación más profunda y más sutil de Aristóteles en relación con la dignidad humana⁶⁰⁴.

En un primer momento se estudiará algunos elementos de la felicidad en el marco de la Ciudad que no permiten encontrar precedentes a la dignidad humana en el pensamiento de Aristóteles, a causa, en particular, de la ausencia de premisas a la autonomía individual en su acepción moderna. Sin embargo, y en un segundo momento, esta conexión entre la felicidad individual y la esfera política lleva en sí una aportación esencial al concepto moderno de dignidad humana. En efecto, el ser humano y su aspiración a la felicidad se volvían el centro de la preocupación de la política. No implicó que el individuo prevaleciera sobre la Ciudad, sino que ésta debía ser el marco necesario para una vida digna de ser vivida. Por fin, en un tercer momento, se dará la vuelta a ciertos argumentos de Aristóteles, para indicar un nuevo ámbito donde la autonomía y la dignidad humanas podían ser vulneradas y por lo tanto protegidas.

a) La preeminencia de la polis

Considerar que el individuo prevalecía sobre la ciudad en la persecución de la felicidad es una interpretación demasiado moderna de los planteamientos aristotélicos. L. Strauss consideró por cierto que Aristóteles se alejó del liberalismo al definir previamente la felicidad y a no admitir que uno podía definirla como quisiera⁶⁰⁵. Creó que no se trata sólo de alejamiento entre Aristóteles y el liberalismo sino una total oposición. En efecto, Aristóteles no separó al individuo de la Ciudad e insistió de forma reiterada en la confusión entre

⁶⁰³ STRAUSS, L., *La Cité et l'Homme*, op.cit., pp. 67-68.

⁶⁰⁴ Sobre la interpretación de Aristóteles por L. Strauss y M. Heidegger, se puede consultar, O'CONNOR, D.K., "Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger Politics" en TESSITORE, A., (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, University of Notre Dame, Indiana, 2002, pp. 162-207. Según O'Connor, Strauss quería preservar la filosofía de los intereses políticos, mientras que Heidegger quería una filosofía comprometida con la política, op.cit., p. 167.

⁶⁰⁵ STRAUSS, L., *La Cité et l'Homme*, op.cit., p. 68

la felicidad individual y la felicidad colectiva: uno no podía conseguir su felicidad fuera de la comunidad política⁶⁰⁶. Tampoco, se puede deducir, ateniendo a las palabras de Aristóteles, que la política era un instrumento para que los individuos consiguieran su propia felicidad. Era todo lo contrario: si había que elegir, era el bien de la Ciudad y su estabilidad lo que prevalecía sobre los individuos⁶⁰⁷. Así, cuando Aristóteles se refería a la felicidad del individuo, se refería a aquél únicamente como ciudadano: ser Hombre bueno era ser buen ciudadano⁶⁰⁸. Esta identificación del fin del Estado con el fin del individuo era por otra parte una aspiración propiamente platónica. Como insiste Jaeger, a diferencia de L. Strauss, Aristóteles “no subordina en manera alguna el Estado al bienestar del individuo, como haría un liberal, sino que deriva, como hace Platón, las categorías para juzgar del valor del Estado de las normas éticas que aplica al alma del individuo. Decir que la vida mejor del Estado y del individuo es una y la misma, no significa para él que las cosas vayan bien en el Estado si todos se alimentan bien y se sienten a gusto, sino que el valor espiritual y moral del Estado está basado en el de los ciudadanos. Su fuente última es el alma estimativa del individuo. A la inversa, el más alto concepto ético a que llega esta alma es el Estado, para el cual está predispuesto el Hombre por naturaleza”⁶⁰⁹.

Por esas razones, la dimensión liberal del pensamiento aristotélico defendida por L. Strauss me parece excesiva. El liberalismo implica, entre otro, la no confusión de lo público con las esferas privadas de los individuos. Se trata no sólo de una separación entre ambas esferas, sino también del respeto y de la no intromisión de la pública en la privada. Ahora bien, el modelo político de

⁶⁰⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1324a7), op.cit., p. 402; (1324a33-35), op.cit., p. 403; (1325b14-19), op.cit., pp. 408-409.; (1325b31-33), op.cit., p. 409; (1333a11-13), op.cit., pp. 437-438. En cierto modo, la asimilación entre ambas felicidades pudo derivarse de un alto grado de abstracción del concepto de felicidad y de la mejor vida del individuo.

⁶⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1094b5-10), op.cit., p. 131. Usó aquí el termino griego “theos” (θεός) para hablar de lo divino, del bien de la polis. Un término ya usado como se ha visto cuando Aristóteles habló de las facultades intelectuales del Hombre. También, *Política* (1324a19-24), op.cit., p. 403, donde Aristóteles considera que el bien del individuo es secundario y que lo importante para la doctrina política es el bien de la ciudad y la identificación de la mejor Constitución.

⁶⁰⁸ COLLINS, S. D. “Justice and the Dilemma of Moral virtue in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, en TESSITORE, A., (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, op.cit., p.106. Vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1130b25-29), op.cit., p. 242, cuando se pregunta sobre la identificación del Hombre bueno con el buen ciudadano.

⁶⁰⁹ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., pp. 316-317.

Aristóteles se caracterizaba por la intromisión de lo público en muchos espacios privados de los individuos. Aristóteles justificó esta intromisión porque el rasgo moral de la felicidad no podía ser entendida por el propio individuo. En efecto, consideró como punto de partida que los Hombres eran “malos jueces de sus propios asuntos”, no sabían lo que era bueno para sus personas, por lo tanto, debían confiar esta tarea al legislador no tanto porque era exterior sino porque, encarnando una actividad mediana (la política y las leyes como instrumentos) podía conseguir la justicia e implantar la virtud en los Hombres⁶¹⁰. El buen legislador sabía determinar los medios que eran buenos para que los ciudadanos fuesen Hombres de bien y para definir cual era “el fin de la vida mejor” teniendo en cuenta los tres rasgos que caracterizaban al individuo: la naturaleza, la costumbre y la razón⁶¹¹. El legislador era pues definido por Aristóteles como un “escultor” de los caracteres humanos porque podía “modelar fácilmente entre sus manos” a los Hombres para que fueran virtuosos. La música, por ejemplo, era capaz de influir en las almas de los individuos, volviéndose un elemento importante de su educación: gracias a unas “melodías éticas”, los Hombres podían convertirse en virtuosos⁶¹². Esta idea según la cual el legislador debía y podía

⁶¹⁰ Esta expresión reaparece de forma reiterada al hilo del Libro III la *Política*, op.cit. (1280a13-16), p. 174; (1280a20-25), p. 175; (1282a14-24), pp. 182-183 (1287b1-5), pp. 208-209. La observación de las leyes era la “justicia universal” para Aristóteles distinta de la “justicia particular” que consistía en la justicia distributiva y la justicia correctiva. En resumen, lo justo era “lo legal y lo equitativo”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1129b4), op.cit., p. 238. Vid., ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., pp. 215-221.

⁶¹¹ El Hombre debía obedecer antes de mandar ARISTÓTELES, *Política* (1333a11-16), op.cit., p. 438. Aristóteles fundamentó esta fórmula en su antropología considerando que la parte práctica del alma humana obedecía a su parte teórica. La obediencia de la prudencia a la sabiduría coincidía así con la nueva dicotomía psíquica entre la parte lógica y la parte “alógica” del alma que permitía a Aristóteles defender la obediencia de las emociones a la razón. FORTENBAUCH, W.W., *Aristotle on Emotion*, op.cit., p. 23.

⁶¹² Aristóteles distinguió tres modos musicales: el frigio, el lidio, y el dorio. Sólo el último era capaz de proporcionar “cantos éticos”, que podían influenciar positivamente en las almas humanas. Por ejemplo: “Para la educación (...), hay que utilizar las melodías éticas y los modos musicales de la misma naturaleza; tal es el modo dorio”, *Política* (1342a28-32), p. 475. Vid también antes *Política* (1339a27 ss.), op.cit., pp. 464 y ss.; En relación con los ritmos: (1340b10-14), op.cit., p. 469. El modo dorio, era el modo más grave del canto y al parecer, surgió en el pueblo llamado Dorida en el Sur Oeste de la antigua Asia Menor. La música modal se distingue de la música tonal. La primera estaba compuesta por siete modos: Jonio, Dorio, Frigio, Lidio, Mixolidio, Eolio y Locrio. Esos modos estaban basados en el llamado “Gran Sistema Perfecto” que era una escala constituida por dos octavas de “La a La”, (el modo dorio era Mi-Mi), de esta manera se evitaba tocar ciertas notas de acuerdo con cada modo. El principio fundamental de esos modos era el sentido descendente de sus escalas. La música gregoriana se basó en esos modos griegos, añadiéndolos, dos notas extremas. (El sol grave vino a llamarse por la letra griega “gama” y dio por extensión el nombre a toda la escala musical, “la gama”). El dorio, era así el segundo modo de la gama mayor. La música tonal (la música clásica) por su parte, es ascendente y conservó dos de esos modos: el modo Jonio (modo mayor) y el modo Eolio (modo menor). Los estilos de música rock y blues usan a menudo el modo mixolidio (Si-Si). Con la *Tocatta y Fuga* en

controlar las personalidades de los individuos, porque tenían una naturaleza maleable, se encontró también en Platón, con sus reyes “dibujantes”, que pintaban los rasgos de los Hombres definidos aquellos como “tabletas pintadas”⁶¹³. Ya en su antropología Aristóteles dejó suponer esta maleabilidad del ser humano, cuando consideró, como se ha visto, las relaciones entre el cuerpo y el alma. No existía distinción entre ambos, del mismo modo que la figura se imprimía en la cera. Es este proceso mismo de impresión que volvían a los Hombres maleables y controlables por parte el político⁶¹⁴.

Así, por considerar que la felicidad dependiera entre otros elementos y especialmente de la virtud de los ciudadanos, Aristóteles, al contra rí de lo que se hacía en su tiempo como él mismo reconocía, propuso un modelo único y público de formación de los ciudadanos, para que pudieran ser virtuosos y felices noblemente⁶¹⁵. Como defendió, el ciudadano “no se [pertenecía] a sí mismo” sino que pertenecía a la Ciudad que debía guiarlo en su persecución de la felicidad como virtud en cada momento de su existencia, es decir, tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz y de ocio⁶¹⁶. Según Aristóteles, durante las guerras, la cohesión de la ciudad se volvía consolidada ya que todos los individuos orientaban sus acciones hacia la defensa de la Ciudad. Ahora bien, la inestabilidad de la Ciudad derivaba del desinterés político por regular los comportamientos

Re Menor BWV 538 J. S. Bach recurrió al modo dorio. Se puede notar matices importantes si se la escucha en comparación con su versión (más conocida de 1709), en Re Menor, BWV 565. Por ejemplo, vid. la grabación sonora siguiente. Interprete, HURFORD, P., *J. S. Bach. Great Organ Works. Grosse Orgelwerke*, Label, Decca, 1995. Como anécdota, muchos musicólogos dudan sin embargo que Bach fuera realmente el autor de esta obra. La hubiera robado a otro compositor, Johannes Ringck y no hubiera sido escrita para el órgano sino para el violín. WILLIAMS., P., “BWV 565 A toccata in D minor for organ by J.S. Bach ?” en *Early Music*, 9 de julio de 1981, pp. 330-337.

⁶¹³ ARISTÓTELES, *Política* (1332a38-1332b11), op.cit., pp. 434-435. Platón, también dijo, como se ha visto que la educación no incumbía a los padres y que el individuo no se pertenecía a sí mismo: PLATÓN, *Leyes* (788c y 804), op.cit., pp. 9 y 40-41.

Aristóteles señaló que se debía actuar primero en el cuerpo e influir en las costumbres antes de actuar en el espíritu y la razón, *Política* (1338a4-8), op.cit., p. 459.

⁶¹⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (412b9-11), op.cit., p. 169.

⁶¹⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1337a25-30), op.cit., p. 456.

⁶¹⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1337a27-30), op.cit., p. 456. El buen legislador tenía en cuenta las partes del alma de cada ciudadano y orientaba su legislación hacia los mejores fines humanos, de modo que los Hombres fuesen virtuosos no sólo en la vida política y en tiempo de guerra sino también en tiempo de paz y durante su ocio. Así, la Ciudad podía permanecer estable, *Política* (1333a17-1334b28), op.cit., pp. 437-443. No existía una autonomía en la búsqueda de la felicidad individual porque los Hombres, gracias a la educación educada, “gozaban noblemente del ocio” en y particular gracias a la música, como se ha visto. *Política* (1337a28-33), op.cit., p. 456.

individuales en tiempo de ocio⁶¹⁷. Si los Hombres se volvían perfectamente independientes de la Ciudad en cuanto al disfrute de su existencia privada, podían presentar una amenaza contra la propia Ciudad. Así Aristóteles consideró que la educación debían formar a los ciudadanos de acuerdo con un programa homogéneo que orientaban sus conductas hacia el bien de la Ciudad, neutralizando así cualquier posibilidad de sedición. Se trató de intervenir en las conciencias individuales y las palabras de Aristóteles eran sin equívocos: “las mismas cosas son las mejores para el individuo y para la comunidad, y éstas son las que el legislador debe imbuir en las almas de los ciudadanos”⁶¹⁸. Dicha confusión entre el ciudadano y la Ciudad, permitió a Aristóteles justificar la interdicción del suicidio no sólo por que la vida era buena en sí como hemos visto, sino también por el daño que hacía al conjunto del cuerpo cívico. La vida debía ser vivida no sólo porque era un bien en sí sino porque los individuos no podían disponer de ella⁶¹⁹. Había aquí una “gestión política de los sentimientos humanos”, una neutralización de la “vida interior” del individuo (característica principal la intimidad personal), neutralización cuyo instrumento era la educación y cuyo fin era la estabilidad de la comunidad⁶²⁰. No se trató de una estabilidad a través del mantenimiento de los individuos en la ignorancia, sino todo lo contrario: la estabilidad se lograba gracias a individuos educados.

Aristóteles trató no sólo de definir el contenido de esta educación sino también controlar las actividades y relaciones personales de los ciudadanos para mantener un ideal de perfección moral y racial y corregir las deficiencias de la Naturaleza⁶²¹. En la medida que la justicia era una parte de la virtud ésta consistía

⁶¹⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1334b9-10), op.cit., p. 443.

⁶¹⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1333b37-38), op.cit., p. 440-441.

⁶¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1138a9-14), op.cit., p. 264

⁶²⁰ ARANGUREN, J. L., “El ámbito de la intimidad” en CASTILLO DEL PINO, C., (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 17-24.

⁶²¹ No olvidamos que de joven, Aristóteles gastó toda su herencia en vino y en lujuria, STRATHERN, P., *Aristote, Je connais!*, trad., Schloesser, M., Mallard Éditions, París, 1997, p. 13. El buen Estado controla la virtud y el vicio: ARISTÓTELES, *Política* (1280b1-12), op.cit., p. 176. El legislador debe controlar la reproducción y la vida sexual de los ciudadanos (ésta no se concibe fuera de la reproducción y puede ser aceptada en algunos casos con el fin de curar una enfermedad). Sobre las etapas de la educación, *Política*, (1334b29-1337a7), op.cit., pp. 443-453. El programa educativo giró en torno a las Letras, la gimnástica y la música, vid. particularmente el libro VIII de la *Política*, op.cit., pp. 455 ss. donde se considera que esta educación era un fin en sí misma (como la virtud y la felicidad), op.cit. (1338a9-13), p. 459. La educación se concebía efectivamente como una corrección de las lagunas de la Naturaleza, op.cit. (1337a1-3), p. 455. El ideal de perfección de Aristóteles coincidía con el ideal de nobleza de los griegos (*kalokagathía*) que abarcaba cualidades espirituales y físicas: perfección física, destreza, habilidad, sentido del

en las disposiciones que la legislación prescribía para la educación cívica⁶²². Como apunta Jaeger la educación se convirtió con Aristóteles en formación, es decir, en modelación del Hombre completo de acuerdo con un tipo fijo⁶²³. Por fin, Aristóteles habló de felicidad únicamente en relación con los ciudadanos. Como Hombres libres e iguales, sólo ellos podían pretender a la felicidad porque tenían tiempo de ocio que debían dedicar a la política⁶²⁴. Los demás, niños, mujeres, extranjeros, metecos, esclavos, por estar sometidos a trabajos envilecedores no podían, por no tener tiempo de ocio, pretender ser felices⁶²⁵. Con otras palabras, la felicidad era un don exclusivo de una minoría que se veía como superior y que pretendía sola a la autarquía.

Con este breve resumen de las relaciones entre el individuo y la Ciudad, me parece difícil considerar que Aristóteles - en este aspecto - abundó en el mismo sentido que el liberalismo. En efecto, en la medida que la teoría moral y la teoría política de Aristóteles estaban estrechamente vinculadas, la cuestión de la autoridad del Estado y de sus límites, estaba totalmente ausente en sus planteamientos⁶²⁶. En esas condiciones, podría incluso parecer imposible encontrar elementos que hubieran perfilado un *cierto* concepto de dignidad humana. Los medios que permitían en la *polis* lograr la felicidad entre los Hombres, eran contrarios a la dignidad humana: el individuo no tenía una autonomía propia y los fines de la Ciudad prevalecían sobre los fines individuales. Además, el legislador se veía otorgado una dignidad superior, puesto que era

honor y de su rango, holgura económica, moderación, capacidad de juicio. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1179b 10 ss.), op.cit., pp. 401 y ss.

⁶²² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1130a19 y 1130b27-28), op.cit., pp. 240 y 241.

⁶²³ JAEGER, W., *Paideia*: "Gimnasia y música eran los ingredientes reconocidos por la ciudad para el adiestramiento del ciudadano como modelo de Hombre", (op.cit., pp.35-36). Vid., AA. VV, «Hacerse Hombre», en VERNANT, J-P (ed.), *El hombre griego*, trad. Badañas de la Peña, P., Alianza, Madrid, p.124.

⁶²⁴ La Ciudad como comunidad de Hombres libres: ARISTÓTELES, *Política* (1279a20-21), op.cit., p. 170. La felicidad concierne sólo a los Hombres libres que tienen ocio: ARISTÓTELES, también, *Política* (1279a20-21), op.cit. p. 170. La virtud y actividad política necesitan del ocio op.cit., (1329a1-2), pp. 421-422.

⁶²⁵ Los esclavos no tienen ocio: ARISTÓTELES, *Política* (1334a24), op.cit., p. 441. Los trabajadores manuales no pueden participar de la comunidad feliz porque no son "artesanos de la virtud", op.cit (1327a21-23), p. 414. Los trabajos manuales envilecen la virtud del individuo libre y no permiten al espíritu disfrutar del ocio, op.cit., (1337a8-17), p. 455. Pero al mismo tiempo, la ciudad les necesita para llevar una existencia conforme con la autarquía, op.cit. (1328b16-23), p. 420.

⁶²⁶ TAYLOR, C. C. W., "Politics" en BARNES, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 233-234.

encargado de encontrar la estabilidad política modelando las conciencias de los individuos según un modelo de educación, de virtud y de costumbres. Pero, al analizar las intenciones generales de Aristóteles, al despegar su razonamiento de los criterios éticos y políticos concretos de su época y de su filosofía, se puede indicar algunas ideas que sí constituyeron futuras aportaciones para la formación moderna de la dignidad humana. Se podría objetar que dicha disociación implicara una desnaturalización del pensamiento de Aristóteles. Ahora bien, no pretendo modernizar su pensamiento, ni separar los medios de los fines perseguidos por Aristóteles, sino mostrar que a pesar de los límites de su pensamiento, subyacen en él elementos útiles para la reflexión sobre las premisas de la dignidad humana. Las condiciones de la vida buena implicó una felicidad vertical y descendiente: se imponía de la Ciudad a los individuos y esos no podían encontrar una vida digna de ser vivida fuera del marco político. Ahora bien, al considerar que la felicidad fuera el elemento central de los fines de la política, Aristóteles no puso tanto al individuo en el centro de la política (como sostiene L. Strauss) sino un bien moral humano. A continuación, se estudiará las consecuencias de este enfoque de la política y en qué pueden contribuir a perfilar elementos útiles para la reflexión moderna sobre dignidad humana.

b) Los fines humanos como fin de la política

Por un lado, la consideración aristotélica de la felicidad como fin del Hombre y su plasmación en la Ciudad puede ser interpretada, como una supremacía de la comunidad sobre el individuo. En efecto, el objetivo no era la satisfacción de las felicidades individuales sino la estabilidad del Estado. Sin embargo, por otro lado, creo que Aristóteles humanizó la política en ciertos aspectos. Por vincular la política con la felicidad, la primera derivaba de una aspiración humana y debía, si quería mantener la estabilidad del Estado, coincidir con esta aspiración. La conexión entre la felicidad y la actuación política, y la consideración de que la política no puede prescindir de las aspiraciones naturales y morales del Hombre, serán los objetos de estudio de esta parte. Aristóteles exigía una organización política de acuerdo con la naturaleza humana y según sus potencialidades más altas.

A pesar de los límites intrínsecos a sus planteamientos, Aristóteles confirió implícitamente a un bien humano (la felicidad) un lugar relevante y no al individuo en sí como pensó L. Strauss. En efecto, la política se fundaba en sus orígenes y en sus objetivos en esta aspiración propiamente humana. Así, los Hombres formaban una comunidad política para tener una parte de la “vida buena” (como vida feliz) porque “la felicidad era le fin primero de la vida en común y de cada uno en particular”. Aristóteles situaba no sólo al humano y su completa realización como punto de arranque de la política sino que llevaba en sí una visión optimista de la existencia humana. Dicha visión fue explícita cuando pintó la vida como una “promesa de felicidad”, como si llevara una “dulzura natural” para cada Hombre⁶²⁷. La vida merecía la pena de ser vivida por ser el ámbito de plasmación de las facultades racionales y morales del Hombre y también por la felicidad que proporcionaba. Por extensión, era la política la actividad que debía cumplir con esta promesa. Era según Aristóteles, “el arte de lo posible” rechazando la perfección absoluta (coincide con la virtud intermedia, la prudencia) pero buscando al mismo tiempo los límites de la perfectibilidad, del mismo modo que la virtud era sólo una aproximación a lo divino⁶²⁸. De este modo, la vida se volvía digna de ser vivida porque tenía un sentido gracias a la política. En cierto modo, se ha visto que Aristóteles no encontró los remedios adecuados para que la política cumpliera con esta promesa de acuerdo con nuestros parámetros éticos y políticos modernos. Sin embargo, al hacer de la felicidad el fin de la vida humana en comunidad, Aristóteles, otorgó un sentido humano y mundanal a la política, situando al Hombre y a sus aspiraciones en el centro de las “atenciones” del político. La política no provenía de la captación de las Ideas supra-mundanales que unos pocos conocían y sino de la justicia en la sociedad.

Por lo tanto, Aristóteles se preocupó por entender el modo en qué los individuos podían lograr una vida feliz y dicha misión debía cumplirla el político. Al abrir el libro VII de la *Política*, Aristóteles vinculó la mejor Constitución de un

⁶²⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1278b17-30), op.cit., p. 169. También, “La existencia es un bien para el Hombre digno” en *Ética Nicomáquea* (1166a26), op.cit., p. 359.

⁶²⁸ BODÉÛS, R., *Aristote, la justice et la Cité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 121.

Estado con la vida más deseada por todos⁶²⁹. En la *Ética Nicomáquea*, consideró de forma parecida que el fin de la Política era el bien propiamente humano⁶³⁰. Con este esfuerzo, se identificó al individuo y su aspiración a ser feliz con la misión central del legislador si quería configurar realmente y de forma estable un Estado. Esta misión consistió precisamente en que debía encontrar el medio para que los Hombres fuesen dueños de su vida, y en la medida de lo posible de acuerdo con sus deseos⁶³¹. La felicidad de cada uno, de acuerdo con la autonomía, aparecía así como el objetivo de la política. De esta forma, la vida política era una “vida buena”, es decir autónoma y feliz que debía garantizar lo político⁶³². Las vidas privadas y públicas de los individuos estaban controladas por el político, pero era esta toma de conciencia de las aspiraciones humanas y del ámbito de sus expresiones, más allá de las meras necesidades básicas, la que otorgó una dignidad a la vida humana.

Al hablar de la monarquía, Aristóteles consideró que el buen rey se preocupaba por la felicidad y la prosperidad de sus súbditos del mismo modo que un pastor cuidaba a su rebaño⁶³³. Al definir el rey como un pastor, Aristóteles recurría a una expresión que Platón usó, como se visto, en el *Político* (267a ss.). Sin embargo, para aquél, el legislador se limitaba - en el *Político* - a cuidar a los Hombres únicamente desde sus necesidades básicas. E incluso, he insistido en el desprecio subyacente hacia lo humano que parecía manifestarse en esta expresión de Platón, al definir a los Hombres como un rebaño. Por el contrario, con Aristóteles, el cuidado no era relativo a las necesidades básicas; si tal fuese el caso, había una contradicción con sus propios planteamientos (el alma del Hombre tenía otra función que la nutritiva y la sensitiva). De hecho, Aristóteles comparó al político con el pastor pero no habló de “rebaño humano”, lo que hubiera, como en Platón, rebajado despectivamente a los Hombres al estado animal. Esta separación esencial entre las funciones humanas y las de los demás animales se mantenía en Aristóteles: los primeros se distinguían de los segundos

⁶²⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1323a14-23), op.cit., p. 399. “Todos” eran “los Hombres iguales” (1328a35-37), op.cit., p. 419.

⁶³⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1094a25 a 1094b6), op.cit., p. 130.

⁶³¹ ARISTÓTELES, *Política* (1260b27), op.cit., p. 88.

⁶³² ARISTÓTELES, *Política* (1325a7), op.cit., p. 406: «Es propio del buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que les es posible alcanzar».

⁶³³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1161a10), op.cit., p. 342. En la *Política* (1286b7-8), op.cit., p. 203. era la aristocracia el mejor régimen para la ciudad.

porque su alma tenía unas funciones distintas. Además, para que esas funciones lograsen su perfección, los humanos necesitaban agruparse en comunidades políticas. Así, se vinculó estrechamente la función social de la función moral del alma humana. El cuidado que el político proporcionaba a los individuos tenía este trasfondo moral; es decir, los Hombres eran seres que buscaban la felicidad y por ello eran seres morales y no “meramente” animales. Además, visto que esta búsqueda era algo natural, era fundamentalmente buena. Por lo tanto la política debía adaptarse a esta situación, sino perdía su *raison d'être*. En resumen, Aristóteles asumió una aspiración humana y mundanal como el punto de arranque de su teoría política.

Si la felicidad humana era el fin de la política debía entonces encontrar los medios para que los individuos la lograsen. Al definir la prudencia del político, Aristóteles la especificó como la búsqueda de los medios para hacer feliz a un hombre⁶³⁴. También al comentar la justicia legal, consideró que debía atenerse a producir o a conservar la felicidad - con los elementos que la componen - para la comunidad política⁶³⁵. La felicidad ya no era un bien extraño y fuera de lo común sino que era perfectamente alcanzable por los humanos. Para demostrarlo, Aristóteles no despreció la vida que llevaban sus contemporáneos, sino que la adaptó a su modelo de felicidad. De este modo, ésta parecía posible.

Primero, Aristóteles trató de identificar a las personas que podían lograr esta felicidad. Ya no eran sólo los filósofos sino los propios ciudadanos. En efecto, no habló de una felicidad relativa a la mera contemplación sino de una felicidad que requería acción, es decir la del ciudadano⁶³⁶. Con otras palabras y con los límites que ya he evocado, Aristóteles amplió el disfrute de la felicidad; ya no era el monopolio de unos “reyes filósofos” sino más bien, diría de unos “ciudadanos filósofos”. Segundo, esta mundanización de la felicidad hizo que se volviera humana, teniendo en cuenta las variedades de aproximación a la

⁶³⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1143b19-21), op.cit., p. 284. Aristóteles, distinguió aquí la prudencia de la sabiduría. La primera tiende a buscar la felicidad mientras que la segunda es la felicidad que produce.

⁶³⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1129b15), op.cit., p. 238.

⁶³⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1324a39-1324b1), op.cit., p.403. “La felicidad es una actividad”, op.cit., (1325a32), p. 407; También, (1325b14-18), op.cit., p. 408. Aristóteles apuntó que aunque en el caso hipotético del Hombre perfectamente virtuoso, esta virtud no bastaría sin su capacidad de actuar (para que los demás lo obedecieran), (1325b10-13), op.cit., p. 408.

felicidad, a partir de la pluralidad de los regímenes políticos y de la inexistencia de una sola virtud perfecta para el buen ciudadano⁶³⁷. El nuevo rasgo de la obra de Aristóteles, era su combinación de pensamiento normativo, que le llevó a dibujar un nuevo Estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales. Este sentido de la forma le reveló mil géneros de existencia política y de métodos de perfeccionamiento mientras que su firme percepción del fin le preservó de la relatividad. Por esta razón según Jaeger, Aristóteles podría servir perfectamente de modelo de las ciencias morales y políticas actuales⁶³⁸. De esta forma, la virtud debía adaptarse a los diferentes casos individuales y no imponerse de una única forma general, si quería dar a los individuos las herramientas para una verdadera felicidad⁶³⁹. Este punto de partida, la ampliación de los titulares posibles de la felicidad, con sus particularidades respectivas, implicó unas premisas radicalmente opuestas a las de Platón. De hecho, Aristóteles criticó la *República* no tanto por el fin que pretendía alcanzar sino por los medios empleados. La unidad de la Estado platónico era efectivamente inaplicable para Aristóteles, porque hubiera producido discordia, impedido la autarquía así como la felicidad entre sus miembros⁶⁴⁰. Además, la ciudad ideal de Platón podía tal vez ser la mejor pero era inútil porque no estaba al alcance de las facultades humanas⁶⁴¹. Aristóteles buscó lo contrario: hacer de la felicidad algo humano, es decir posible para las facultades limitadas de los Hombres. Se trató, a mi juicio, de una devolución a los Hombres de su aspiración más alta y esta devolución se hacía con el concurso de la política. Aristóteles, se preocupó además por los medios terrenales que permitían crear esta felicidad entre los Hombres.

Analizó en este sentido diversas condiciones como el territorio, el comercio, la población que, a su parecer, eran imprescindibles para que pudiera

⁶³⁷ ARISTÓTELES, *Política*, (1276b16-1277a12), op.cit., pp. 160-161; (1328a40-1328b2), op.cit., pp. 419-420.

⁶³⁸ JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 335.

⁶³⁹ Hago aquí referencia al final de la *Política*, donde Aristóteles habló en relación de la pertinencia de la enseñanza musical del justo medio, de lo posible y de lo adecuado, (1342b17-1342b34), op.cit., pp. 476-477.

⁶⁴⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1261a15-20), op.cit., p. 89; (1264b21-24), op.cit., p. 103.

⁶⁴¹ ARISTÓTELES, *Política* (1288b34-37), op.cit., p. 216. Contrariamente a la mayoría de los comentaristas de Platón que consideran que la idea de la *República* fue suya, Aristóteles, seguramente para no atacar frontalmente a Platón, habló de la "República de Sócrates".

florecer la felicidad en una Ciudad autárquica y por tanto controlar mejor a sus ciudadanos⁶⁴². Se puede por supuesto dudar tal vez de la pertinencia actual de esos criterios, puesto que dependían del contexto socio-político de la época de Aristóteles. Sin embargo, se puede saludar e insistir en el objetivo central del desarrollo que hizo de esas condiciones: quería mostrar que la felicidad no dependía de la suerte sino de los seres humanos y de su única voluntad, de modo que la vida era digna cuando los Hombres podían decidir sobre ella⁶⁴³. Aquello abunda en lo que he calificado de “devolución de la felicidad a los Hombres”. Ahora la felicidad no sólo era rehabilitada como elemento básico del escenario político y cotidiano del individuo (mientras que Platón, sin olvidarla la relegó a un papel secundario): sólo los Hombres podían lograrla porque tenían el poder de configurarla. Además, este poder no era algo fuera de lo común, sino perfectamente alcanzable por los ciudadanos. Aristóteles insistió en que la felicidad no podía consistir en un único estado moral sino que debía ser también mundanal, mezclando la virtud con los placeres, los bienes exteriores con los bienes del cuerpo y del alma, los placeres y la alegría⁶⁴⁴. Con esta definición, Aristóteles devolvió también a la felicidad sus elementos constitutivos que eran intrínsecamente humanos, depurándola del ascetismo platónico por ejemplo; ya no era el monopolio de los filósofos que sólo podían disfrutar de ella, sino que era la propiedad de todo Hombre.

Gracias a esta visión de la felicidad, Aristóteles pudo conectarla con la búsqueda de los bienes mundanales que debía garantizar la Ciudad; bienes que consistían básicamente en los honores y la prosperidad⁶⁴⁵. Esos bienes coincidían así esencialmente con los bienes que perseguían ya sus contemporáneos en su afán

⁶⁴² Sobre la organización de la población, del territorio: ARISTÓTELES, *Política* (1325b35-1331b23), op.cit., pp. 409-430. Debían proporcionar autarquía a la ciudad. Con una población demasiado numerosa, la ley perdía de su efectividad: ARISTÓTELES, *Política* (1326a29-35), op.cit., pp. 411; También, en la medida que la justicia como mérito implicó que los individuos debieran conocerse entre sí, la población no debía ser excesiva para que los metecos, los extranjeros y los esclavos no pudieran usurpar el título de ciudadano, op.cit., (1327a17-20), op.cit., p. 414.

⁶⁴³ ARISTÓTELES, *Política* (1323b30-37), op.cit., p. 401.

⁶⁴⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1324a24-27), op.cit., p. 403; (1323b1-5), op.cit., p. 401; (1338a4-8), op.cit., p. 459; (1339b15-20), op.cit., p. 461.

⁶⁴⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1332a29-32), op.cit., p. 434.

de “sobresalir” sobre los demás⁶⁴⁶. Pero Aristóteles no se limitó a reproducir lo que apremiaban ya los griegos, aunque en un punto se atrevió una vez a asimilar la nobleza (riqueza, linaje, poder) con la virtud perfecta⁶⁴⁷. No se trata aquí de una paradoja porque consideró a continuación que una vida que por defecto o exceso impedía la vida contemplativa era en sí mala⁶⁴⁸. Aristóteles siempre mantuvo el rasgo moral de la felicidad. Esos bienes materiales y morales que estaban valorados en la conciencia popular, estaban desde ahora interpretados, situados “absorbidos” en los parámetros de un sistema más amplio, cuya premisa más constante era el análisis de la naturaleza humana, y no el culto de una particularidad histórica o étnica de lo Griegos⁶⁴⁹. En efecto, Aristóteles introdujo en esta persecución de los bienes materiales, un elemento moral que coincidía con la verdadera felicidad: se trató de la moderación, de la templanza y de la prudencia en el disfrute de esos medios portadores de felicidad⁶⁵⁰. Los bienes

⁶⁴⁶ Aristóteles era consciente de la dificultad de lograr en la vida humana la virtud filosófica. Por lo tanto identificó otras virtudes más prácticas que podían permitir a los Hombres acceder a la felicidad y que al final coincidían con las tendencias éticas de los pueblos helénicos: la fama, los honores, la destreza física, la amistad, la riqueza. En la *Política* asimiló incluso la felicidad con las acciones hechas en vista de los honores, (1332a15-16), op.cit., p. 434. En la *Retórica*: “Y si tal cosa es la felicidad, es preciso que de ella sean partes la nobleza, los muchos amigos, los amigos buenos, la riqueza, los hijos buenos (...), la virtudes corporales, como la salud, la belleza, el vigor, la estatura, la fuerza para la lucha; la fama, el honor, la buena suerte; la virtud (...)” *Retórica* (1360b19), op.cit., p. 206. Esos elementos de felicidad recuerdan a una canción simposiaca ática: “Tener salud es lo primero y lo mejor para un Hombre mortal, lo segundo, haber nacido hermoso de cuerpo, lo tercero, tener dinero ganado honestamente, o cuarto, disfrutar de la juventud con los amigos”, *Scolia Atica*, (7), citado por Sócrates en el *Gorgias* (451e) de Platón, op.cit., p. 31. También, vid., ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op.cit. (1123b35-1124a), p. 222. Del mismo modo, *Política*, (1278 a), op.cit., p. 166 y (1293 b), op.cit., p. 239. En el gobierno de los mejores, el honor y la buena fama “(...) están entre las cosas más placenteras, porque cada uno imagina que es tal y buena persona, y más cuando lo dicen quienes considera que dicen verdad”, ARISTÓTELES, *Retórica* (137a9-10), op.cit., p. 269. Acerca de la búsqueda de los honores, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1095b25), op.cit., p. 137. Cuando nos acercamos de una concepción del honor como “concesión de honores”, se hace indispensable la competición que Aristóteles resumía de la forma siguiente: «La excelencia de grandeza es el sobresalir en altura y grueso y anchura de los demás (...)» lo que nos recuerda unos versos repitiéndose al hilo de la *Iliada* de Homero: « (...) descollar siempre, sobresalir por encima de los demás (...)». Respectivamente ARISTÓTELES, *Retórica*, op.cit. (136 b18), p. 211 HOMERO, *Iliada* (VI, 208; XI, 784), trad. Crespo Güemes, E., Gredos, Madrid, 1991, p. 219. Cf. también, PERISTIANY, J.G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea.*, op.cit., p. 24.

⁶⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, (1249a20), op.cit., p. 545.

⁶⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (1249b25-29), op.cit., p. 547.

⁶⁴⁹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 49.

⁶⁵⁰ ARISTÓTELES *Ética Nicomáquea* (1124a26), op.cit., p. 223: “Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos, porque estas cosas no son posibles sin una virtud completa. También los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes (...) y como son incapaces de llevarlos y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen lo que les place”. Un sentido parecido es el ejemplo del flautista que debe recibir la mejor flauta porque es el mejor en su arte y no los que tienen la mayor riqueza o el mejor nacimiento, porque esas cualidades, a pesar de ser la más grandes, no contribuyen a dicho arte. De ahí la definición de la justicia como igualdad en ARISTÓTELES, *Política* (1282b23-1283a28), op.cit., pp. 185-187.

exteriores debían tener un límite porque eran medios y lo propio del medio era que “sólo” servían para algo. Según Aristóteles, si se tratasen como fines en sí el Hombre se convertía en esclavo de estos bienes, rebajando poco a poco su utilidad con el uso. Por el contrario, los “bienes del alma”, cuando más abundaban más útiles y nobles eran⁶⁵¹. La correcta formación mental e intelectual del individuo, edificó en Aristóteles, según Jaeger, el “segundo pilar del valor de la personalidad”, junto con el primero que fue, como se ha visto, la autonomía moral⁶⁵². Así, Aristóteles realizó un cambio en el modo en que sus contemporáneos pretendían lograr la felicidad. Ésta se manifestaba en el contexto socio-político pero dependía de una predisposición moral del individuo en el disfrute de esos bienes: se trataba siempre de mantener su propia autonomía (como autarquía) ante cosas que, a pesar de ser placenteras, no podían ser nunca a la altura de la dignidad de la naturaleza humana. Gracias a una distancia hacia sí mismo, un justo medio, uno se volvía feliz porque se respetaba como ser autónomo. Aceptaba el disfrute de bienes materiales (como los honores) sabiendo que eran sólo recompensas aproximativas a su verdadera dignidad como ser moral y prudente, del mismo modo que lo hacía el modelo del Hombre magnánimo.

Por otra parte, esta introducción de la virtud aristotélica pretendía penetrar no sólo las conciencias de los individuos en la consecución de la felicidad (gracias al programa educativo de la Ciudad) sino también el propio ambiente socio-político de la Ciudad. Con otras palabras, la felicidad dependía no sólo de una organización de recursos materiales y humanos como he señalado, sino también de un cambio social y político que consistía en la sustitución del instinto de dominación por las virtudes de la parte racional del alma humana: la prudencia, la sabiduría y la justicia, lo que puede recordar a Platón con el triunfo de la persuasión sobre la fuerza.

Aristóteles concretó esta aspiración de forma muy precisa con diversos ejemplos repartidos en su *Política* pero que confluían en edificar un contexto idóneo para una verdadera felicidad en el marco de la *polis*. Al hablar de la virtud

⁶⁵¹ ARISTÓTELES, *Política* (1323a4-6), op.cit., p. 397; (1323b7-12), op.cit., p. 401; (1326b30-32), op.cit., p. 413.

⁶⁵² JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, op.cit., p. 484.

de los soldados, consideró que ésta se fundaba sólo en la valentía y no en el salvajismo⁶⁵³. Al evocar la esclavitud, vio ninguna “belleza moral” en las órdenes que dictaba un amo al esclavo, oponiéndose al Extranjero de las *Leyes* de Platón que consideraba que sólo las ordenes eran el método adecuado para mandar al esclavo. Para Aristóteles, el esclavo tenía también una cierta capacidad de comprensión, y por lo tanto las meras órdenes no eran el instrumento más adecuado para que obedeciera⁶⁵⁴. En cierto modo, Aristóteles insistió otra vez en la intuición de Platón acerca de la victoria de la persuasión sobre la fuerza y amplió su ámbito de aplicación al incluir las relaciones amo – esclavo. Por otra parte, al referirse a la política exterior de la Ciudad, apuntó la paradoja de no querer el despotismo para sí mismo y pretender imponerlo a otros pueblos, como si, según su comparación, se cazaba a seres humanos y no a animales para un sacrificio o un banquete. Aquí, Aristóteles quiso mostrar que si los Hombres buscaban la justicia para sí mismos debían también buscarla para los demás e incluso para los que no pertenecían a la Ciudad⁶⁵⁵. También, al referirse a la preparación de la guerra, estableció una jerarquía de sus fines: evitar ser convertido en esclavo, buscar la hegemonía en el interés de los ciudadanos (y no para reinar como un dueño sobre todos) y por fin, dominar seres que merecían seres esclavos⁶⁵⁶. La esclavitud y sus motivos no desaparecieron, pero se encontraban al final de las razones para hacer la guerra. Aristóteles realizó a mi juicio, una cierta gestión, una racionalización, incluso una proporcionalidad de la violencia que hacía que la felicidad sólo pudiera desarrollarse en un clima de paz. La vida digna era una vida pacífica para sí mismo y para los demás. De hecho, insistió en que nunca se hacía la guerra para la guerra sino sólo para lograr y

⁶⁵³ ARISTÓTELES, *Política* (1338b29-32), op.cit., p. 462. Vid., ROMILLY, J., (de), *La Grèce antique contre la violence*, op.cit., pp. 142-147.

⁶⁵⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1325a25-31), op.cit., p. 407. Por lo tanto, no se debe desposeer a los esclavos de todo contacto con el *logos* y la argumentación racional. Se debe reprenderlos más que a los niños [*Política*, (1260b5-7), op.cit., p. 84] pero usando primero la palabra, el *logos*, para evitar la ira en el esclavo porque no se enfadará ante un castigo justo [*Retórica*, (1380b-16-20), op.cit., pp. 325-326]. Era así un error usar sólo las órdenes con los esclavos, se podía también persuadirlos, controlando sus emociones, método asimilado a una corrupción para Platón. En efecto, como se dijo, para éste, “cuando se dirige la palabra a un esclavo debe convertirse en una orden pura y simple”, PLATÓN, *Leyes* (778a1), op.cit., p. 485.

⁶⁵⁵ Admitió que algunos pueblos por naturaleza reclamaban el despotismo, pero otros no. De este modo este régimen no era la regla; la regla era la variedad de regímenes. ARISTÓTELES, *Política* (1324b36-41), op.cit., p. 405.

⁶⁵⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1333b38-1334a2), op.cit., p. 441.

conservar la paz. La guerra podía ser necesaria pero la paz y el saber vivir de acuerdo con ella “era lo más noble”⁶⁵⁷.

Aristóteles planificó así los medios que debían permitir al individuo lograr la felicidad. Ella se conseguía por la intervención del legislador que debía reorientar el modo de vida de los ciudadanos hacia la virtud y aquí apareció la originalidad de Aristóteles: no pidió una reforma radical de la sociedad griega sino una reforma más sutil e eficaz: absorbió el modo de vida de sus contemporáneos en su propia doctrina y mostró que este modo de vida se dirigía por naturaleza hacia el modelo de virtud y de felicidad que él mismo había previamente definido. Así Aristóteles presentó un modelo de vida digna que estaba al alcance de los Hombres, porque se nutría de su horizonte ético y cultural. En la reflexión filosófica actual, la idea de “esferas” de P. Sloterdijk, que permiten a los Hombres determinar su devenir podrían asemejarse a esas reflexiones aristotélicas: en ambos casos, se trata de determinar el clima humano y material que permite a los Hombres desarrollarse y expresar sus potencialidades. En ambos casos, una cooperación mediante una cierta forma de “cuidado” es necesaria. En ambos casos, la meta no es la supervivencia sino la felicidad y el “sentirse alegre”⁶⁵⁸.

Par recapitular, Aristóteles concretó el marco que permitía al humano llevar una vida buena. A la diferencia de Platón la política permitía a los Hombres lograr su felicidad individual mientras que para Platón debía lograr la Justicia que incluía la felicidad como componente pero no como fin central. Con otras palabras, en la *República* los individuos eran los medios para lograr el fin de la comunidad política. Con Aristóteles, la comunidad política sincronizaba sus fines

⁶⁵⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1333a40-42), op.cit., p. 439; (1333b16-17), op.cit., p. 439.

⁶⁵⁸ Ello permite a Sloterdijk oponerse a Darwin. Por supuesto el concepto de “esfera” es mucho más amplio que la esfera política de Aristóteles e incluso se podría decir que abarca a la esfera política, ya que de forma resumida, esas esferas representan varios espacios culturales que, como “cluecas”, permitan constituir al Hombre. Pero, otra diferencia esencial aparece entre Aristóteles y Sloterdijk, en cuanto a la constitución del Hombre. Para Sloterdijk no se hace en un sentido predefinido: “El Hombre es el producto de una producción que, ella misma, no es el Hombre, y que no era determinada por el Hombre de forma intencional, y no era todavía lo que iba a ser antes de serlo”. También la felicidad no era reducida al ámbito de la participación política sino impulsada por las actividades bio-estéticas premiadas por el mismo “invernadero” (la sociedad en su conjunto). Vid., SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, op.cit., pp. 35-36 y pp. 54-61. Este tema fue mucho más desarrollado en su trilogía *Esferas*, trad. Reguera, I., Ed, Siruela, 1998, 1999 y 2004.

con los fines humanos, sin que esos se volvieran los fines de la política. La comunidad política no se volvía el medio para permitir a los individuos que lograsen su propia felicidad, sino que ella misma era el fin de esta felicidad porque ella sola proporcionaba a los individuos los medios para lograrla. Aquí estriba mi discrepancia con L. Strauss: la Ciudad no era el mero medio para los fines de los Hombres, puesto que ambos conceptos se confundieron en la mente de Aristóteles. Sin embargo, coincido con L. Strauss al indicar que Aristóteles hizo de una finalidad humana la preocupación central de la política. Un bien humano apareció en efecto como el punto de arranque de la política. Aristóteles la concibió a partir de las aspiraciones humanas y en particular, a partir de la pretensión y el deseo natural a ser feliz. Aristóteles sembró en este espacio restringido una semilla importante para la dignidad humana. Dos límites esenciales se presentaron sin embargo: la restricción de los titulares posibles de esta felicidad y el control material y moral de la felicidad individual por el legislador. Esos límites representaban el contexto socio-cultural en el cual se desarrolló el pensamiento de Aristóteles acerca del ser humano y la política. Otra vez, hubiera sido exagerado pedir a Aristóteles desvincular su pensamiento de criterios que configuraban su propia estructura de pensamiento (mientras que la dignidad humana pretende precisamente romper con ciertos criterios morales preestablecidos, de ahí su “carga crítica”) y he insistido en las contradicciones que existían entre esos criterios antiguos y la dignidad humana y en particular en relación con la autonomía individual.

Sin embargo esas contradicciones no deben impedir ver otros elementos que pueden proporcionar pistas interesantes para pensar las premisas de la dignidad humana. En efecto, esta noción en su versión moderna se conectó con el libre desarrollo de la persona. Este libre desarrollo como se ha visto antes, deriva de una consideración previa del individuo como un ser capaz de proyectarse, lo que he encajado en la consideración del Hombre como un “ser en proyecto” y que implícitamente tendría sus raíces formales en el “crecimiento vegetal” en Platón. La dignidad humana se concreta hoy porque se reconoce al ser humano una libertad para plasmar sus distintas aspiraciones. Ahora bien, dicho planteamiento implica dos elementos iniciales: primero, que el ser humano pretenda

“desarrollarse” (como “ser en proyecto”)⁶⁵⁹ y, segundo, que busca un sentido a este desarrollo, lo que puede consistir en la felicidad. La dignidad humana encontró en la autonomía individual el medio para plasmar esas dos aspiraciones. El pensamiento de Aristóteles, también identificó esas dos aspiraciones propiamente humanas pero encontró como medio una definición opuesta de la autonomía de la persona. Sin embargo, el esquema de pensamiento entre la dignidad humana y la dignidad del Hombre en Aristóteles puede parecerse: ambos recurren a tres elementos para otorgar un valor a la vida humana: ser en proyecto, autonomía y felicidad. El contenido de esos tres elementos son distintos, pero Aristóteles, por haberlos identificados y ante todo, por haberlos puesto en relación, ofreció, a mi entender, una base interesante para la reflexión relativa a la dignidad humana. En efecto, vino a decir que el ser humano, relacionándose con los demás, llevaba a cabo una vida digna cuando usaba sus facultades más altas y aspiraba a sus fines propios.

Se puede objetar que se mantiene una diferencia radical entre la dignidad humana y la dignidad del Hombre en Aristóteles: la primera pretende impulsar la autonomía del individuo mientras que la segunda la limitó en su esencia, considerando, que la felicidad individual era la misma que la felicidad de la comunidad. Ahora bien, el concepto de dignidad humana impulsa y se fundamenta efectivamente en la autonomía individual pero esta última depende también de criterios éticos compartidos por la comunidad. Con otras palabras, no se debe pensar que el concepto moderno de autonomía individual, inherente a la dignidad humana, no tiene límites y no implica una cierta intromisión de lo público en lo privado. Por supuesto, el grado de intromisión no es tan alto como en Aristóteles, pero sigue, a mi juicio, existiendo⁶⁶⁰. Así, la idea moderna de autonomía individual tiene en efecto como límites, la compatibilidad de sus expresiones con los fines y valores del Estado de Derecho. El mérito de Aristóteles hubiera sido poner de relieve, como se ha visto con Nussbaum, que la

⁶⁵⁹Muller tiene la misma intuición al considerar que la idea “vegetativa” de libertad como crecimiento, persiste hoy como vimos, con el concepto de “libre desarrollo de la personalidad”. MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58 (nota de pie de página nº 2).

⁶⁶⁰ Esta reflexión puede aproximarse a otras que demuestran la no-neutralidad de la sociedad moderna liberal. RAWLS, J., *El liberalismo político*, trad., Domènech, A., Crítica, Barcelona, 1996, p. 228: “Aun si el liberalismo político busca un suelo común y es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales”. Vid: también, BERKOWITZ, P., *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 10 y 24-27 ; GLADSTON, W., *Justice and the Human Good*, University of Chicago, Chicago, 1980, p. 18;

elección de un tipo de vida, la manifestación de la autonomía implicaba su aceptación por parte de los demás. Todo el problema estriba en el condicionamiento de esta aceptación en los criterios de la elección individual. En Aristóteles no cabe ninguna duda que los tipos de vida que podían elegir los individuos fueran determinados y era esta misma determinación que confería una dignidad a la vida. El problema se plantea hoy: ¿en qué medida los individuos escogen tipos de vida (además de las razones económico-sociales) anticipando un consentimiento explícito e implícito de los demás, frustrando así su autonomía?. Estamos aquí en un nivel de las motivaciones de las conductas que, si bien no es relativo a la fundamentación de la dignidad humana, toca uno de sus componentes importantes y que es el ideal de autonomía individual. Desde una perspectiva política y como resume Collins, Aristóteles, puso indirectamente de relieve las posibles incompatibilidades entre los fines individuales y los de la comunidad que, constituyen muchos dilemas de la sociedad liberal⁶⁶¹.

A continuación, cerraré esta parte con una nueva reflexión acerca de la felicidad individual en la *polis*. Aristóteles consideraba que la Ciudad debía preocuparse por la felicidad de los ciudadanos si pretendía mantener la estabilidad del Estado. Voy a dar la vuelta a este argumento y utilizarlo para mostrar cómo los individuos pueden ser los primeros a vulnerar, sin que se den cuenta, su propia dignidad.

c) Proteger su dignidad contra sí mismo

Al definir el mejor régimen democrático, Aristóteles consideró que éste consistía en que el pueblo tuviera más placeres en realizar su labor que a vivir como ciudadano. En este modo, se satisfacía con un mínimo de poder de deliberación y no aspiraba a más, lo que al final permitía conseguir una estabilidad política. También apuntó que las tiranías y las oligarquías podían mantenerse cuando no prohibían al pueblo trabajar ni lo privaban de nada. Un régimen democrático perfecto era aquél constituido de cultivadores que, por

⁶⁶¹ COLLINS, S. D., "Justice and the Dilemma of Moral virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", op.cit., p. 122.

dedicarse exclusivamente a su labor, no envidian el bien de los demás ni aspiraban a vivir como ciudadanos. Se satisfacían con su mínimo poder de deliberación y no querían mandar⁶⁶².

En esos regimenes los individuos no eran ciudadanos perfectos (es decir que no participaban plenamente en la esfera política) no por coacción sino porque no les interesaba. Consideraban que les era más beneficioso quedarse al margen de la vida pública porque su actividad social y económica les parecía más satisfactoria. Había un desinterés voluntario del pueblo y más precisamente de la clase media en relación con la política que, al final, aprovechaban los que desempeñaban funciones judiciales: esos tenían no sólo el monopolio de esas funciones sino que no tenían que temer posibles sediciones (preocupación central de la teoría política de Aristóteles y Platón). También, en su régimen ideal, Aristóteles pretendió descartar a los pobres del poder como si ellos lo hubieran decidido voluntariamente. Encontró la solución en la no retribución de las funciones públicas. A su entender, la multitud hubiera preferido dedicarse a actividades manuales retributivas lo que hubiera dejado el poder en las manos de la aristocracia sin provocar ninguna contestación⁶⁶³. Esos ejemplos muestran, en mi opinión, lo que ya he definido como la “gestión política de los sentimientos humanos” en las reflexiones de Aristóteles, cuyo propósito era conseguir la estabilidad de la Ciudad y cuyo fundamento era la concepción antropológica del Hombre como un ser maleable por influjos externos. Aparecía igualmente la clarividencia de Aristóteles que supo intuir que la rutina consentida de las actividades desempeñadas por los individuos era uno de los elementos esenciales para que los regímenes políticos lograsen estabilizarse⁶⁶⁴.

Tanto Platón como Aristóteles se preocuparon por la estabilidad del Estado pero encontraron soluciones distintas. El primero no eliminó el concepto de felicidad de sus reflexiones sino que lo otorgó un papel secundario, como consecuencia de su ideal de Justicia logrado mediante su estricta y peculiar división de clases fundada a su vez, en una desigualdad natural de los Hombres. Aristóteles estuvo también preocupado por la inestabilidad de los Estados, como

⁶⁶² ARISTÓTELES, *Política* op.cit (1318b6-21), op.cit., p. 374 y (1318b6-26), op.cit., p. 375.

⁶⁶³ ARISTÓTELES, *Política* (1308b14-16), op.cit., pp. 322.

⁶⁶⁴ Acerca de la rutina como elemento esencial de estabilización de la sociedad política moderna: WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, op.cit., [114], p. 140. Acerca de la rutina y el espíritu “tibio” que caracterizarían las clases medias de las democracias contemporáneas, vid., SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, op.cit., pp. 15-16.

muestra, entre otras cosas, su minuciosa e ilustrada descripción de las causas de las sediciones y revoluciones en las ciudades en el Libro V de la *Política*⁶⁶⁵. Sin embargo, consideró que la razón principal de la inestabilidad política era la búsqueda de la igualdad por parte de un grupo determinado que tenía la sensación, el sentimiento, de estar marginado (por no ser, en los ojos de este grupo, tratado de acuerdo con sus méritos)⁶⁶⁶. Así, Aristóteles tuvo en cuenta la psicología de los individuos, es decir la forma cómo se sentían tratados por y en la sociedad; de ahí que los sentimientos humanos tuvieron una parte relevante en la teoría aristotélica de la política. Es en este marco que se puede entender la preocupación de Aristóteles por conseguir una “vida buena”, una vida feliz en la *polis*, no sólo porque coincidía con la naturaleza humana sino porque permitía igualmente conseguir una estabilidad política en la Ciudad, a través de lo que llamé la “gestión política de los sentimientos humanos”. Por una parte, la solución de Aristóteles para lograr la estabilidad era casi opuesta a la de Platón. En efecto, según Aristóteles, para conseguir la justicia se debía buscar la igualdad con el fin de que los individuos no se sintieran tratados de modo poco proporcional con sus méritos⁶⁶⁷. Por otra parte, el resultado al cual llegó Aristóteles era muy similar al de Platón en la medida que justificó también una división de clase. Pero esta división era una consecuencia (y no el fundamento) de una desigualdad de méritos (y no de una desigualdad natural).

Así, Aristóteles podía ser más “perverso” que Platón: el control político sobre los Hombres no se limitaba a satisfacer sus necesidades básicas (el “político pastor” del rebaño humano de Platón) sino también satisfacer sus necesidades espirituales (el “político pastor” y educador de Aristóteles). Con una interpretación extensa, en su *República*, Platón dejó, sin quererlo, una autonomía moral al pueblo. Por un lado, debía ser indoctrinado para aceptar la supremacía de los reyes- filósofos, pero, por otro lado, al confiar demasiado en su programa, en creer en la eficacia de su modelo político vertical, Platón no se interesó ni en el deseo intrínseco del individuo para ser feliz ni en sus aspiraciones materiales. Así,

⁶⁶⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1301a19-1304b17), op.cit., pp. 280-281.

⁶⁶⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1301b27-28), op.cit., p. 282. [Se trata precisamente del argumento recuperado por T. Morris para demostrar, cómo vimos, que la motivación individual en el seno de una empresa depende primero del reconocimiento de su labor por parte del entorno laboral].

⁶⁶⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1301b35-36), op.cit., p. 283 y su definición de la justicia absoluta como el justo proporcionado al mérito (es decir la igualdad según el mérito) que difiere de la igualdad según el número de la democracia.

por considerar que no era necesario controlar esas pretensiones humanas y que la estabilidad política se conseguía más sencillamente a través de un control de tipo autoritario, Platón, preservó (por no creer en sus potencialidades) la esfera de las conciencias individuales.

Por el contrario, Aristóteles mostró que ciertos placeres (y en particular aquél derivado de la ganancia del dinero) además de ser agradables podían, cuando no eran moderados, desviar al Hombre de la “vida buena”, es decir, de la verdadera felicidad y por lo tanto de su naturaleza humana que era en sí política. La “perversidad” de Aristóteles viene de que no implantó sólo un modelo político de tipo vertical (autoritario) sino también de tipo horizontal (totalitario): tuvo en cuenta todas las aspiraciones de los Hombres para mejor controlarles. Los deseos y las aspiraciones del ser humano podían ser manipulados por la persuasión racional, que así, formaba y determinaba el carácter y la personalidad moral de los humanos⁶⁶⁸. De modo más concreto, el político debía inculcar al pueblo, satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, haciéndolo creer que había escogido por sí mismo su modo de existencia, fuera de la vida buena, es decir política. Ella no debía parecerle adecuada para que sólo una minoría pudiera vivir conforme con ella

Aristóteles mostró implícitamente una nueva herramienta para limitar la autonomía de los individuos. Dando el giro a esta suave coacción de los sentimientos humanos, se plantea aquí un cauto y sutil llamamiento a mirar más allá del modo en que uno lleva su vida, y desde una mirada distanciada y crítica, ver si uno coincide o no con su naturaleza como “ser en proyecto”. Es decir, Aristóteles consideró que la actividad política era la finalidad más alta del ser humano y consideró también que se podía limitar esta aspiración a través de medios no coactivos, discretos e indirectos. La participación política era el fin de la existencia humana, era el ámbito donde se plasmaba la prudencia, pero al mismo tiempo, este ámbito estaba restringido y era capaz de excluir a individuos de esta misma participación, como si ellos, - y aquí se encuentra la importante sutileza - lo habían decidido por su propia voluntad. Viendo esta participación política como la aspiración más alta a la cual pretendían los griegos, se puede

⁶⁶⁸ FORTENBAUCH, W.W., *Aristotle on Emotion*, op.cit., p. 56.

ahora considerarla como un ideal-simbólico, del mismo modo que podría ser un símbolo el modo en qué se excluía sutilmente a ciertos individuos de su participación. Se podría reflexionar, a partir de la identidad del individuo moderno si sus aspiraciones no están a veces, limitadas por la misma sutileza coactiva. Siguiendo al propio Aristóteles, se puede pensar si uno escoge aparentemente voluntariamente no coincidir con sus aspiraciones más altas, frustrando todas las posibilidades de su “ser en proyecto” y así por extensión, vulnerar su autonomía⁶⁶⁹.

Subrayando la capacidad de control de los sentimientos humanos por la parte de la sociedad con el fin de limitar las aspiraciones humanas que eran en la época ser feliz y libre en la participación política, Aristóteles prefiguró la actualidad de este control en las sociedades modernas, con por ejemplo, las “antropotécnicas” definidas por P. Sloterdijk y la monitorización de la “sobrecivilización radical” descrita por J. Patocka⁶⁷⁰. La lección básica de Aristóteles puede ser recuperada por el individuo moderno preocupado por el sentido de su propia existencia: consiste en estimular su proyección existencial más allá de lo primero y de lo más fácil y en la búsqueda en lo más alto posible (que era en la época la esfera política), el ámbito donde puede plasmar sus

⁶⁶⁹ Dicha mirada crítica y esta preocupación por conservar su persona ya apareció en el retrato del Hombre magnánimo que buscaba a preservar siempre su propia autonomía en las varias esferas de la vida. En 1576, Étienne de La Boétie, distinguió una voluntad de los sabios y una de los imprudentes que les permitían llegar a sus fines, del mismo modo que Aristóteles distinguía una fortuna propia a los sabios y otra de los imprudentes que les permitían también llegar sus fines: “Los valientes, para adquirir el bien que exigen, no temen el peligro; los prudentes no rechazan el sacrificio. Los cobardes y fríos no saben ni soportar el mal ni recobrar el bien: piensan demasiado lo que anhelan, y la virtud que pretenden adquirir es destruida por su debilidad; y el llegar a poseerla es impedido por su carácter. Este anhelo, esta voluntad para desear las cosas que, siendo valiosas, los hacen dichosos y alegres, es común a los sabios y a los indiscretos, a los valientes y a los cobardes. Sólo hay una, se puede decir, en cual, no sé por qué, la naturaleza ha hecho imperfectos los Hombres para desearla: es la libertad, la cual, es sin embargo un bien tan grande y tan agradable, que, una vez perdida, todos los males se hacen patentes, y los bienes mismos que aún duran pierden enteramente su gusto y sabor, corrompidos por la esclavitud. La libertad sola no la desean los Hombres, por la sencilla razón, a mi entender, de que si la desearan la tendrían. Es como si rehusaran a realizar esta bella adquisición, tan sólo porque es demasiado fácil”. LA BOÉTIE, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. Hernández-Rubio, J.M., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 1986, p. 13.

⁶⁷⁰ En cuanto a las “antropotécnicas”, se tratan por ejemplo de las instituciones simbólicas como el matrimonio, las técnicas de educación, el papel asignado a cada género masculino y femenino. Según P. Sloterdijk, esas técnicas primarias compensan y elaboran la plasticidad del ser humano. Tienen como contenido una “modulación directa del ser humano a través de impregnaciones civilizadoras”. Vemos que las palabras del filósofo de la Universidad de Karlsruhe son extremadamente parecidas a las de Aristóteles acerca de la misión moduladora del legislador ideal. Vid., *La domestication de l'Être*, op.cit., pp. 64-66. La noción de “sobrecivilización radical” de Patocka no está muy lejos, puesto que pretende manipular y controlar todos los momentos pasionales de los humanos, PATOČKA, J., “La surcivilisation et son conflit interne”, op.cit., p. 124.

aspiraciones y su felicidad⁶⁷¹. Implica indirectamente que la vulneración de la dignidad del individuo puede ser cometida por el mismo por haber asimilado con tanta profundidad en su conciencia, patrones de conductas que determinan sin que se diera cuenta, su propia autonomía. Por ello, debe proteger su dignidad “contra sí mismo”, teniendo una mirada crítica a cada elección personal, tratando de ampliar al máximo los ámbitos de concreción de su autonomía, volviéndose en definitiva su propio y único pastor⁶⁷².

El concepto aristotélico de la felicidad implicó también que el individuo debiese preocuparse por la política, en la medida que la participación política coincidía con las mejores potencialidades del ser humano. Permitía llevar a cabo una vida digna, pero uno podía estar excluido de dicha participación a través de la manipulación de su voluntad. Este tipo de control implica para el individuo moderno dos cuestiones fundamentales. Primero en el caso donde la participación política siguiera siendo el ámbito más alto de la “vida buena”, el individuo podría estudiar si las pautas actuales de participación política al primer rango del cual se encuentra el derecho al sufragio, tienen suficientemente influencia en el ámbito político para expresar su autonomía. Como se vio antes, la democracia actual hubiera sido criticada por Aristóteles por conceder primero el derecho a la ciudadanía a la mayoría de los individuos y segundo, por caracterizarse por un alto grado de alejamiento entre el ciudadano y política. El problema relativo a la democracia representativa y a las posibilidades de introducir vías de participación más directas, tiene también razones políticas y técnicas, que me parecen justificados. Creo que las reflexiones de Aristóteles son más adecuadas en cuanto a la no-participación de los ciudadanos y en particular a través de los niveles altos de abstenciones en los sufragios en las democracias modernas. Se trata aquí de una no participación voluntaria de los individuos, puesto que no usan las pautas participativas que les son propuestas. Una de las razones podría venir de la

⁶⁷¹ Lo dice de forma explícita: “siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar”, ARISTÓTELES, *Política* (1333a27-30), op.cit., p. 438.

⁶⁷² TAYLOR, C. C. W., coincide parcialmente con mi idea en “Politics” en BARNES, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, op.cit., pp. 238-239 y 242: “This claim is a powerful one; it implies, for example, that modern political institutions systematically deprive their participants of the full exercise of one of their most fundamental human capacities (...). Representative government removes too far from day-to-day decision making to allow it to count as giving the individual the degree of control over his or her life which the exercise of *phronēsis* requires”.

percepción que tienen los individuos de que el derecho al sufragio encarna una participación política limitada en relación con el poder de decisión que confiere y el poco control al cual éste está sometido a posteriori. Un paralelismo con Aristóteles puede hacerse con la imagen del pueblo dedicado a sus actividades laborales, y despreocupado “voluntariamente” por la política monopolizada a su vez por una aristocracia. Ahora bien, este paralelismo está limitado puesto que primero existe un derecho de participación política reconocido a todos (que además tiende a extenderse a nuevas categorías de individuos, como en algunos países europeos a los extranjeros no comunitarios por ejemplo) y segundo, no existe hoy una incompatibilidad entre el ejercicio del derecho al sufragio y la realización de actividades de tipo laboral o ociosa.

Al mismo tiempo, se ha desarrollado y se desarrolla hoy una ciudadanía fuera del ámbito estatal, que puede revelar esta vez un alejamiento positivo de la política porque genera una participación ciudadana en nuevos ámbitos. Esos nuevos ámbitos pueden ser: la afiliación a un partido, la sindicalización, la pertenencia a una asociación o una ONG, etc. Parece diseñarse hoy una ciudadanía *à la carte* fuera o al menos que compensa, la ciudadanía puramente limitada a las pautas tradicionales previstas por el Estado⁶⁷³. Los individuos parecen buscar vías de participación no sólo más directas sino también relacionadas con temas particulares que ellos mismos escogen. (Uno puede hoy ser militante en una ONG para los derechos de los animales, realizar cada mes una transferencia bancaria para reconstruir un pueblo del otro lado del mundo e incluso comprar un café ética y ecológicamente producido). No obstante existe una fractura entre los numerosos ámbitos de participación ciudadana y la poca participación efectiva de los ciudadanos en esos nuevos ámbitos. Parece ser que ante la oferta amplia de la participación ciudadana, a la medida de los “gustos” de cada ciudadano, esas ofertas no compensan la participación ciudadana efectiva que consiste en poder decidir e influir en los asuntos públicos. En resumen, la cantidad no compensa la cualidad de la ciudadanía. Aristóteles, insistió en que el ciudadano era aquél que no sólo pertenecía a la Ciudad sino que tenía el derecho de nombrar a los otros miembros de la asamblea, como veremos a continuación. En consecuencia, la actual expansión del ámbito de la ciudadanía revela seguramente un interés

⁶⁷³ Al respecto, vid., VALLESPÍN, F., *El futuro de la política*, Taurus, “Pensamiento”, Madrid, 2000, pp. 173-186.

marcado y unos modos originales de compromiso en asuntos variados y nuevos que el ciudadano antiguo no tenía. Sin embargo, esta expansión de la ciudadanía, fuera del ámbito del Estado, genera hoy un compromiso moral que a veces sólo trata de satisfacer las conciencias. La fragmentación del compromiso ciudadano no margina la participación ciudadana efectiva que consiste en el ejercicio del derecho al sufragio y ello, a pesar de sus límites inherentes. Al mismo tiempo, la existencia y el desarrollo de formas “alternativas” de ciudadanía y también a pesar de sus límites, revelan a mi juicio una inquietud de los individuos en relación con lo público, que podría confirmar la fórmula de Aristóteles que el Hombre es un ser político por naturaleza, y ahora “con y sin el Estado”.

Para resumir toda esta parte relativa a la dignidad humana en Aristóteles, se ha visto que en tres ámbitos relacionados entre sí, Aristóteles ha podido perfilar ciertas premisas a la dignidad humana. Primero con su antropología el ser humano apareció con una “naturaleza unida” y una “naturaleza única”, dos rasgos que permitieron identificar al Hombre como un individuo. La posible compatibilidad entre el cuerpo y el alma reveló un ser humano capaz de expresar su razón y su libertad. Además esos rasgos junto con una sociabilidad inherente y la persecución de la felicidad, convirtió al Hombre en un animal específico y divino en la escala de la naturaleza. El Hombre era en efecto considerado como un animal, pero la función racional de su alma revelaba su especificidad en cuanto los demás animales y lo elevaba hacia lo divino, coincidiendo parcialmente con Dios. El individuo humano era así un ser intermedio en la naturaleza a la busca de la verdadera felicidad.

Esta antropología se conectó a su vez con la ética de Aristóteles y más específicamente con su concepción de la “vida buena”. Ésta se entendía como una perfecta autonomía y una felicidad verdadera que derivaban de las facultades más altas del alma humana. Aristóteles siguió defendiendo un intelectualismo ético, puesto que lo mejor derivaba de lo más alto del intelecto y que sólo unos pocos podían llegar a la vida contemplativa. Sin embargo, a diferencia de Platón, no despreció la naturaleza humana; consideró en efecto que podía llegar a una virtud a su medida de acuerdo con sus potencialidades racionales y sus límites. Así, la prudencia, virtud propiamente humana y práctica, reveló un fundamento

antropocéntrico y un optimismo inherente a la moral aristotélica. El Hombre podía, gracias a sus facultades, encontrar la felicidad y llevar una vida buena.

Está última se lograba en el ámbito político y aquí se realizó una tercera conexión: la ética de Aristóteles se fundamentaba en su antropología que a su vez estaba vinculada con sus ideales políticos. Por una parte, ciertos de esos ideales presentaron unos límites importantes a la concepción moderna de dignidad humana: Aristóteles había podido aislar antropológicamente al individuo humano, éste no existía políticamente Su autonomía estaba confundida y absorbida en los fines de la Ciudad. Al mismo tiempo, la satisfacción de la felicidad humana se convirtió en el objetivo principal de lo político: no implicó la satisfacción de las felicidades individuales sino desde un punto de vista general, la consideración de un bien humano como el fin de la política. La vida buena dependía por lo tanto del “cuidado” del político de sus ciudadanos. Los criterios de esta vida buena pueden ser criticados hoy, pero el mérito de Aristóteles ha sido de identificar este concepto que implica lo siguiente: ¿qué vida está a la altura del Hombre? La vida buena era aquella que se plasmaba en la participación política ya que ésta reclamaba el uso de la prudencia por parte del individuo, es decir su facultad propia. Ahora bien, puesto que la prudencia era la facultad propia del alma humana y que la virtud consistía en lo propio, esta virtud tenía un valor en sí, de ahí una felicidad y una autonomía verdaderas y disfrutadas por el “Hombre bueno”.

Al mismo tiempo, Aristóteles indicó que esta vida buena solamente podía ser disfrutada por una minoría de personas y mostró como a través de técnicas de control, mantenía a los demás en una vida que creían que fuera buena. Así, lo importante para Aristóteles no era un valor inherente a las personas. Este valor solamente podía deducirse del tipo de existencia que uno llevaba. Por lo tanto, parece ser que la “vida buena” era exclusiva y excluyente. He dado la vuelta a esta argumentación para mostrar la importancia de la autonomía individual que debe plasmarse en la ciudadanía efectiva y en la elección posible de tipos de vida, prescindiendo de cualquier forma de control.

El concepto de vida buena en Aristóteles me parece indicar una reflexión interesante para la dignidad humana. Aristóteles no atribuyó un valor inherente a la persona humana, sencillamente porque esta noción no existía ni en su conciencia ni en las de sus contemporáneos. Pero sí existía una noción de

individuo cuyo valor derivaba de su conducta virtuosa, que debía tender hacia la autonomía máxima y la felicidad verdadera. Ahora bien, hoy la reflexión sobre la dignidad humana se plantea también cuando personas no “parecen” llevar a cabo una vida digna. Es decir generalmente cuando están incapacitadas para ejercer su autonomía. Se percibe la dignidad humana cuando, parece ser vulnerada. Aquí se encuentra un punto de encuentro con Aristóteles y otro también de disensión radical. En relación con el primero, tanto Aristóteles como el discurso moderno de la dignidad humana, se focalizan en una existencia digna y encuentran en los conceptos de razón y de autonomía criterios de identificación. Ciertamente las exigencias de Aristóteles de expresión de la razón y de la autonomía estaban restringidas a ámbitos definidos y reclamaban un alto grado de expresión. Por el contrario, la dignidad humana reclama un uso mínimo de esas facultades y en ámbitos variados. Es solamente cuando no existe esta “mínimo” cuantitativo y cualitativo que surge la cuestión de si uno está llevando una vida digna. Pero repito, tanto Aristóteles como el concepto moderno de dignidad humana se interesan primero en lo que se entiende por “vida digna” como segundo, utilizan la razón y la autonomía como criterios para evaluar esta dignidad. El punto de disociación radical estriba sin embargo aquí: para Aristóteles, la identificación de la vida buena servía a exaltar un modelo de vida sobre otras existencias inferiores. En efecto, Aristóteles habló de un modelo de vida conforme al Hombre, mostrando cómo se debían manifestar la razón y la autonomía, y despreciaba a los que no podían llevarla a cabo; de hecho excluyó voluntariamente a la mayoría de las personas del disfrute de esta vida. Con otras palabras, el fundamento de la dignidad del Hombre en Aristóteles derivaba del tipo de vida que llevaba. La moderna dignidad humana por el contrario, percibe la vida buena, no en la descripción de un modelo ideal de vida humana, sino cuando muestra casos donde la razón y la autonomía parecen estar frustradas. Pretende entonces corregir esas situaciones, en la medida que el individuo está valorado como persona y no en función de los actos que realiza. La dignidad humana es un *a priori* en su concepción moderna y no un elemento que vendría cualificar al Hombre *a posteriori* como en Aristóteles. Así el encuentro entre Aristóteles y la dignidad humana se realizó en este concepto de vida buena. Se trataría de dos líneas que se cruzan en un punto. La de Aristóteles iría de abajo a arriba: el Hombre debe cambiar las cosas para mostrar que es digno. La de la dignidad humana iría de

abajo a arriba: el ser humano tiene una dignidad, son las situaciones que deben cambiar para que pueda expresarla.

Por lo tanto en la sección siguiente, se analizará algunas reflexiones de Aristóteles que negaron totalmente una igual dignidad entre los individuos. Su definición del ser humano era mucho más restringida a la actual, y pone de manifiesto las dificultades de encontrar un fundamento de la dignidad humana en la misma naturaleza humana. Aristóteles aisló al individuo en su antropología, pero no constituía para él una base moral para atribuirle una dignidad como individuo ni a los Hombres en general. El valor del Hombre existía solo en sus actos y no era inherente a su persona separada de su conducta y fuera de la polis.

II. LA AUSENCIA DE PRECEDENTES A LA IGUAL DIGNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

Esta sección pretende proponer materiales de las reflexiones de Aristóteles que matizan sus aportaciones respecto a la dignidad humana. Se ha visto previamente que la contribución básica de Aristóteles gira en torno a dos ejes: primero, su definición del ser humano desde un punto de vista antropológico y ético y segundo, su concepto de la “vida buena”. Al considerar esas premisas se ha también señalado algunos límites en relación con la dignidad humana. Esos límites tenían su origen fundamental en la concepción antigua del individuo: por un lado, sus fines estaban confundidos y determinados por los de la polis y por otro lado, no poseía un valor intrínseco sino derivado de su conducta enfocada en patrones sociales y culturales de comportamiento.

A continuación, se verá cómo Aristóteles rechazó una dimensión esencial del concepto moderno de dignidad humana: la pertenencia de todos los Hombres a una humanidad común. En efecto, no tuvo una concepción moral de “Humanidad”, como familia humana de donde hubieran procedido todos los Hombres, de ahí su igualdad inherente. Por el contrario, a pesar de formular una idea antropológica de humanidad (como naturaleza humana) no atribuyó a esta definición una dimensión moral que hubiera justificado la igual dignidad de los Hombres. Se verá en una primera parte, que esta ausencia de visión cosmopolita en los planteamientos de Aristóteles, apareció por la consideración de la superioridad de una raza sobre las otras. Siguiendo a Scheffler, entiendo el término cosmopolita en un sentido amplio (estoico como veremos) según el cual cada individuo es ciudadano del mundo, y “debe respeto a la comunidad mundial de los seres humanos”⁶⁷⁴. Para Aristóteles, sólo un pueblo era considerado como

⁶⁷⁴ SCHEFFLER, S., *Boundaries and Allegiances. Problems of justice and responsibility in liberal thought*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 114. Sheffler hace aquí una distinción entre el cosmopolitismo relativo a la justicia y el cosmopolitismo cultural. El primero considera válido sólo una justicia global. El segundo considera que la identidad del individuo debe nutrirse de la mayor variedad de culturas. La expresión “ciudadano del mundo” viene para el autor de una máxima Epicteto: “(...) eres Hombre, ciudadano del mundo, hijo de los dioses y hermano de todos los demás humanos (...) medita detenidamente a lo que cada uno de esos títulos te obliga y procura no deshonrar ninguno”. Vid., también, FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, ya citado.

verdaderamente humano de acuerdo con unos parámetros biológicos y culturales. Existía así una exclusión de los demás pueblos de la humanidad verdadera que encarnaba una sola raza. Es precisamente a través de este proceso de exclusión de la participación de la humanidad (y a través de la justificación de esta exclusión) que Aristóteles defendió la desigual dignidad de los individuos. Este proceso se aplicó en un punto de vista “internacional”, con la superioridad de una raza sobre todas las demás, y en otro un punto de vista “nacional”, con la superioridad de unos individuos sobre otros.

Este segundo proceso de exclusión de la participación de la humanidad se realizó al nivel interno de la polis. Se trató primero de una exclusión de unos individuos de la participación efectiva a la ciudadanía que, como se ha visto, era la marca propia de lo humano. Esta exclusión, estudiada en una segunda parte, se justificó por unos rasgos propios de esos individuos que no les habilitaban para desempeñar las actividades dignas del ser humano. Esta exclusión de la participación de la humanidad adquirió además una intensidad máxima cuando Aristóteles rebajó a otros individuos al rango de objetos, convirtiéndoles en esclavos. Se verá así en una tercera parte, la institución de la esclavitud que constituyó la negación más dura de la dignidad humana en Aristóteles.

Mi objetivo no consiste meramente en criticar los argumentos de Aristóteles que le llevaron a justificar una desigual dignidad entre los Hombres: esta crítica me parece gratuita desde su posición “moderna”. Por el contrario, prefiero entender esos argumentos que le permitieron justificar la desigual dignidad de los Hombres. Primero para comprender la visión que tenía de lo humano y subrayar que esta visión era fundamentalmente distinta y opuesta a la nuestra. Segundo, insistir en un punto que me parece esencial: el concepto de dignidad humana es una idea moderna y nueva que descansa en una construcción ético-filosófica: defiende una igual dignidad de los Hombres como si se esta igualdad fuera una obviedad por derivar de una misma humanidad. Al entender cómo se justificó al hilo de la historia la desigual dignidad de los Hombres, se podrá comprender en qué ilusiones no debe navegar la dignidad humana para no convertirse en uno concepto limitado a ser una esperanza ingenua y engañosa. Empezaré así a estudiar cómo Aristóteles pudo utilizar los conceptos de “humanidad” o de “género humano”, sin vincularlos por lo tanto con una dimensión moral y cosmopolita.

A. Una idea de “humanidad” ausente

En esta parte me limitaré a apuntar algunos indicios que no permiten hablar de una identidad cosmopolita en la filosofía aristotélica. En *De Anima*, Aristóteles consideró que no sólo la postura vertical habilitó al Hombre desarrollar su inteligencia sino también más específicamente el sentido del gusto, en la medida que era el sentido más agudo que poseía el Hombre. Por lo tanto, el Hombre era según sus palabras “el más inteligente de los animales”. Sin embargo, Aristóteles empezó introducir una división entre los Hombres, estableciendo una jerarquía de inteligencia en función de las razas: “(...) en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados”⁶⁷⁵. Se puede ver que la intención de Aristóteles de encontrar una unidad entre las facultades espirituales y corporales podía tener también un enfoque cultural y ético: justificar la superioridad de una raza sobre otra. La diferencia de un rasgo externo y contingente podía libremente ser interpretada como un elemento que favorecía o no el desarrollo de la inteligencia en el individuo. En este sentido, no dudó Aristóteles en sostener en la *Política* que “Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltan de inteligencia (...). Los de Asia en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje (...). En cuanto a la raza helénica (...) es a la vez valiente e inteligente”⁶⁷⁶. Por encontrarse geográficamente en un justo medio, como ideal de virtud aristotélico, reflejo de la naturaleza humana intermedia, los helenos

⁶⁷⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, (421a18-26), op.cit., pp. 200-201: “(...) el gusto posee en nosotros mayor agudeza precisamente por tratarse de un cierto tipo de acto, y ser éste el sentido más agudo que posee el Hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales. Prueba de ello es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados”.

⁶⁷⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1327b), op.cit., pp. 416-417. Vid también, Hipócrates, trató de demostrar la superioridad antropológica de los griegos, basándose en criterios etnográficos en su tratado *Sobre el aire, las aguas y los lugares*, en *Tratados hipocráticos*, trad., López Pérez, J. A. & García Novo, E., Gredos, Madrid, 1986, pp. 39-97

formaban una raza superior a las demás. Así, no se debe malinterpretar algunas de las reflexiones aristotélicas que parecen defender una igualdad entre los Hombres. Parece en este sentido que Aristóteles, intuyó una ley de la hospitalidad propia al género humano, cuando en los viajes, “(...) uno puede observar cuán familiar y amigo es todo Hombre para todo Hombre”⁶⁷⁷. Ahora bien, la existencia de una hospitalidad compartida entre todos los seres humanos no era opuesta a la idea de que una raza fuera superior a las demás, de la misma manera que una amistad podía establecerse entre el amo y el esclavo.

También Aristóteles, consideró que los tres regímenes rectos que identificó (la monarquía, la aristocracia y la “*politia*”) derivaban cada uno de ciertas aptitudes naturales de los individuos de un pueblo particular⁶⁷⁸. Con otras palabras, las características de un pueblo condicionaban su régimen político, lo que en último resorte asentaba la política y a más grande escala, el destino de los individuos en un determinismo biológico. Otra vez, un elemento contingente determinaba la esencia de los individuos lo que podía justificar cualquier superioridad de unos sobre otros y por lo tanto cualquier, exclusión y discriminación en el seno mismo de la *polis*.

B. Una ciudadanía exclusiva y excluyente

1. Desde un punto de vista externo

Aristóteles defendió una concepción exclusiva y excluyente de la ciudadanía griega, basada en factores políticos, económicos y sociales. Se trataba de una ciudadanía exclusiva en la medida que sólo una minoría de privilegiados podía disfrutar de ella, donde el “valor” se volvía la virtud política por excelencia⁶⁷⁹. Era excluyente, puesto que para mantener este privilegio se impedía que otros

⁶⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1155a20), p. 324.

⁶⁷⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1288a8-15), op.cit., p. 212.

⁶⁷⁹ Como indica H. ARENDT, la carga de la jurisdicción, la defensa y la administración de los asuntos públicos, eran los medios principales para lograr el reconocimiento de los demás puesto que « (...) embarcarse en alguna aventura y gloriosa empresa y (...) dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que sólo allí predominaba el interés por la supervivencia personal. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia (...)», en ARENDT, H., *La condición humana*, trad. Cruz, M., Paidós-Iberica, Barcelona, 1993, p. 47. En este sentido, vid., Tucídides: “(...) las ciudades donde están establecidos los mayores premios al valor son también aquellas donde viven los mejores ciudadanos”, TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso*, (II, 46), op.cit., p. 462.

individuos, por no poseer unos requisitos sociales y naturales, no pudieran disfrutar de ella. La exclusividad de la ciudadanía en Aristóteles consistió en que ella dependiera por un lado, de factores socio-económicos⁶⁸⁰ Por otro lado, su exclusividad significó también que consistía en que el ciudadano era aquel que tenía la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial de la Ciudad⁶⁸¹. La mera pertenencia a la Ciudad-Estado no implicaba la ciudadanía, sino era la participación activa y completa en la asamblea, que consistía en el derecho de elegir a otros miembros de la asamblea⁶⁸².

En relación con su carácter excluyente, se orientó siguiendo dos direcciones una externa a la polis y otra interna. En cuanto a la perspectiva externa, se excluía la posibilidad de incluir a un extranjero en los rangos de la ciudadanía griega. En efecto, Aristóteles planteó la cuestión de la ciudadanía de acuerdo con su legitimidad, es decir si jurídicamente respondía al bien común de la Ciudad. No era porque a un extranjero le fuese autorizado desempeñar cargos deliberativos y judiciales (desempeño que caracterizaba al ciudadano⁶⁸³) que se volvía jurídicamente es decir legítimamente un ciudadano. Aristóteles consideró que se debía reconocer la calidad de ciudadano a esos extranjeros pero dejó en duda su legitimidad, es decir su correspondencia con el bien común del Estado⁶⁸⁴. La

⁶⁸⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1279a30-34), op.cit., p. 171.

⁶⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1134^a28), op.cit., pp. 252-253; *Política* (1275b17-21), op.cit., pp. 155-156.

⁶⁸² Como muestra Ross, no era el hecho de ser miembro de la asamblea soberana que otorgaba el mínimo requisito para ser ciudadano, sino la capacidad de elegir a los demás miembros. Por ello, Aristóteles no supo, según Ross, darse cuenta de las posibilidades del gobierno representativo: ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 257.

⁶⁸³ ARISTÓTELES, *Política* (1275a22 y 1275b18-21), op.cit., p. 153 y 155-156. El buen ciudadano debía también ser capaz mandar y obedecer (1277a26-30), op.cit., p. 162, es decir gobernar y ser gobernado (1283b40-1284a3), op.cit., pp. 190-191.

⁶⁸⁴ Aristóteles se preocupó de la perennidad del Estado desde el Libro III de la *Política*, donde aparece la cuestión de la ciudadanía. En efecto, recordó por ejemplo a Clístenes quien, con el fin de consolidar el partido demócrata acordó la ciudadanía a los extranjeros y a los metecos de origen servil (Aristóteles por su parte, era un meteco de origen libre). Es Clístenes quien en 508 introdujo las reformas democráticas en declarando que el pueblo tenía "isegoría", es decir, la "libertad de expresión", "derecho a defenderse en las asambleas" o "igualdad de todos ante el derecho a la palabra". La pregunta básica era saber si el Estado se identificaba con la Constitución en vigor y por lo tanto con el gobierno que estaba en el poder en un momento dado. En el primer caso, todos los actos del gobierno hubieran sido actos del Estado y por lo tanto válidos, aunque el gobierno cambiase. En el segundo caso, el gobierno hubiera sido sólo un "poder de hecho" cuyos actos no hubieran sido válidos después de una revolución por ejemplo. Este poder de hecho no hubiera podido representar al Estado porque se fundaba en la violencia y no tenía al bien común como objetivo (tal era el caso de la tiranía, de la oligarquía y de la democracia radical de Clístenes para Aristóteles). En cuanto a la atribución de la ciudadanía a los extranjeros la pregunta era saber si se trataba de un acto que tenía como objetivo el bien común, siendo entonces un acto válido y legítimo del Estado o si era sólo un acto de un gobierno que no coincidía con el Estado y que por

aversión hacia el extranjero podía incluso parecer extraña en la medida que Aristóteles se sintió el mismo discriminado en Atenas por sus orígenes, siendo un *klêroukhos*, es decir un colón afortunado que conservaba la ciudadanía de su patria de origen⁶⁸⁵. También, además de excluir a los extranjeros del disfrute de la ciudadanía, el proceso aristotélico de exclusión de la ciudadanía se realizó en relación con individuos que pertenecían ya la Ciudad.

2. Desde un punto de vista interno

a) *Una ciudadanía reservada a una minoría privilegiada*

Desde una perspectiva interna, Aristóteles consideró que la autarquía se refería a una comunidad de vida entre personas libres e iguales, es decir entre ciudadanos. Además, consideró que la ciudadanía podía ser atribuida únicamente a personas cuyos dos padres eran ya ciudadanos⁶⁸⁶. También, insistió en que la virtud del ciudadano no podía aparecer en individuos que ejercían actividades manuales útiles para la subsistencia de la ciudad. Esas actividades no derivaban del uso de la racionalidad, del uso de la parte deliberativa, lo que caracterizaba precisamente lo humano en su inherente sociabilidad. Dicho planteamiento excluía en particular a los artesanos del disfrute de la ciudadanía⁶⁸⁷. Aristóteles lo recordó, al hablar de la ley de Solón que marginó a los llamados *thetes* que no podían participar de ninguna magistratura; en una ciudad mejor organizada políticamente, el ciudadano no podía ser ni un obrero, ni un comerciante, ni un campesino, porque dichas formas de vida era según palabras “innobles y contrarias a la virtud”⁶⁸⁸. El desprecio hacia el “plebeyo” tenía así un triple

lo tanto no podía ser legítimo. Vid., ARISTÓTELES, *Política* (1275b37-1276a19), op.cit., pp. 156-158.

⁶⁸⁵ Acerca de este sentimiento de exclusión sufrido por el propio Aristóteles, DÜRING, I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, op.cit., pp. 459-460. Otra vez, y como la propia experiencia de esclavo por Platón, una experiencia personal no permitió derrumbar unos parámetros éticos en las conciencias de la época.

⁶⁸⁶ ARISTÓTELES, *Política* (1275b22-25), op.cit., p. 155.

⁶⁸⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1278a1-5), op.cit., p. 165.

⁶⁸⁸ ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, (VII), trad. García Valdés M., Gredos, Madrid, 1984 (vol. 70), pp.65-67: “[Solón] Dio las leyes por cerradas para cien años y dispuso la constitución de esta manera: por censo distinguió cuatro clases, conforme se dividían antes: los *pentacosimedimnos*, los *hippeis*, los *zeugitas* y los *thetes*. Todas las magistraturas las atribuyó en su desempeño a personas de entre los de quinientos *medimnos*, los caballeros y los labradores de

sentido: social, económico y político. La razón ética de este desprecio se fundaba en las tareas laborales y manuales que debían cumplir el plebeyo para subsistir. Su trabajo y el presumido hecho de someterse a éste, revelaban, según Aristóteles, que no eran capaces de ser libres; la ausencia o la poca presencia del elemento racional en ellos, les imposibilitaban entrar en la esfera política, es decir ser ciudadano y por lo tanto ser humano. Además, Aristóteles excluyó también a las mujeres y a los niños de esta participación al elemento racional que caracterizaba lo humano y lo hacía por lo tanto feliz y digno⁶⁸⁹.

También Aristóteles consideró la parte cualitativa de la Ciudad y la representó por cuatro rasgos: “la libertad, la riqueza, la educación y la nobleza”⁶⁹⁰. Así, cuando Aristóteles vinculó la realización de la virtud con el posible disfrute de bienes exteriores, se mostró heredero de una tradición aristocrática que otorgaba a la buena cuna un privilegio imposible de comunicar al vulgar⁶⁹¹. Esta postura le sirvió así para justificar la exclusión de ciertos individuos del rango de la ciudadanía⁶⁹². Samaranch señala atinadamente que Aristóteles estaba aquí atacando de raíz el argumento de los demócratas desde postulados o posiciones no sólo aristocráticas, sino propiamente oligárquicas: dado que el primero de los elementos cualitativos (la libertad) era común a todos los estamentos sociales que competían por el control del gobierno, el peso de la comparación y la proporcionalidad se desplazaba hacia las clases altas. Así, no era pues sorprendente, en el contexto social e histórico, que fuese el estamento social de los poco acomodados pero “libres” el que reivindicara a su favor el título de la libertad y que, en reacción a la defensiva, las clases acomodadas esgrimiesen,

un par, o sea los nueve arcontes y los tesoreros y los *poletas* y los once y los *colacretas*, señalando a cada clase una magistratura en proporción a la magnitud del censo. A los que pertenecía a los *thetes* les concedió sólo el que tomaran parte en la asamblea y en los tribunales. Pertenecía a los *pentacosiomédimos* el que sacase de tierra propia quinientas medidas entre áridos y líquidos; a los caballeros, los que sacasen trescientas, o como algunos dicen, los que pudieran criar un caballo (...). Pertenecían a los *zeugitas* los que cosechaban entre áridos y líquidos doscientas medidas, y los restantes pertenecían a los *thetes* sin participar en ninguna magistratura. Por eso ahora todavía cuando se le pregunta al que va a ser sorteado para una magistratura de qué grupo forma parte, nadie dirá que del de los *thetes*”. Vid. también otro ejemplo de asimilación “masa/bestialidad” y desprecio del pueblo en *Ética Nicomáquea*, (1095b20), op.cit., p. 134.

⁶⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1100a1-5), op.cit., p.147; (1134b11), op.cit., pp. 253-254; ARISTÓTELES, *Política* (1260a10), op.cit., p. 88; (1260a31), op.cit., p. 88. Acerca de la inferioridad del género femenino y la necesidad de legislar sobre su conducta (como la de los Hombres), op.cit. (1269b12-1270a10), op.cit., p. 124.

⁶⁹⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1296b), op.cit., p. 254. La parte cuantitativa siendo la superioridad numérica.

⁶⁹¹ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 63.

⁶⁹² Vid., HIERRO, L.L., “¿Qué derechos tenemos?”, op.cit., p. 364.

como título de legitimación de sus privilegios de clase, la buena cuna, la educación y la riqueza. Mientras tanto, la libertad del pueblo estaba considerada como una tendencia a la anarquía y este matiz peyorativo era, con todo, “la cresta visible de un proceso más sutil y radical de redefinición de la condición de *eléutheros* (el libre) por obra de la aristocracia”⁶⁹³, cuyo portavoz era ahora el mismo Aristóteles.

b) Una ciudadanía imperfecta reservada al pueblo

Las posturas aparentemente democráticas de Aristóteles no deben esconder sus planteamientos en relación con su definición de la naturaleza humana y su desprecio del pueblo. Defendió en efecto la participación directa e indirecta del pueblo en los poderes deliberativos y el derecho de expresar su opinión común, cuando se reunía en asambleas y mediante los tribunales⁶⁹⁴. No obstante no se puede ver aquí un antecedente al derecho democrático de la participación política y por dos razones que derivan tanto de los motivos presentados por Aristóteles para aceptar esta participación del pueblo como de los objetivos que se perseguían gracias a esta participación.

En relación con los motivos, Aristóteles consideró que el pueblo no podía acceder a las funciones judiciales de la Ciudad porque dependían de una virtud especial y de un censo⁶⁹⁵. Aplicó aquí la justicia distributiva según la cual lo justo era la distribución de los bienes comunes (hombres y riqueza) en proporción con los méritos de cada uno. Puesto que los individuos no eran iguales no podían

⁶⁹³ SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, op.cit., pp. 260-261. El autor precisa en efecto que el concepto de libertad podía indistintamente referirse a una condición jurídico-social como a la reivindicación del ejercicio personal de esa falta de dependencia. Con las reformas de Solón y de Clístenes, que otorgaron una efectiva libertad para la masa de la población, se llenó el espacio entre los esclavos y los *zeugitas*. Cuando los éxitos militares de Atenas empezaron a ser objetivamente asignables a los cuerpos de ejércitos de las clases medias y que el título de “condición libre” se convirtió en un argumento de peso a favor de la “igualdad” en las cosas públicas, entonces las clases conservadoras y aristocráticas comenzaron a señalar un doble significado en el término *eleutheria*: el de una condición jurídica y el de una descalificación ética: porque una cosa era “no trabajar para otro, sino para sí” y otra “no trabajar por sí, con las propias manos”, (op.cit., p. 261).

⁶⁹⁴ Ello coincidía con la previa definición del ciudadano que Aristóteles definió anteriormente en *Política*, (1275b18), op.cit., p. 155.

⁶⁹⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1282b14-18), op.cit., p. 185.

recibir partes iguales⁶⁹⁶. El ciudadano no se consideraba así como un contribuyente del Estado sino más bien, utilizando una fórmula moderna tomada de Ross como un “accionista del Estado”⁶⁹⁷. Ante los cargos públicos, defendía Aristóteles una igualdad proporcional: los ciudadanos podían tener acceso a esos cargos en función de su contribución al bien estar general. Como la elite tenía una contribución mayor (de acuerdo con los criterios socio.-económicos que identificaban al ciudadano) su parte de honores debía ser mayor⁶⁹⁸. Sin embargo, Aristóteles señaló previamente, que dicha exclusión del pueblo hubiera generado sediciones y tensiones en el seno de la Ciudad por privarlo de esta participación política. Con el fin de prevenir la aparición de dichas tensiones, Aristóteles encontró en la sola participación deliberativa un medio para que el pueblo se satisficiera de su ciudadanía imperfecta⁶⁹⁹. Era fácil satisfacerlo y el pueblo era así compuesto de “*idiotes*”, es decir de aquellos que no participaban de la esfera política. También, esas tensiones podían ser neutralizadas gracias al clientelismo, derivado de la generosidad y del paternalismo de la aristocracia hacia los pobres. Este paternalismo no derivaba de la generosidad de los ricos con fines filantrópicos, como se podría creer. Por el contrario gracias a la dependencia de los pobres respecto a las clases altas se podía mantener el papel socio-político de las últimas⁷⁰⁰. Aplicando la justicia distributiva, Aristóteles excluyó que el mérito fuese la libertad, como en las democracias, lo que hubiera generado una igualdad entre los individuos, reconociéndoles todos como ciudadanos. A mi juicio, el mérito que debía atener la justicia según Aristóteles procedía de una mezcla de dos tipos de regímenes políticos: primero la oligarquía: el mérito dependía de la riqueza y de la nobleza y, segundo, la aristocracia, es decir la virtud. Para

⁶⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1131a14-1131b28), op.cit., pp. 243-245. La justicia distributiva se basaba en la proporción geométrica. La otra justicia particular, era la “justicia correctiva” que se basaba por su parte en la proporción aritmética. Ésta se aplicaba en función de dos tipos de actos: voluntarios (como los de compra, venta, etc.) e involuntarios (hurto, asesinato, etc.). El protagonista, era el juez que debía reestablecer la igualdad inicial entre las dos partes: con el castigo, quitaba la ganancia ganada por una parte al detrimento de la otra., *Ética Nicomáquea* (1131b29-1132b28), op.cit., pp. 245-248. Ambas justicias perseguían a su manera el “termino medio”. Por fin, Aristóteles habló de un tercer tipo de justicia basada en la reciprocidad y que se aplicaba al ámbito comercial, *Ética Nicomáquea* (1132b29-1134a17), op.cit., pp. 248-252.

⁶⁹⁷ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 217.

⁶⁹⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1280a7-ss.), op.cit., p. 174.

⁶⁹⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1281b25-34), op.cit., pp. 181-182. El riesgo de sediciones y de revueltas de las masas por su no participación fue apuntado anteriormente en *Política* (1266b38-1267a7), op.cit., pp. 112-113.

⁷⁰⁰ “Y es propio de los notables gratos e inteligentes que se repartan los pobres y les den fondos para orientarlos algún trabajo”, ARISTÓTELES, *Política* (1320b7-9), op.cit., p. 384. Vid., SAMARANCH, F., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op.cit., p. 262.

Aristóteles, sólo los individuos de cierto rango podían (por el tiempo de ocio que tenían) desarrollar la virtud, haciendo depender Aristóteles una cualidad moral de unas cualidades contingentes y materiales.

Así mantuvo una visión despectiva respecto a la muchedumbre: su falta de racionalidad la impedía primero de gobernar (de donde la exclusión de sus miembros de los honores públicos), la convertía segundo en un ente peligroso (porque podía rebelarse) y la hacía, tercero, un cuerpo fácilmente manipulable (porque se satisfacía con una ciudadanía imperfecta). Por otra parte, como he indicado, la necesidad de controlar al pueblo debía hacerse también gracias a las leyes y a la educación que debían encajarlo en un cierto modelo de costumbres⁷⁰¹.

En relación con los objetivos de la participación política del pueblo, Aristóteles consideró que en varios asuntos, podía ser “el mejor juez”⁷⁰². Sin embargo, no era porque cada individuo que procedía de él, tuviese esta capacidad (hubiera sido un ser virtuoso)⁷⁰³ sino porque se fundía en la masa que, unida, tenía mejor discernimiento que cada individuo que la componía. Otra vez, el individuo no existía en sí sino que estaba absorbido por un todo superior. Además, este todo que Aristóteles comparó a un “solo Hombre”⁷⁰⁴, no podía dirigirse por sí mismo, debía contar con los mejores ciudadanos para guiarlo. Era, recogiendo sus palabras que parecían referirse a la mezcla de dos líquidos, el “elemento impuro” que se mezclaba con lo más puro, de manera que con esta mezcla lo mejor podía expandirse⁷⁰⁵.

Dicha visión de la muchedumbre se oponía de tres modos al concepto de dignidad humana. Primero porque no consideraba al individuo como el punto de partida sino un ente superior que le absorbía. Segundo, porque el reconocimiento de cierta participación democrática no se fundía en la autonomía de la persona (es decir su libre capacidad de elegir) sino en un tipo de control moral y social.

⁷⁰¹ En cuanto a esta función de las leyes y de la educación: ARISTÓTELES, *Política* (1263b36-1264a1), op.cit., p. 99; (1266b28-31), op.cit., p. 112; (1267b6-9), op.cit., p. 115.

⁷⁰² ARISTÓTELES, *Política* (1281b7), op.cit., p. 180 y (1282a19), op.cit., p. 183.

⁷⁰³ ARISTÓTELES, *Política* (1281b1), op.cit., p. 180.

⁷⁰⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1281b1-7), op.cit., pp. 180-181. La analogía entre la masa y el Hombre viene de que en ambos casos sus respectivos elementos constitutivos, a pesar su imperfección individual, logran una perfección en la unidad.

⁷⁰⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1281b34-38), op.cit., p. 182. Desarrollando este argumento, Aristóteles consideró que la aristocracia era el mejor régimen de la ciudad y no la monarquía, porque 1) la masa con el apoyo de los ciudadanos buenos tiene el mejor juicio; 2) Un gran número de personas es más difícilmente corruptible que una sola; 3) Una mayoría de individuos puede tener un alma virtuosa como una persona sola: *Política* op.cit., (1286a22-1286b7), pp. 183-184.

Tercero, el objetivo de esta participación no tenía como fin el ejercicio mismo de esta autonomía individual (que hoy se plasma por ejemplo en el derecho de sufragio) sino la consecución de un fin superior: la mejor estabilidad posible de la Ciudad de acuerdo con un único y exclusivo modelo socio-político. Ahora bien, el concepto de dignidad humana pretende invertir esta relación: la mejor organización política es la que permite las mejores expresiones de la dignidad humana, entre las cuales se encuentran la libertad de pensamiento que puede manifestarse a través del cauce de los derechos políticos.

En resumen, a la mayoría de la población Aristóteles la despojó de una completa humanidad al reconocerla una ciudadanía limitada e imperfecta. Los ciudadanos eran sólo algunos individuos que pertenecían a una clase económica y socialmente privilegiada que podía dedicar todo su tiempo a la política. Los demás, al trabajar para poder sobrevivir no habían desarrollado con un grado suficiente sus facultades racionales que les hubieran permitido comprender y desarrollar las funciones del ciudadano. Así, Aristóteles realizó una construcción perfecta para excluir a esos individuos de la ciudadanía: Primero, vinculó la ciudadanía con el ejercicio de la facultad racional. Segundo, opuso el desarrollo de esta facultad racional al ejercicio de las tareas manuales y dichas tareas caracterizaban la amplia mayoría de la población de Atenas. Aristóteles recurrió así a una construcción filosófico-antropológica para justificar unos fines políticos, que consistían en asentar el poder de las clases altas, al detrimento de las clases bajas.

Este dualismo entre razón y actividades manuales y corporales, fue el argumento central que justificaba según Aristóteles, una ciudadanía reservada a los mejores. Utilizó la misma oposición para esta vez justificar una negación total de la humanidad en ciertos individuos. Aristóteles defendió en efecto la esclavitud de algunos Hombres porque no eran capaces de desarrollar sus facultades racionales, es decir, no podían ser dignos de llevar una vida humana

C. El esclavo y la negación de la dignidad humana

En esta parte, se estudiará por un lado los argumentos de Aristóteles que le permitieron justificar la esclavitud. Por otro lado, veremos de qué modo

Aristóteles concibió la condición del esclavo en particular en sus relaciones con el amo.

1. La justificación de la esclavitud

a) *El esclavo no ejerce la razón*

Aristóteles idealizó una sociedad donde los pobres eran tan serviles que no pudiesen mandar sino sólo obedecer, en un Estado de amos y esclavos⁷⁰⁶. El amo coincidía así con el ciudadano. El esclavo, participaba de la razón sin tenerla él mismo: “(...) es esclavo el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla”⁷⁰⁷. El esclavo participaba de la razón pero de forma inacabada; su libertad, entendida como crecimiento, no era ni lineal ni había alcanzado su plenitud. Este límite apareció en que el esclavo nunca podía ser un Hombre prudente porque “no tiene en absoluto la facultad deliberativa”, es decir, no era capaz de prever⁷⁰⁸. Con otras palabras, el esclavo era aquél que no era capaz de vivir como quería⁷⁰⁹. M. C. Nussbaum, consideró que la intención de Aristóteles era mostrar que de acuerdo con este criterio, muy pocas personas convertidas a la esclavitud lo eran naturalmente. En efecto, la ausencia de razón crítica, como “capacidad para tener planes de vida para sí mismo”, sólo hubiera pretendido enseñar cuanto vergonzoso e inhumano era la vida de los esclavos⁷¹⁰. Un pasaje de la *Política* parece en efecto confirmar esta hipótesis cuando Aristóteles escribió que “hay esclavos, y también libres que no lo son por naturaleza”⁷¹¹. A mi parecer, sin embargo, la interpretación de la profesora de la Universidad de Chicago es demasiado generosa con Aristóteles, y confiere un elemento crítico hacia la esclavitud que Aristóteles hubiera podido formular más

⁷⁰⁶ ARISTÓTELES, *Política*, op.cit., (1267b12-41), p. 116; (1278a15-b3), op.cit., pp.166-168. Hipodamo de Mileto, que fue originalmente un artesano, les convirtió en ciudadanos en su Estado.

⁷⁰⁷ Respectivamente, ARISTÓTELES, *Política*, (1253a1-11), op.cit., pp. 9-10; (1260a7-9), pp.29-30; (1254b8-11), p. 14. Confucio tuvo una idea semejante hacia el pueblo: «Se puede forzar al pueblo a seguir los principios de la justicia y de la razón; no se le puede forzar a comprenderlos», *Lun-Yu* (VIII.9) en CONFUCIO, *Libros canónicos chinos*, trad., Bergua, J. B., Clásicos de Bergua, Madrid, 1969 p. 299.

⁷⁰⁸ ARISTÓTELES, *Política*, (1252a16-17), op.cit., p. 47 y (1260a12), op.cit., p. 82.

⁷⁰⁹ ARISTÓTELES, *Política* (1317b13), op.cit., p. 370.

⁷¹⁰ NUSSBAUM, M. C., “Shame, Separateness and Political Unity”, en OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op.cit., p. 420.

⁷¹¹ ARISTÓTELES, *Política* (1255b7-8), op.cit., p. 62.

explícitamente si realmente quería poner entredicho (aunque parcialmente) esta institución. Si se mira otros argumentos, Aristóteles no duda por el contrario en defender la legitimidad de la esclavitud. De hecho, justo después del texto citado anteriormente, Aristóteles indicó “también es evidente que en algunos casos tal condición [la de esclavo] está bien definida. De éstos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo”.⁷¹² La doctrina de Aristóteles en relación con la condición del esclavo confirma que se trataba para él, de una radical diferencia de “género” o de “esencia” en la comunidad humana⁷¹³.

La esclavitud era justificada de la siguiente manera:

“La vida es acción, no producción y por ello, el esclavo es un subordinado para la acción (...). Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, éstos son por naturaleza, esclavos (...)”⁷¹⁴.

La servidumbre se definía por la sumisión a un trabajo que prohibía cualquier salida hacia la acción, es decir, la vida pública, expresión misma del valor personal. En este sentido, Aristóteles sostuvo por ejemplo, que los cultivadores y aquellos que trabajaban en las obras públicas debían ser también esclavos⁷¹⁵. La actividad que desempeñaban, demostraban su ausencia de razón y por lo tanto no podían ser libres. La virtud política suprema siendo el valor, los esclavos habían demostrado su indignidad natural y su incapacidad a ser ciudadano⁷¹⁶. No demostrar su valor era prueba de cobardía y esta última impedía que naciese la libertad en el individuo que sólo podía ejercerse en la esfera pública. Aunque constituían la mayoría de la población⁷¹⁷, los esclavos perdían su excelencia, su

⁷¹² ARISTÓTELES, *Política* (1255b9-10), op.cit., p. 62. Mas adelante: “Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo” (1255a1-2), op.cit., p. 59.

⁷¹³ MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, op.cit., p. 58 (nota de pie de página nº3).

⁷¹⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1254a5-1254b7), op.cit., pp. 55-57.

⁷¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, (1267b12-41), op.cit., pp. 115-116 y (1330a24-34), op.cit., pp. 426-427. Para Platón y Aristóteles, una organización social justa se basaba en las desigualdades, con unos esclavos, dotados (mental y físicamente) de forma mediocre y que debían dedicar su vida a la labor y a obedecer. Los estoicos, por el contrario, consideraban que a pesar de las desigualdades entre los individuos, cada uno podía alcanzar la virtud; el esclavo era aquél que no era virtuoso, puesto que se sometía a sus pasiones. Sin embargo, las dos concepciones llegaban al mismo punto.

⁷¹⁶ ARENDHT, H., *La condición humana actual*, op.cit., pp. 87-88. Vid. igualmente ARISTÓTELES, *Política* (1260a1-2), op.cit., p. 81: «El que es intemperante y cobarde no hará nada de lo que debe».

⁷¹⁷ En el informe de Jenofonte sobre Esparta, donde un extranjero no contó más de sesenta ciudadanos entre cuatro mil personas reunidas en el mercado. Proporción, concedemos, quizá

areté, puesto que no podían acceder a la esfera pública. En cierto modo, este razonamiento consideraba que los esclavos lo eran por naturaleza porque habían aceptado su propia condición⁷¹⁸. Además, las referencias a la Naturaleza como fundamento de la esclavitud eran constantes mostrando su fundamentación teleológica.

b) *El esclavo existe naturalmente*

El pilar de las reflexiones de Aristóteles, como elemento justificativo de sus posturas, era su perspectiva teleológica de la Naturaleza: ella quería que hubiese libres y esclavos, dicha distinción no era convencional sino natural y, así, convertir a ciertos Hombres en esclavos era ventajoso y justo para ellos. Así, Aristóteles tuvo en cuenta las críticas en contra de la esclavitud que ya provenían de los sofistas, por ejemplo. Recordó en este sentido algunas posturas que consideraban que la esclavitud era algo injusto porque convencional y que por lo tanto producía violencia ilegítima⁷¹⁹. P. Garnsey señala además que las “personas anónimas” que criticaban desde un punto de vista moral la esclavitud, y a las cuales podían referirse Aristóteles, no eran juristas sino “teóricos de la filosofía del Derecho”⁷²⁰. Aristóteles, mencionó en la *Retórica* a un sofista, Alcídante discípulo de Gorgias que pareció haber sido el primer filósofo que puso en duda la esclavitud según I. F. Stone⁷²¹. Cuando Aristóteles discutió la idea de ley natural universal, se refirió a Alcídante quien en su *Meseníaco*, hubiera afirmado “libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo por naturaleza”⁷²². Para contestar a

exagerada. JENOFONTE, *Helénicas*, (III, 3,5), trad. Plácido, D., Alianza, Madrid, 1989, p. 104 y ss.

⁷¹⁸ En su *Odisea*, Homero hacía decir en boca del esclavo Eumeo: « (...) Zeus el tonante arrebató al varón la mitad de su *areté* desde el día que en él hace presa la vil servidumbre», Homero, *Odisea* (320-323), op.cit., p. 375.

⁷¹⁹ “Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, de la ciudad y la del rey son lo mismo (...). Otros, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa ya que es violenta”, ARISTÓTELES, *Política* (1253b18-22), op.cit., p. 54. Una oposición entre justicia y violencia aparece en HESÍODO, *Trabajos y días*, (275), en *Obras y fragmentos*, trad., Pérez Jiménez, A., y Martínez Díez, A., Gredos, Madrid, 1983, p. 138: “¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia”.

⁷²⁰ GARNSEY, P., *Conceptions de l’esclavage. D’Aristote à Saint Augustin*, op.cit, pp.112-113.

⁷²¹ STONE, I. F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 52.

⁷²² ARISTÓTELES, *Retórica* (1373b18-19), op.cit., p. 281. Stone recuerda que al principio el resto de la frase fue borrado del manuscrito de la *Retórica* como si, el escriba temiese que “el pensamiento fuese capaz de encender una revuelta entre esclavos”. STONE, I., *El juicio de Sócrates*, op.cit., p. 52.

esta crítica, Aristóteles reinterpreto el concepto de Naturaleza, demostrando que ella creó y quería a esclavos naturales⁷²³. Aristóteles ofreció una cosmovisión de la existencia humana y del mundo para justificar la esclavitud; para el Estagirita, como para Platón., cualquier aspecto de la vida gravitaba en torno a un “dominante” y un “dominado”: “Mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar”⁷²⁴. En la misma línea siguió: “(...) por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo (...)”⁷²⁵. En efecto, el ser vivo “(...) está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado”. Los Hombres que estaban guiados por los impulsos del cuerpo y no por el alma tenían un “comportamiento malvado”, que debía ser controlado porque “(...) los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes”⁷²⁶. El esclavo natural era aquél gobernado por los elementos no racionales de su naturaleza. No se pertenecía a sí mismo según Aristóteles, y por lo tanto, dependía de otro⁷²⁷. No obstante, como señala Taylor, Aristóteles no demostró realmente la servidumbre natural en la medida que hubiera tenido que mostrar que la esclavización de los esclavos naturales fuera a su favor dándoles una vida mejor que aquella que hubieran obtenido gozando de libertad⁷²⁸. A continuación veremos qué “libertad”, Aristóteles concedió al esclavo.

2. La condición del esclavo: un ser libre y un ser humano

Con este título quisiera mostrar que para Aristóteles el esclavo gozaba de una cierta libertad y e incluso le considerado como un ser humano. Pero pesar de esos rasgos antropológicos, el esclavo era un ser humano inferior.

⁷²³ ARISTÓTELES, *Política* (1253b21 y 1254b27), op.cit., pp. 54 y 57.

⁷²⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1254a10-35), op.cit., p.56.

⁷²⁵ ARISTÓTELES, *Política* (1260 a), op.cit., p. 81. “La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles” (1333a38-40), p. 439. También, *Acerca del alma* (430a10), op.cit., p. 234.

⁷²⁶ Respectivamente, ARISTÓTELES, *Política*, (1254b7), op.cit., p. 14.

⁷²⁷ ARISTÓTELES, *Política* (1254b15), op.cit., p. 57 y (1254b), op.cit., p. 58

⁷²⁸ TAYLOR, C. C. W, “Politics”, op.cit., p. 255.

a) *El esclavo es libre*

Se puede ahora entender mejor la fórmula según la cual los esclavos eran Hombres incapaces de tener una facultad deliberativa pero capaces de percibir la facultad racional. No se trató de una paradoja interna a su razonamiento, al reconocer implícitamente Aristóteles una facultad racional en los esclavos, como han creído algunos autores⁷²⁹. Por el contrario, la argumentación de Aristóteles era muy lógica: los esclavos eran capaces de percibir el razonamiento (“reconocían la razón en tal grado para reconocerla pero no poseerla”) para *sólo* poder seguir los razonamientos de los amos y obedecerlos y nada más. Aristóteles insistió como se ha visto, en que los esclavos podían obedecer no sólo siguiendo las meras ordenes sino igualmente, la persuasión racional. Así, no se debe ver algún elemento humanista en relación con el trato de los esclavos. Por un lado es cierto que Aristóteles defendió que se les debía proponer a todos como recompensa la posibilidad de estar libres y por lo tanto, emanciparse⁷³⁰. A mi juicio, no creo que Aristóteles, tuviera en mente la idea de que los esclavos pudieran volverse ciudadanos. La recompensa de la libertad era un método más eficaz y estable que la violencia para controlarles no a través de las órdenes sino a través de esta persuasión racional. Pero indirectamente venía decir que una existencia libre era preferible a su condición de esclavo y que éste podía aspirar a ella, porque *entendía* el significado de la libertad.

El origen natural de la servidumbre tuvo otra consecuencia en cuanto a las relaciones entre el amo y sus esclavos. En efecto, el esclavo, el niño y hasta un cierto punto la esposa, eran propiedades del ciudadano libre, de tal forma que eran partes de él mismo. Por lo tanto podía ejercer sobre ellos su propia y exclusiva justicia⁷³¹. Con otras palabras, como el esclavo era una propiedad del Hombre libre, no era un sujeto de Derecho⁷³². Las relaciones entre el esclavo y el maestro escapaban del ámbito público y eran regidas por las reglas domésticas⁷³³. Esta idea derivaba precisamente del origen natural de los esclavos en el pensamiento

⁷²⁹ SCHLAIFER, R., “Greek theories of slavery from Homer to Aristotle”, op.cit., p. 193.

⁷³⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1330a32), op.cit., p. 427.

⁷³¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1134b8-13), op.cit., pp. 253-254. Aquí estriba otra diferencia entre Platón y Aristóteles, puesto que para el primero los guardianes no tenían familia.

⁷³² ARISTÓTELES, *Política* (1254a15), op.cit., p. 56: “el esclavo es un instrumento para actuar, un objeto de propiedad animado, separable de él que lo posee, su amo”.

⁷³³ He notado una excepción: la “seducción de esclavos” formaba parte de los casos posibles de la justicia correctiva (pública), en *Ética Nicomáquea* (1131a12), op.cit., p. 242.

de Aristóteles: ellos eran esclavos por naturaleza y no por ley. El esclavo natural no buscaba un sentido a su existencia y se limitaba a sobrevivir. Ahora bien, la meta de la Ciudad no era la supervivencia sino la “vida buena” que consistía en una perfecta autonomía: el fin y el bien supremo era bastarse a sí mismo y no el mero vivir que hubiera caracterizado una imposible ciudad de esclavos⁷³⁴. Por lo tanto, la Ciudad no debía preocuparse por las reglas de supervivencia que se aplicaban a las condiciones de los esclavos y dejarlas a la discrecionalidad del amo. El esclavo desarrollaba su existencia únicamente en la esfera doméstica y no ejercía ninguna libertad política. Incluso, el esclavo rechazaba dicha aspiración a ser libre, se negaba a participar en la vida de la ciudad; podía incluso ser libre si lo quería (la ley no se lo impedía) pero no aspiraba a ser libre, de ahí su servidumbre natural.

Pero cuando Aristóteles se refería a la libertad no podía referirse a ella como contingencia, como la facultad de hacerlo todo. De hecho, en la *Metafísica*, cuando Aristóteles comparó al universo con una casa, con el fin de mostrar la unidad y el orden del universo, donde cada especie contribuía al bien de otras especies, en esta visión de la *scala naturae*, consideró que “(...) a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo”⁷³⁵. Eran así los esclavos los que eran “libres” en una aceptación moderna, mientras que la perfección del Hombre griego y su perfección se medían en cuanto a la determinación más o menos grande de sus acciones en el ámbito político⁷³⁶. Se ha visto anteriormente que la libertad política era el concepto que otorgaba una dignidad al individuo griego; fue ella y otros rasgos tales como la nobleza y la fortuna que hacían que sólo unos pocos podían ser unos Hombres dignos. Ahora, en relación con la libertad psicológica, no otorgaba un valor al individuo porque éste podía hacerlo todo, sino porque obedecía a unos modelos de comportamientos considerados como dignos de la naturaleza humana. El esclavo era esclavo por ser incapaz de “encajar” su conducta en unos patrones socio-políticos determinados, a fin de

⁷³⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1252b30), op.cit., p. 50 y (1280a40), op.cit., p. 175.

⁷³⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* (1075a19-22), op.cit., p. 498.

⁷³⁶ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., p. 91. También, NUSSBAUM, M.C., *Aristotle's De motu Animalium*, op.cit., pp. 96-97 muestra que este pasaje mostraba que de los seres humanos no podían vivir sin las divinidades.

cuentas, por un exceso de libertad natural, que su servidumbre debía entonces yugular. De esta manera, la definición natural del esclavo tenía, a mi entender, un elemento provocador. Al considerar que el esclavo era el individuo que no encontraba un sentido a su vida y que se dejaba gobernar por sus pasiones y otros placeres, Aristóteles extendió indirectamente esta condición a muchos de sus contemporáneos que eran libres en Derecho. Nussbaum tiene razón cuando considera que la servidumbre natural de Aristóteles tuvo como objetivo generar un disgusto y una vergüenza hacia las personas que no eran capaces de tener planes de vida. Pero creo que la filósofa se equivoca al considerar que el objetivo de Aristóteles era mostrar que muy pocos Hombres convertidos a esclavos lo eran naturalmente. Prefiero interpretar la definición de la esclavitud de Aristóteles de forma extensiva: con su fundamento teleológico-natural, le permitió justificar su legitimidad. Con los rasgos que identificaban a los esclavos, creo, que Aristóteles trató de hacer que sus contemporáneos pensasen el modo como proyectaban su vida y que tuvieran conciencia que debían llevar a cabo una existencia digna de su persona sino querían asimilarse a la vida del esclavo⁷³⁷. Se planteó por lo tanto, el problema de la identificación física y psicológica del esclavo.

Este elemento provocador en la definición del esclavo se juntó con una defensa de su institución socio-política. Para ello, Aristóteles se propuso identificar a los esclavos en función de las características de sus cuerpos. Del mismo modo que el cuerpo humano propició el desarrollo de la razón en el Hombre, Aristóteles analizó la variedad de los cuerpos humanos y concluyó que algunos determinaban a ciertos individuos para ser esclavos y a otros para ser ciudadanos: “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos fuertes para los trabajos necesarios; otros (...) útiles para la vida política”⁷³⁸. No obstante, Aristóteles se dio cuenta que era difícil distinguir la nobleza de espíritu y que muchas personas podían tener el cuerpo de Hombres libres sin tener el alma de tales⁷³⁹. También matizó incluso el hecho de que no había por un lado a los esclavos y por otro, a los Hombres

⁷³⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1095b20), op.cit., p. 134. Vid., (1149a10), op.cit., p. 302; (1180a8), op.cit., p. 404.

⁷³⁸ ARISTÓTELES, *Política*, op.cit. (1254b27), p. 58. Más adelante señaló hablando de las actividades, « (...) las más rudas son aquellas que dañan más el cuerpo, y las más innobles, las que menos necesitan de cualidades personales», (1258b22), op.cit., p. 75.

⁷³⁹ « (...) unos esclavos tienen cuerpos de Hombres libres, y otros, almas (...) no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo», *Política*, op.cit., (1254b27), p. 58-59.

libres⁷⁴⁰. Para apartar la amenaza de que una parte de los ciudadanos fuese reducida a la esclavitud por otra parte de la ciudadanía, Aristóteles encontró la solución en hacer coincidir las ideas de esclavo y de extranjero. Dado que la ciudad era el marco natural de una vida civilizada y que los bárbaros no pertenecían a la *polis* y “(...) no tienen el elemento gobernante por naturaleza (...). Por eso – siguió Aristóteles al referirse a los poetas - : *justo es que los helenos manden sobre los bárbaros*, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”⁷⁴¹. Pero los helenos no podían convertir a los helenos en esclavos, como con el caso de los helotas en Esparta por ejemplo. Este argumento que nos parece hoy reaccionario era sin duda en la época revolucionario⁷⁴². Se trataba de esta forma para Aristóteles de justificar la legalidad de la esclavitud que se plasmara más tarde en Roma en el *Digesto*, cuando Justiniano vinculó a los esclavos con los prisioneros de guerra⁷⁴³. Pero a mi juicio, existe aquí una paradoja: Aristóteles identificó a los esclavos con los bárbaros mientras que anteriormente, consideró que los esclavos eran incapaces de constituir pueblos o ciudades. La fundamentación de la esclavitud era la naturaleza servil innata de algunos individuos pero al querer justificar la esclavitud de los extranjeros (o de los bárbaros), Aristóteles identificaba a posteriori individuos en su condición social (y no natural). Había una contradicción interna entre esta fundamentación moral de la esclavitud y su aplicación *pragmática* que, a fin de cuentas, servía sólo a justificar una situación empírica. Aquella revelaba a su vez, la formación histórica de la conciencia de una “identidad griega”. Al mismo tiempo, el criterio que usó Aristóteles para identificar empíricamente a los esclavos parecía revelar tener unas cualidades humanas, o al menos no parecían asemejarse a meros animales.

⁷⁴⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1255b5), op.cit., p. 62.

⁷⁴¹ ARISTÓTELES, *Política*, (1252a21-b13), op.cit., pp. 46-47. Ver también ARISTÓTELES, *Política* (1255a9-11), op.cit., p. 56, cuando afirma: «Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores». Entre los bárbaros estableció una clasificación de razas en función de las labores: los periecos para la agricultura por ejemplo, *Política* (1330a28), op.cit. p. 427.

⁷⁴² ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 250.

⁷⁴³ JUSTINIANO, «III. Instituciones de Justiniano (1, 3 pr.)», en, D'ORS, X., (ed.), *Antología de textos jurídicos de Roma*, Akal/Clásica, Madrid, 2001, p. 104.

b) *El esclavo es un ser humano*

Cuando Aristóteles aceptó una posible amistad entre un dueño y su esclavo, consideró lo siguiente: “el esclavo es un instrumento inanimado y el instrumento un esclavo inanimado. Como esclavo no se le puede tener amistad, pero sólo como Hombre”⁷⁴⁴. Parece ser que Aristóteles no negaba una humanidad compartida entre los ciudadanos libres y los esclavos: todos eran Hombres. De hecho, Aristóteles era explícito cuando definió al esclavo como un Hombre, tanto como propiedad, como a través de su participación limitada de la razón⁷⁴⁵. Además, detrás de la función de esclavo, parecía esconderse un Hombre capaz de establecer y mantener lazos de amistad. De este modo, no sólo los esclavos no eran animales, sino que eran criaturas cognitivas que compartían con los niños y la mayoría de los adultos la facultad de sentir emociones. Pero lo que no tenían nunca era la capacidad deliberativa, pero otros aspectos mostraban que eran criaturas cognitivas en los ojos de Aristóteles⁷⁴⁶. A. Preus considera que la posible amistad entre un esclavo y su amo, ha podido constituir un precedente al “respecto del otro”. En efecto, Aristóteles, consideraba a fin de cuentas que el grado de respeto que uno debía recibir de cada persona era proporcional al tipo de relación que tuviera con esta persona⁷⁴⁷. Ahora bien, no creo que se puede tratar aquí de un precedente al respeto del otro, porque éste no depende precisamente del tipo de relaciones entre las personas sino de un reconocimiento explícito de la dignidad humana en cada uno que, por el contrario, orienta y determina las relaciones entre las personas. Con otras palabras, en su aceptación moderna, el respeto del otro es previo y determina las relaciones entre las personas, y no viene determinado a posteriori.

Aristóteles pudo encontrar ciertos rasgos antropológicos comunes a todos los Hombres (libres y esclavos) pero lo que les diferenciaban era el grado en qué cada uno era capaz de movilizar sus funciones humanas, siguiendo esta idea de

⁷⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1161b5), op.cit., p. 343.

⁷⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1254a16), op.cit., p. 56. El esclavo es “el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro, el que siendo Hombre, es una posesión”. (1259b27-28), p. 80. Sobre la dificultad de distinguir a los esclavos de los libres: “Y si no las tienen [las virtudes], siendo hombres y participando de la razón, es absurdo”. (Las cursivas son mías).

⁷⁴⁶ FORTENBAUCH, W.W., *Aristotle on Emotion*, op.cit., p. 57.

⁷⁴⁷ PREUS, A., “Aristotle and Respect for persons”, en ANTON, J & PREUS, A., *Aristotle's Ethics*, State University of New-York Press, New York, 1991, pp. 223.

graduación inherente a su concepción de las varias naturalezas en la *scala naturae*. Había siempre en Aristóteles una “graduación de la humanidad” en función de las cualidades morales e intelectuales de los individuos y esta graduación llevó a un sistema de subordinación⁷⁴⁸. Como señala T. H. Green, en su *Prolegomena to Ethics*, los esclavos eran sólo una masa funcional al servicio de una clase privilegiada, y ésta última no tenía conciencia, por la ausencia del sentimiento de auto-sacrificio (*self-denial*), de deber liberarlos. La esfera de la moralidad era restringida así a unos pocos⁷⁴⁹.

Aristóteles, no dedujo de la naturaleza humana una igualdad inherente entre las personas lo que pretende hacer por el contrario la acepción moderna de la dignidad humana. Incluso, Aristóteles hubiera podido reconocer unos mismos rasgos antropológicos entre el esclavo y el libre, no era suficiente porque el valor de uno no derivaba de su persona “estática” sino de su vida, de su modo de ser en “movimiento”, de su *existencia*. En este sentido, para decir que algunos Hombres eran esclavos, Aristóteles no dijo que no eran Hombres sino que no tenía una existencia humana. Este punto es muy importante porque mostraba que era solamente en función de los modos de vida que Aristóteles deducían y otorgaba un valor al individuo. Así, al referirse a los placeres y a la felicidad escribió: “Y cualquier Hombre, el esclavo no menos que el mejor Hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que se le atribuya también a él la vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conformes a la virtud (...)”⁷⁵⁰. Volvemos aquí a una idea semejante que oponía la libertad al antojo. La felicidad consistía en la virtud *en acto*, que identificaba a una vida humana digna de ser vivida, es decir conforme al ejercicio de la parte racional y deliberativa del alma humana. Los esclavos podían gozar de ciertos placeres de las partes inferiores de su alma, no podían lograr la felicidad que estaba fuera del alcance de sus facultades.

En resumen, se ha podido apreciar ciertas aproximaciones a los conceptos de autonomía y de humanidad en el pensamiento de Aristóteles a la hora de definir la

⁷⁴⁸ ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 251.

⁷⁴⁹ GREEN, T. H., *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 320. HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., p.120.

⁷⁵⁰ ARISTÓTELES, *Política* (1177a3-16), op.cit., p. 395.

grandeza del ser humano. Pero Aristóteles utilizó y concretó los rasgos de la naturaleza humana que marcaban la dignidad del Hombre, como criterios de identidad que permitían determinar y justificar la grandeza y superioridad de unos sobre otros. Con otras palabras, la naturaleza única del Hombre no implicaba una humanidad única entre los Hombres; este lazo moral pretende establecerlo el concepto moderno de dignidad humana y no lo hemos encontrado en Aristóteles. Éste al contrario justificó la superioridad y la dominación de los helenos sobre otros pueblos. También, por vincular la actividad manual con la idea de supervivencia, Aristóteles negó una dignidad a los Hombres que desempeñaban dichas actividades. En efecto, no podían ser libres puesto que la libertad implicaba el uso de la razón y que la razón no era utilizada para el cumplimiento de dichas actividades. Así, la ciudadanía era un privilegio y no un derecho; era un atributo que dependía de algunas cualidades externas y materiales y era la recompensa de unos que estaban liberados del presunto yugo de las tareas de la esfera doméstica. Además, Aristóteles defendió no sólo la exclusión de unos en el disfrute de un derecho sino que mantuvo la sumisión de unos a otros, justificando la esclavitud. Ciertos seres, por razones naturales eran esclavos y no eran capaces de desarrollar las partes más altas de su naturaleza. Por tanto, debían por su propio bien, obedecer a los Hombres libres. Aristóteles estableció así varios círculos concéntricos en su razonamiento que permitían a través de la exclusión, de la discriminación y de violencia, eliminar a unos individuos del disfrute completo de la naturaleza humana.

A pesar de haber identificado elementos constitutivos de la naturaleza humana, Aristóteles no les dio la profundidad ética que los fue o que los pretende atribuir la versión moderna de la dignidad humana. La interpretación que hizo Aristóteles de esos elementos era perfectamente compatible con la sociedad de su tiempo y ello revela el límite de cualquier precedente de la dignidad humana en la época clásica y de forma más general en el mundo pre-moderno. En efecto, Aristóteles pudo celebrar la grandeza del Hombre, la llamada “dignidad de la naturaleza humana”, pero no dedujo una igual dignidad entre los Hombres. Una de las razones podría ser el modo de pensamiento de su época: era un pensamiento defensivo en cuanto a la apertura del mundo. Pretendía, como indica Sloterdijk,

transformar el devenir en el ser, someter el movimiento al descanso⁷⁵¹. Se trataba de una forma de pensamiento explicativa, donde las instituciones precedían las ideas, mientras que en el mundo moderno, asistimos a un proceso contrario, donde numerosas instituciones tienen como origen las ideas⁷⁵², y ello en un proceso de equilibrado entre humanización y racionalización⁷⁵³. La dignidad humana se ha plasmado en la institución de los derechos humanos. Es en sí un “concepto crítico”, tiene una “carga crítica”, es decir que en última instancia, no acepta la mera conformidad del individuo con el modelo socio-histórico de la sociedad donde vive. Reclama no sólo una defensa del valor inherente de la persona sino también unas mejoras perpetuas de su existencia, para defender y potenciar este valor. Tanto la dignidad humana como el pensamiento aristotélico consideran la autonomía como un rasgo esencial e inherente del individuo. Sin embargo, sus respectivas interpretaciones del término polarizan ambas posturas. Para la dignidad humana, la autonomía es un rasgo compartido entre todos los individuos y que aparece tanto como algo innato como algo que debe ser adquirido y desarrollado. Si un individuo encuentra dificultades para plasmar su autonomía, la dignidad humana, mediante los derechos humanos por ejemplo, le proporciona vías de actuación para encajar y protegerla. Pero la dignidad humana no se confunde con la autonomía del individuo ni incluso los mismos derechos humanos⁷⁵⁴; es algo previo y superior que protege la autonomía pero no depende de ésta. En cuanto al pensamiento aristotélico, consideró también la autonomía como un rasgo esencial del individuo que debía también ejercer. Pero al mismo tiempo, fue un elemento de discriminación entre individuos. Algunos eran capaces de ser autónomos y otros no. Y los que no podían serlo, era porque la Naturaleza lo había así decidido y por lo tanto no había que corregirla. Aquí, la autonomía era el elemento superior que producía la dignidad del Hombre y la desigualdad de los Hombres⁷⁵⁵.

⁷⁵¹ SLOTERDIJK, P., *La domestication de l'Être*, op.cit., p. 69.

⁷⁵² WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, op.cit., [81], p. 113.

⁷⁵³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Ética, Poder y Derecho*, op.cit., p. 33.

⁷⁵⁴ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Ética, Poder y Derecho*, op.cit., pp. 63-64.

⁷⁵⁵ Como apunta Bodéüs, Aristóteles evitó erigir en absoluto un principio democrático. Así, desde Aristóteles, la postura de los modernos tiene el defecto democrático de considerar como universal algo que es contingente y confundir lo que es la naturaleza del derecho con la condición necesaria a su aplicación. BODÉÜS, R., *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, op.cit., pp. 153-154.

La humanidad compartida entre los individuos podía ser plenamente reconocida por Aristóteles, y aquí su pensamiento puede aproximarse a la dignidad humana. Pero se separa en la medida que no valoró esta posible humanidad compartida como un elemento ético y crítico de las instituciones de su época. Al contrario, el concepto moderno de dignidad humana busca una esencia del Hombre para mostrar su grandeza (la dignidad del Hombre) con el fin de protegerla ante posibles vulneraciones. Tanto Aristóteles como la dignidad humana valoran la naturaleza humana pero para el primero dicha valoración permitía legitimar las instituciones socio-políticas de su tiempo y criticar las costumbres de sus contemporáneos. La segunda, por el contrario, tiene en sí una dimensión crítica: sin su respeto y protección, el Estado y las demás instituciones pierden su legitimidad.

El concepto de dignidad humana implica en sí la idea de que el Hombre es un “ser en proyecto” pero no hace derivar el valor de su persona de este rasgo. La dignidad humana pretende fundarse en la consideración del Hombre como un individuo independiente, capaz de proyectarse y decidir sobre su propia vida. Pero al mismo tiempo, no se agota en esta dimensión. Necesita conferir al individuo una dimensión moral que hace del Hombre el sujeto que prevalece en la esfera pública. Aquello es muy importante porque con Aristóteles hubo una definición extrema del individuo como un ser que se construye: en la medida que su virtud era práctica el Hombre se definía exclusivamente a través de su “ser en proyecto” o “en devenir” de modo que su dignidad derivaba al final de esta misma característica, lo que permitió justificar racional y moralmente y sin contradicciones, la desigual dignidad de los seres humanos.

CONCLUSIÓN

En la introducción de esta sección vimos una aplicación empresarial de la formulación aristotélica según la cual los Hombres se asociaban para lograr un bien común. Se añadió además que la mejor fuente de motivación consistía en responder a la necesidad de ser valorado y no en la autoridad ni en el liderazgo. Ahora bien se ha visto que cuando Aristóteles reconoció una sociabilidad inherente a los seres humanos, seleccionó sin embargo a los miembros de esta asociación política. Los demás, es decir, los extranjeros, el plebeyo y los esclavos, se quedaban al margen y no podían pretender al bien común, que consistía en la vida buena y propiamente humana. También los que estaban al margen sufrían precisamente la autoridad, la supremacía, e incluso la violencia de los individuos privilegiados. Pero, en esta misma sección, he tratado de indicar cómo la concepción aristotélica de lo humano pudo ofrecer una base a la dignidad humana sin confundirse por lo tanto con ella, es decir sin aportar elementos a la igual dignidad de los individuos. Proporcionó unas premisas importantes para el futuro desarrollo moderno de la dignidad humana, sin agotar su profundidad. A pesar de esos límites, algunos materiales de las reflexiones de Aristóteles prepararon el terreno para la reflexión filosófica y moral de la dignidad humana. Es esta preparación del terreno, esas semillas que lanzó Aristóteles en el campo del pensamiento filosófico-moral donde se encuentra, a mi juicio, su aportación a la dignidad humana.

Aristóteles estableció una premisa esencial a la dignidad humana, en la medida que supo identificar primero lo “humano”. En efecto, supo identificar al individuo humano a través de lo que he llamado una “naturaleza humana unida”, donde el cuerpo y el alma se apoyaban mutuamente para configurar al individuo. He insistido en que el alma perdió con Aristóteles la centralidad que tuvo en Platón. Es decir, era todavía un elemento muy relevante para Aristóteles puesto que era el principio mismo de la vida, pero ya no tenía una dimensión mística que la elevaba encima de las realidades finitas del mundo y del Hombre. Al contrario, pertenecía a este mundo y procedía de él. Esta pérdida de centralidad del alma fue compensada por la centralidad que otorgó Aristóteles a la idea de Hombre,

definido como individuo. Lo que importaba no era el destino del alma sino del Hombre en su propia vida, encaminado en la realización de sus fines que él mismo determinaba. Aquí la dignidad del Hombre no procedía de una elevación o de las potencialidades prodigiosas de su naturaleza, para elevarse de sus finitudes, sino de la realización de una virtud mundanal y accesible.

La identificación de lo humano, a través de la definición del Hombre como individuo, apareció igualmente en lo que he definido como la “naturaleza humana única”. Aristóteles identificó aquí los rasgos que definían la especificidad del ser humano. La razón, la búsqueda de la felicidad y la naturaleza política se conectaban entre sí para definir su particularidad y encaminarle hacia una vida virtuosa. Aunque el Hombre era un animal, sus características le alejaban de dicha animalidad y la asimilaba a lo divino, sin confundirse con él. La especificidad del Hombre estribaba así en su “intermediaridad” en la escala de la naturaleza, como naturaleza-microcosmos. Ella no era signo de indeterminación sino de posesión de todas las facultades, tanto las animales como las divinas.

Aunque la dignidad del Hombre seguía manteniéndose en un marco teleológico, parece ser que logró un posible “ensimismamiento” en las reflexiones de Aristóteles, es decir, contribuyó más significativamente a lo que he llamado el proceso de “inherencia” de la dignidad humana. Por una parte, Aristóteles otorgó unas capacidades al Hombre a las cuales podían tener más fácilmente acceso y manifestar así su dignidad (como excelencia o virtud). Por otra parte, dicha dignidad era propia del Hombre y Aristóteles no quiso fundarla en una comparación con otros criterios exteriores como Dios o los animales. El Hombre era digno por sus propias cualidades independientemente de su superioridad o inferioridad con otros seres y entes. La finalidad que el ser humano pretendía alcanzar, participaba también de este mismo proceso de “inherencia” y profundizó particularmente su calidad de “ser en proyecto”: era el único de los seres a añadir a su existencia un fin moral, es decir, la felicidad. Ésta ya no era un bien inaccesible sino posible y mundanal: Aristóteles devolvió este fin a los Hombres, de ahí un optimismo antropológico subyacente a su visión de la condición humana. Este optimismo se apoyó en el antropocentrismo de la moral aristotélica ya que se preocupó por describir los medios para lograr esta felicidad en la vida humana y por insistir en que el humano era capaz de elegir sus conductas de acuerdo con su voluntad.

Aristóteles definió a los Hombres, como seres dotados de voluntad, que se proyectaban en su existencia y que configuraban desde su autonomía el tipo de vida que podían y querían llevar a cabo. Los límites inherentes a la naturaleza del Hombre no les impedían manifestar su dignidad. No implicaba un esfuerzo sobrehumano, una lucha consigo mismo para coincidir con su verdadera naturaleza y lograr por lo tanto una dignidad sino que ésta era tal vez más subyacente a las facultades mismas del Hombre. Desde su origen, el Hombre podía lograr su máximo fin, era un “ser en devenir” que se proyectaba en el ámbito mundanal hacia sus más altas finalidades que se encontraban en su individualidad. El Hombre como individuo y como “ser en proyecto” constituyen dos parámetros sobre los cuales se apoya, en mi opinión, el concepto moderno de dignidad humana y que representan la aportación decisiva de Aristóteles respecto a esta noción. Pero sin esos parámetros, la idea de dignidad humana nunca hubiera podido desarrollarse: ella se otorga al ser humano, y éste, desde su perspectiva moderna, se define como un individuo y como un “ser en proyecto”. Constituyen más bien unos parámetros que definen implícitamente al ser humano y que han servido de apoyos implícitos, de semillas, al pensamiento de la dignidad humana. Así, Aristóteles tuvo la intuición de definir al Hombre como un ser que se proyectaba y que se construía, otorgando su significado moral a la realidad que el rodeaba. El individuo dotado de voluntad, se volvía lo que había decidido ser, y buscaba la felicidad como el fin de su existencia.

Esas ideas configuraban así a un individuo conciente, que pretendía dar un sentido a su vida. El individuo como “ser en proyecto” se construía según el plan de una virtud determinada y Aristóteles mostró que los Hombres se proyectaban en la vida y que esta misma proyección les ayudaba a construir su propia persona. El Hombre tenía conciencia de la vida en general y de su propia existencia en particular. Dicha conciencia se orientaba hacia dos fines complementarios: primero, el Hombre entendía la belleza de su vida y de su persona y, segundo (y como consecuencia), entendía la necesidad de velar por su autonomía y su dignidad como ser racional. Me parece que esos tres rasgos: el Hombre como individuo, como ser en proyecto y como ser conciente fueron identificados y definidos por Aristóteles y constituyen unas bases esenciales a la reflexión sobre la dignidad humana.

Aristóteles empezó a pensar al Hombre desde su individualidad pero la autonomía que le dotó se expresaba siempre en el marco de la virtud que definió dentro de los límites de la ética de su tiempo. Ello hizo muy difícil encontrar en este sentido, precedentes a la igual dignidad de los seres humanos. No se puede pedir demasiado a Aristóteles porque las circunstancias de su época y los criterios morales en los cuales se encontraba eran tan fuertemente implantados en su conciencia (y en las de sus contemporáneos) que era complicado superarlos. No obstante creo que Aristóteles, hizo temblar algunos de los cimientos morales que estructuraban las conciencias “griegas”, al pedir que el individuo examinase su existencia para llevar a cabo una “vida buena”.

Esta vida era la única que merecía la pena ser vivida y consistía en una perfecta autonomía que Aristóteles definió como autarquía. A fin de cuentas, dependía de ciertos recursos materiales que permitían el desarrollo y el ejercicio de una facultad moral propia del ser humano: la prudencia. El Hombre no podía alcanzar tal vez la vida divina, lo que importaba era enseñarle cómo podía llevar una vida propiamente humana, es decir de acuerdo con sus características y fines específicos y más altos. La prudencia apareció como una virtud práctica, antropocéntrica que permitía al Hombre lograr la felicidad. Gracias a esta virtud, el Hombre tenía una facultad deliberativa que le habilitaba prever, tener una existencia y “agarrarse” a sí mismo. Esta felicidad debía ser por otra parte el objetivo principal de la polis que debía velar que sus ciudadanos llevaran a cabo una vida buena. Una teoría de la responsabilidad y de la identidad empezó entonces a aparecer en los planteamientos aristotélicos. La vida buena implicó un uso moderado de los bienes materiales y la búsqueda de la independencia en cualquier aspecto de la vida. No se manifestó en una independencia del individuo hacia los demás, sino más bien en su contrario: en la misma participación política. Además, la Ciudad debía, y en particular a través de una educación pública, orientar a todos los ciudadanos hacia la felicidad. Aristóteles se preocupó primero por concretar la felicidad como fin de los Hombres. Segundo, consideró que era un deber del político organizar una Ciudad que respondiera a este fin humano. Tercero, fundó esta vida buena en la plasmación de la autonomía del individuo. En resumen, Aristóteles concibió y plasmó su intuición según la cual los Hombres eran seres de fines, que podían tener y buscaban un sentido a su existencia.

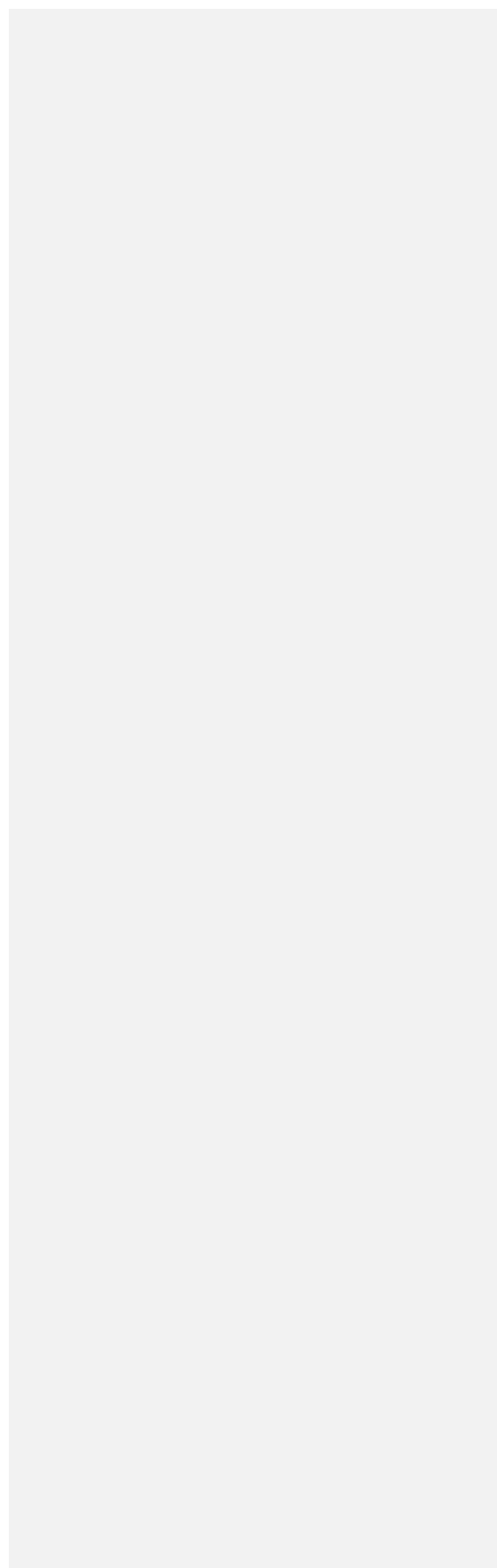
Ahora bien, la idea de dignidad humana implica también que los individuos sean seres de fines (a no confundir con la definición kantiana del Hombre como un fin en sí), es decir, que son capaces de elaborar y concretar varios planes de vida. Para que se pudiera concebir así a los seres humanos, había que presumir que fueran dotados de conciencia y de voluntad y que buscaran los medios adecuados para lograr una existencia que libremente consideraban feliz. Aquí se encuentra la perfecta sintonía de la reflexión aristotélica con la “*Weltanschauung* moderna”⁷⁵⁶. Más precisamente, estriba aquí un importante punto de conexión entre la visión aristotélica del Hombre y el concepto de dignidad humana: ambas presuponen la consideración del individuo humano como un ser capaz de proyectarse en la vida y de darla un sentido moral. Para Aristóteles, el Hombre se construía en función y gracias a la virtud; para la dignidad humana, es gracias a los derechos humanos. El sentido moral de la vida deriva en el caso de la dignidad humana de la variedad de las manifestaciones de la autonomía individual. En el caso de Aristóteles, de la confusión entre la autonomía individual y la conducta virtuosa.

Con otras palabras, la virtud era el plan sobre el cual debía basarse el “Hombre en proyecto aristotélico”; para la dignidad humana, el “Hombre en proyecto moderno” recurre a los derechos humanos para dibujar sus propios planes (es decir para expresar y lograr su autonomía). Esta diferencia es capital puesto que la dignidad humana implica que no existe un modelo de vida superior a otro, mientras que Aristóteles defendía lo contrario. Existía una sola y verdadera autonomía individual y se lograba gracias a un modelo general y excluyente de virtud. Es cierto que la dignidad del Hombre en Aristóteles estaba siempre vinculada con su modelo de virtud y que muchos individuos (como los esclavos) no eran capaces de ser virtuosos, y por lo tanto dignos. Se mantenía entonces un doble determinismo, en el origen y en la meta de la existencia humana. En el origen, había una selección de los individuos capaces de ser humanos y en la meta, sólo un objetivo era verdaderamente digno de lo humano. Aquello era consecuencia de la perspectiva psicológica antigua que mantenía su mirada fijada en considerar y evaluar lo humano en función de sus actos; lo que importaba era entender y conformarse con un referente último de la unidad. Por el contrario, el

⁷⁵⁶ CANDEL, M., “¿Regreso a Aristóteles?”, prólogo de BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, op.cit., p. 14.

concepto de dignidad humana pretende superar cualquier determinismo. Sin embargo, en este mismo marco, Aristóteles esbozó un espacio donde la autonomía del individuo podía manifestarse, precisamente porque era concebido como un ser intermedio o mediano. Esta “intermediaridad” se manifestaba en su naturaleza (animal y divina), en su virtud (como sabiduría práctica) y también en su finalidad (la felicidad como aspiración individual pero cuya plasmación era colectiva). Con otras palabras, del incipiente indeterminismo del Hombre se derivaba esta intermediaridad. Gracias a este rasgo, el Hombre se veía conferido una capacidad de actuación en su propio espacio, con el fin de determinar su naturaleza y su existencia. Se había convertido en el *nodus et vinculum mundi*, que era también una de las formas de asimilar al ser humano con un microcosmos⁷⁵⁷. Sin embargo, aunque el ser humano parecía tener una libertad inherente, porque capaz de escoger su vida, Aristóteles no consideró que aquí estribaba verdaderamente su libertad. Ella no venía de una facultad de escoger sus proyecciones en la vida. En efecto, Aristóteles contempló la naturaleza humana desde su maleabilidad, puesto que el Hombre podía, gracias a su voluntad, determinar su existencia. Pero se aprovecha desde fuera esta maleabilidad innata: el político usaba medios “no-coercitivos”, a través de varios modos de persuasión con el fin de que el individuo (el ciudadano, el artesano, el niño, el esclavo), se conformase con el bien común, es decir la supremacía de una aristocracia. Esta maleabilidad no era una fuente de libertad sino una oportunidad de control sobre el individuo. Por el contrario, el pensamiento de la dignidad humana, encuentra en este rasgo, la fuente misma de la autonomía humana. La maleabilidad del Hombre, viene de su indeterminación que debe proteger y estimular. Desde este punto de vista, hablar de “semillas” de la dignidad humana en la filosofía de Aristóteles y de Platón sería tener una perspectiva ingenua en relación con sus planteamientos respectivos. Ahora bien, podemos hablar de “semillas” si contemplamos en ellas algunas propiedades que serán luego “activadas” en circunstancias históricas, sociales e intelectuales distintas. Una incipiente activación tendrá lugar en la Roma clásica, y particularmente a través del estoicismo. A continuación, se estudiará la idea de dignidad humana en dos de sus mayores representantes: Cicerón y Séneca.

⁷⁵⁷ ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., p. 322. El autor habla de la forma “elemental” del microcosmos distinta de la visión “estructural”, que se divide como vimos, en la “cosmocéntrica” y la “antropocéntrica”. Mas precisamente el autor considera más adelante que por la ingeminación en el cual se encuentra así definido el ser humano, el microcosmos aristotélico era “metafórico”, op.cit., pp. 383-385.



“Yo tenía todas las características del ser humano -carne, sangre, piel, pelo-pero mi despersonalización era tan intensa, se había hecho tan profunda, que la capacidad habitual para sentir compasión había quedado erradicada, víctima de un lento y decidido borrado”.

Patrick Bateman, en *American Psycho*⁷⁵⁸

SECCIÓN III: LA DIGNIDAD HUMANA EN CICERÓN

“Hasta Sócrates, la filosofía se limitaba a la física: se dice que fue el primero que, acoplándola con la moral, la hizo entrar en las casas particulares. Platón y Aristóteles pretendieron introducirla en las cortes de los reyes y en los tribunales de los magistrados. En cuanto a Cicerón, a mi parecer, subió la filosofía en el teatro y la enseñó hablar con claridad, de modo que el mismo patio quería entender y aplaudirla. Nos dejó tantas obras sobre aquellas importantes materias, las compuso en los momentos más tempestuosos de su República, y algunas incluso, cuando toda esperanza estaba perdida. Mientras vemos a los paganos hacer un si buen uso de un ocio tan triste, y en lugar de buscar distraerse con placeres frívolos, y dedicar su consolación en los santos preceptos de la filosofía: ¿cómo no tener hoy vergüenza de nuestras vanas conversaciones, y de nuestras largas cenas? No se lo que ocurre en la mente de los demás: pero para mi, personalmente, no leo a Cicerón y particularmente su moral, sin estar impresionado hasta creer que hay algo divino en el alma donde nacieron esas ideas”⁷⁵⁹. En su introducción crítica de las *Tusculanas*, Erasmo realizaba homenaje al humanismo clásico de Cicerón. Destacaba particularmente su manejo del estilo que había permitido a la filosofía evolucionar y “subir en el escenario”, para comunicarse y seducir al auditorio humano. Es más: reconocía en el contenido de las reflexiones de Cicerón una profundidad no podía dejar a nadie indiferente. Como proclamó Voltaire: “Compadezcamos a los que no lo han leído, pero compadezcamos más a los que no le rinden justicia”⁷⁶⁰.

⁷⁵⁸ EASTON ELLIS, B., *American Psycho*, trad., Antolín Rato, M., Ediciones B, “Tiempos Modernos”; Barcelona, 1992, p. 333.

⁷⁵⁹ ERASMO, D., *Sentiment d'Érasme sur Cicéron*, en *Oeuvres complètes de Cicéron*, tome III, Nisard, M., (dir.), Firmin-Didot, París, 1875, pp. 620-621

Disponible en <http://agora.qc.ca/> [Consultado el 04.06.06 a las 18:00]

⁷⁶⁰ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, (t.III), trad., Lanuza, C., F. Sempere, (ed.) Valencia, 1901, p. 38.

Disponible en <http://www.filosofia.org> [Consultado el 04-06.06 a las 19:00]

En esta introducción haré un pequeño resumen de los elementos importantes de su vida porque incidieron en muchos aspectos su filosofía. Teniéndoles en mente, sabremos entender mejor sus aportaciones a la dignidad humana. Cicerón fue ante todo un político que dedicó su talento oratorio y su cultura para alcanzar la máxima gloria. Fue también un político “infeliz” al que las circunstancias no le permitieron gozar de sus éxitos. Ahora bien, parece ser que esas mismas desgracias fueron los estimuladores de algunas de sus principales ideas políticas y filosóficas que se nutrían de las principales escuelas filosóficas helénicas y de la idiosincrasia romana. Cicerón emprendió a partir de 77. a. C una carrera política movido por una extraordinaria ambición apoyada por una gran cultura y un talento oratorio que le permitían destacar y conseguir fama como abogado. Empezó el *cursus honororum*, “la carrera de los honores”, desempeñando progresivamente los cargos de cuestor, edil, pretor, para alcanzar el consulado en 63 a. C., lo que le permitían entrar en la aristocracia romana, la *nobilitas* y ser luego senador para el resto de su vida. Como cónsul, Cicerón fue proclamado “padre de la patria” el mismo año por haber frustrado un intento de golpe de Estado de los llamados Catilinaros. Se encontraba entonces en la cumbre de la gloria y el “Arpinate” declaró en el Senado: “(...) han coexistido en el tiempo dos ciudadanos, uno [Pompeyo] de los cuales ha extendido las fronteras de vuestro Imperio hasta regiones, no de la tierra sino incluso del cielo, y el otro [Cicerón] ha salvado la capital y sede de dicho Imperio”⁷⁶¹. Este pasaje revelaba parte del carácter de Cicerón: su afán de reconocimiento por los demás y su extraordinaria vanidad, elementos que demostrarían que no hubiera superado, según Briot, su complejo de Edipo⁷⁶². Sin embargo, Cicerón fue luego acusado de haber hecho ejecutar a los Catilinaros sin juicios y en 58 a.C una ley, le condenó al exilio y sus bienes fueron destruidos⁷⁶³. Cuando Cicerón fue autorizado volver a Roma el año siguiente, lo hizo con desencanto por no gozar del digno reconocimiento por parte de sus conciudadanos y por constatar el derrumbe de la República. En efecto, desde 59 a.C el llamado “primer Triunvirato”, alianza

⁷⁶¹ CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, (III, 26), trad., López de Juan, C., “Clásicos de Grecia y Roma”, Alianza, 2005, p. 122.

⁷⁶² BRIOT, P., “Cicéron. Approches d’une psychanalyse”, *Latomus*, nº 704, 1969, pp. 1040-1049.

⁷⁶³ J. Guillen defiende al contrario que Cicerón se apoyó en la legalidad del derecho consuetudinario romano del *S. C ultimum* que confería al cónsul los máximos poderes para defender los supremos intereses del Estado en un momento de peligro, GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, (vol. I), Universidad Pontificia de Salamanca, “Bibliotheca Salmanticensis Estudios, nº 41”, Salamanca, 1981, pp. 267-273.

secreta de los generales militares, Pompeyo, Cesar y Craso, detentaba el poder efectivo de Roma. Cicerón no pudo volver a ser el primer Ciudadano y desempeñó funciones instrumentales teniendo incluso que marcharse a provincia, (50-51 a. C) para ser gobernador de Sicilia, administrando a los provincianos con, al parecer, humanidad y cariño⁷⁶⁴. Cuando estalló la guerra civil (49 a. C), no supo qué bando elegir; buscó un equilibrio entre su inicial apoyo a Pompeyo y su acercamiento final a César-después de la derrota de Pompeyo-sin que defendiera, es cierto, el régimen del dictador. Todo ello, ocurrió mientras que al nivel personal, Cicerón vivió una serie de desgracias: el divorcio de su esposa, la muerte de su hija Tulia, su decepción en relación con el carácter de su hijo Marco, el alejamiento de su hermano, la traición de su sobrino Quinto, y el fracaso de su segundo matrimonio. Tras el asesinato del *imperator*, Cicerón trató de volver a la escena política, con la esperanza de que pudiera reinstaurarse la República: apoyó a Bruto, trató de influir sobre Octaviano (futuro Augusto) y emprendió una campaña política contra el cesariano Marco Antonio⁷⁶⁵. Es en esta época y en un plazo muy corto- entre 45 y 43 a. C - cuando escribió sus tratados de filosofía, y principalmente *Del supremo bien y del supremo mal* y *Sobre los deberes*. Por esta razón, según, Bignone, “no hay otro político y artista en quien el Hombre privado, el Hombre íntimo explique mejor al Hombre político y artista en su grandeza y debilidades”⁷⁶⁶. Ahora bien, no se reinstauró la República sino un segundo Triunvirato entre Octaviano, Antonio y Lépido. Se incluyó entonces a Cicerón en

⁷⁶⁴ GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, (vol. II), op.cit., p. 168. En efecto, como subraya Voltaire: “Es imposible no apreciar a Cicerón si se estudia su conducta mientras estuvo gobernando la Sicilia, que era entonces una de las provincias más importantes del Imperio romano, porque confinaba con la Siria y con el Imperio de los Phartos. Su capital era Laodicea, una de las más hermosas Ciudades de Oriente, y esta provincia estaba entonces tan floreciente como está hoy degradada en poder de los turcos, que no conocieron nunca ningún Cicerón. Empezó por proteger a Ariobarzane, rey de Capadocia, rehusando los presentes que dicho rey quería entregarla. En plena paz, los Phartos se dirigen a atacar a Antioquía. Cicerón acude allí, alcanza a los Phartos, después de hacer marchas forzadas por el monte Taurs, y les hace huir, persiguiéndoles en su retirada. Su general Orzaco queda muerto con gran [38] parte de en ejército. Desde allí corre a Pendenissum, capital de un país aliado con los Phartos; la toma y somete dicha provincia. En seguida se lanza contra los pueblos llamados Tiburamiens; los derrota y sus tropas le confieren el título de emperador, que conservó toda su vida. Hubiera obtenido en Roma los honores del triunfo si Catón no se hubiera opuesto, obligando al Senado a que decretara regocijos públicos y dar gracias a los dioses, cuando se debían dar a Cicerón”, VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, op.cit., pp. 38.

⁷⁶⁵ En este sentido, vid., las *Filípicas* de Cicerón publicadas en *Obras*, E. D. A. F., trad., Herranz Martínez, Gayo Arias, “Los Clásicos”, Madrid, 1967, pp. 791 ss.

⁷⁶⁶ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, trad., Halperín, G., Losada, Buenos Aires, 1952, p. 169

la lista de los proscritos y fue asesinado en 43. a. C., y su cabeza y su mano derecha llevadas a Antonio, que las expuso en la tribuna de los oradores.

Si queremos entender las reflexiones filosóficas y políticas de Cicerón, debemos por tanto tener en cuenta sus sentimientos de frustración y de aislamiento en relación con su vida política y personal. Pero también, debemos ver en sus obras y tratados, escritos que pretendían realizar la propaganda de sus ideas políticas como también del talento de su propia persona. Cicerón tenía en efecto una gran estima de sí mismo y tenía conciencia de la posibilidad de inscribir su personaje en la Historia humana, proclamando en una de sus “*orationes*” de defensa jurídica “(...) no he dejado de intentar que se difundiera y arraigara por todo el orbe de la tierra memoria eterna de lo que ido haciendo”⁷⁶⁷. Como señala F. Pina Polo en una recién biografía sobre el Arpinate: “Cicerón acabó por verse a sí mismo como el personaje central de un período decisivo de la historia de Roma, no sólo en el campo de la política, sino también en de la cultura. Se consideraba a sí mismo el mejor orador, también el mejor filósofo romano, pero sobre todo el mejor patriota, un personaje cuya vida era comparable en sus hazañas a Rómulo, en tanto que salvador de Roma, en sus desgracias al ateniense Temístocles o al romano Mario, ambos, como él, injustamente enviados al destierro por sus conciudadanos”⁷⁶⁸.

Aquí se encuentra por otra parte la originalidad de Cicerón, puesto que a diferencia de Platón y Aristóteles, se trata esta vez de un político que se dedicó a la filosofía; de ahí su constante empeño en buscar y demostrar la vigencia de los principios que defendió. En este sentido, veremos que sus principios filosóficos no presentaban un desprecio de las cosas terrenales sino que Cicerón adaptó la filosofía a la cultura de su tiempo. Con otras palabras, no criticó en sí los fines que perseguían sus contemporáneos sino los medios para lograrlos. Cicerón condensó y seleccionó - de acuerdo con los fines que perseguía -, las aportaciones de varias escuelas filosóficas y principalmente de los epicúreos, los académicos-peripatéticos y los estoicos. Así, a partir de un llamado “eclecticismo” - que heredó principalmente de su maestro Antíoco de Escalón de la Nueva

⁷⁶⁷ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (XII, 32) en CICERÓN, M. T., *Tres discursos jurídicos*, trad., Royo Arpón, J. M., Marcial Pons, Barcelona, 2004, pp. 87-88.

⁷⁶⁸ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, “Biografías”, Barcelona, 2005, p. 33.

Academia⁷⁶⁹ - , Cicerón contribuyó mucho en enriquecer la lengua latina del vocabulario y de las reflexiones filosóficas griegas, y asentar los cimientos de una Escuela de filosofía romana. Según Davies⁷⁷⁰, Cicerón buscaba tres objetivos a través de sus obras filosóficas. El primero consistía en servir de guía moral a la juventud romana. En este sentido, a pesar de ser dedicado a su hijo, *Sobre los deberes* representaba un manual de “educación cívica” para toda la nueva generación romana. Cicerón creía en la idea de “intercambio entre generaciones”, donde los jóvenes podían aprender de los ancianos sabios⁷⁷¹. El segundo objetivo era la representación de un nuevo género literario relevante, es decir la literatura oratoria, la nueva “prosa latina”⁷⁷². El tercer objetivo era la transmisión de unas ideas políticas fuertes y duraderas, en defensa particularmente de la República romana contra la tiranía.

En la confluencia de esos tres objetivos, apareció una inquietud esencial de Cicerón: redefinir al ser humano en la exaltación de sus posibilidades. Este punto conllevó en sí el reconocimiento de un valor al ser humano, de una “dignidad de la naturaleza humana”, valor que se estructuraba fundamentalmente dentro del marco de las cuatro virtudes cardinales. Lo que en efecto importaba a Cicerón era demostrar que uno podía perseguir sus fines teniendo en cuenta unos objetivos morales más altos, que identificó como lo “honesto”, es decir el “bien moral” o el “sumo bien”. Así, consideró que “(...) toda la honestidad dimana de cuatro fuentes, de las cuales la una es el conocimiento (sabiduría), la segunda el sentimiento de la comunidad humana (justicia), la tercera la magnanimidad (fortaleza), la cuarta la inclinación hacia la moderación (templanza)”⁷⁷³. Este énfasis en las virtudes derivaba de una preocupación esencial en Cicerón: se debía regenerar la moral del pueblo romano, porque su grandeza dependía de la pureza

⁷⁶⁹ VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Librairie Saint Paul, París, 1956, p. 19. La llamada “Academia Nueva” fue fundada por Carnéades de Cirene. Seguía el escepticismo de Arcesilao que enseñó a Carnéades que el conocimiento era imposible y que no existía criterio alguno de verdad. Mantenía contra los estoicos, que no había ninguna representación sensible junto a la cual no se podía poner una representación falsa e imposible de distinguir la verdadera

⁷⁷⁰ DAVIES, J. C., “The originality of Cicero’s Philosophical Works”, *Latomus*, nº 30 (1971), pp. 118-119.

⁷⁷¹ TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, *L’information Littéraire*, nº 5, París, 1971, p. 222. También, BRIOT, P., “Cicéron. Approches d’une psychanalyse”, op.cit., p. 1042.

⁷⁷² MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, trad., Roces, W., FCE, México, 1983, p. 740.

⁷⁷³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 43), trad., Guillén Cabañero, J., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 64, Madrid, 1999, p. 78. Cicerón se inspiró aquí del estoico Zenón que tuvo la misma visión de lo honesto, vid., LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 70-71), op.cit., p. 71.

de sus costumbres⁷⁷⁴, de ahí, veremos, el papel importante que otorgó a la correcta educación.

Así, mi estudio sobre la dignidad humana en Cicerón se realizará a través del prisma de esos elementos que configuraron la vida política y personal de Cicerón. Trataré también de realizarlo dentro del marco filosófico que configuraba su pensamiento y más precisamente a través de la plasmación de las cuatro virtudes cardinales que defendió. Cicerón otorgó un valor al ser humano y sus dimensiones y matices, se nutrieron de las implicaciones de esas virtudes. Veremos en este sentido cómo el valor que confería al ser humano pareció en un primer momento derivar de la dignidad de la naturaleza humana y luego, se fundó en unos rasgos que parecían identificar propiamente la “persona” humana, más allá quizás, de esta sola conformidad con la naturaleza humana. Con otras palabras, Cicerón defendió un ideal de excelencia que debía imitar el individuo pero no se limitó a entender esta dignidad como mimetismo de excelencia.

Por tanto, después de haber visto en una primera parte qué tipo de dignidad Cicerón otorgó al individuo, y principalmente en torno a las virtudes de sabiduría, templanza (o decoro) y fortaleza, veremos en una segunda parte, cómo abrió al individuo humano en la aprehensión misma del otro. Es decir, después haber visto, cómo el Hombre podía obtener para sí mismo una dignidad, Cicerón indicó pautas que señalaban cómo podía y debía reconocer este valor en otros Hombres. Se trata aquí de un punto de diferencia radical en relación con Platón y Aristóteles, que se concreta en el esquema mismo de esta sección. En efecto, en los dos filósofos griegos, he pretendido identificar cómo reconocieron una implícita e incipiente noción de “individuo” a través de un modelo de “dignidad de la naturaleza humana” que estimulaba la conciencia y la razón individual. Luego, he ponderado el valor que se reconocía al individuo humano, plasmándolo dentro de su respectivo marco ético y político que no reconocía ni una autonomía propia al individuo (con el omnisciencia y omnipresencia de la polis) ni una igualdad dignidad entre los individuos (con la justificación de la esclavitud). Este esquema empieza a fisurarse en el estoicismo romano de Cicerón, y como veremos también de Séneca. Pero, se tratará de una fisura que procederá de la ampliación misma de

⁷⁷⁴ PALACIOS CHINCHILLAS, T., “El Hombre, según Cicerón”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, nº 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 511.

los argumentos de Platón y de Aristóteles. El estoicismo (medio e imperial) estimulará más la autonomía individual, ampliando sus “recursos naturales”: ya no sólo podía usar la razón sino también la “voluntad” individual para manifestar su presencia. El individuo deberá seguir accediendo a una “dignidad de la naturaleza humana” a través de unas virtudes específicas, pero aquellas van a “mundanizarse” y sincronizarse con las facultades y las aspiraciones humanas. Con otras palabras, el individuo podía más “fácilmente” acceder a su dignidad. Se tratará básicamente del punto de partida para mi argumentación en la primera parte de esta sección dedicada a Cicerón y también en la de Séneca. La otra ruptura en relación con Platón y Aristóteles, se encontrará en la conexión establecida entre este nuevo espacio del reconocimiento de la dignidad del individuo y el reconocimiento de este valor en los otros individuos. Por aquella razón, la segunda parte de las secciones relativas a Cicerón (y Séneca), tratarán de demostrar una incipiente reflexión sobre la igual dignidad de los Hombres. Por otro lado, al contextualizar de forma transversal esos desarrollos dentro de las reflexiones políticas, se matizará este “brote” modernizante de la dignidad humana. En Cicerón, señalaré sin embargo que dicha apertura hacia el otro se realizó esencialmente gracias a la virtud de justicia que comunicaba a los Hombres entre sí. Trataré de mostrar que esta comunicación se basaba en un reconocimiento mutuo de una dignidad compartida, sin olvidar señalar los límites inherentes a este reconocimiento. He utilizado la mayoría de las obras políticas y morales de Cicerón y no he realizado una selección precisa como en Platón y Aristóteles. En efecto, los brotes que representó su pensamiento en las semillas de la dignidad humana atravesaron la mayoría de sus desarrollos y me atrevería a decir, su propia alma.

I. LA DIGNIDAD DEL INDIVIDUO: LOGRAR Y SUPERAR LA EXCELENCIA HUMANA

Con este título quisiera enfocar un análisis desde el individuo al cual Cicerón otorgó y reconoció una dignidad. Toda la cuestión estribará en determinar los fundamentos de esta dignidad así como los modos de sus manifestaciones. El pensamiento de Cicerón confirió un dinamismo a la visión de la dignidad de la naturaleza humana, no sólo porque pedía una cierta conducta para lograr dicha dignidad sino que acceder a esta dignidad implicaba una “ascensión” del individuo. En un primer momento, presentaré la cuestión de la dignidad en las relaciones entre el individuo humano y la naturaleza humana, refiriéndome particularmente a la virtud de la sabiduría. Mostraré que en esta dimensión, el valor que Cicerón otorgaba al individuo, derivaba de su conformidad con un modelo excelente. En un segundo momento, vincularé la cuestión de la dignidad con la virtud del decoro. Este punto me permitirá indicar que Cicerón contempló una noción de independencia o de autonomía inherente al valor que podía otorgar al ser humano. Por fin, cuando abordaré la idea de dignidad con la virtud de fortaleza, mostraré como Cicerón fundamentó sus razonamientos en una voluntad individual y omnipotente. Esas tres etapas de la argumentación pretenden indicar que si bien Cicerón mantuvo una idea de dignidad del ser humano como referencia a un modelo de excelencia, encontró este modelo no sólo en la conformidad con un modelo superior sino también en el estímulo de las facultades particulares del Hombre, lo que reconocía implícitamente una individualidad propia en cada uno.

A. La dignidad de la naturaleza humana

Antes de entrar en los desarrollos relativos a la dignidad humana en Cicerón, indicaré algunos puntos relevantes acerca de los objetivos que perseguía en su filosofía. Lo *honestum* u *honestas* se refería a las cuatro virtudes cardinales que sólo podía expresar la noción de “deber” (*oficio*) porque era la expresión de la

“recta razón”⁷⁷⁵. Esas virtudes coincidían perfectamente con las cualidades de la naturaleza humana porque el ser humano no se reducía a la animalidad de la satisfacción de los placeres:

“hemos nacido para cosas más altas y más espléndidas, y esto no sólo por las facultades del alma, en las cuales está la memoria de innumerables cosas que en ti es verdaderamente infinita; está la previsión de las consecuencias, que no difiere mucho de la adivinación; está el pudor, que modera nuestras pasiones; está la fiel observancia de la justicia en pro de la sociedad humana; está el desprecio firme y constante del dolor y de la muerte al soportar las fatigas y afrontar los peligros”⁷⁷⁶.

Cicerón expresó aquí de otra manera las virtudes cardinales, dejando vislumbrar su visión teleológica de la naturaleza humana. El Hombre se orientaba hacia su propia conservación y el desarrollo de su naturaleza: “(...) el supremo bien del Hombre es vivir según la naturaleza, lo que debe entenderse así: vivir según la naturaleza del Hombre, perfecta en todas sus partes, y a la que no falte nada”⁷⁷⁷. El principio del *Naturam sequi* fue expuesto por Zenón pero como recordó Cicerón, los estoicos no se entendían sobre su significado⁷⁷⁸. Esta formula podía tener tres sentidos: por un lado hubiera dado la definición de la vida del sabio, proporcionándole el conocimiento de todo lo que produce la naturaleza. Se trataba de las “acciones rectas” en su perfección. Por otro lado, se refería a una vida que ponía en práctica los deberes comunes (*officia media*) o la mayoría de aquellos, tratándose tanto de “deberes bosquejados” como de “deberes perfectos”. En consecuencia, incluso un Hombre alejado de la sabiduría podía llegar a este nivel de la vida moral. El tercer sentido del *Naturam sequi*, era la vida que se aprovechaba efectivamente de los objetos y de las cosas conformes a la

⁷⁷⁵ “Existe una ley verdadera y es la recta razón conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones”, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (III, 33), en CICERÓN, M., T., *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. J. Guillén, “Clásicos del Pensamiento”, nº 20, Tecnos, Madrid, 1992, p. 101. “La virtud no es otra cosa que la razón perfecta, y la razón ciertamente está en la naturaleza, por tanto la honestidad en general se encuentra también en ella”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 45), en CICERÓN, M., T., *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. J. Guillén, “Clásicos del Pensamiento”, nº 20, Tecnos, Madrid, 1992, p. 164

⁷⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal (De Finibus)* (II, 113), trad. Herrero Llorente, V. J., Gredos, Madrid, 1987, pp. 170-171.

⁷⁷⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 26-27), op.cit., p. 290.

⁷⁷⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (IV, 14), op.cit., p. 234.

Naturaleza (riquezas, gloria, salud) – modo de vida, que – como señaló Cicerón – dependía de la presencia de esos objetos naturales y de la forma cómo los recibíamos. Esos objetos a los cuales podían añadirse por ejemplo, la enfermedad, la belleza, la pobreza, la nobleza, la muerte y la vida, eran llamados “indiferentes” por los estoicos, puesto que no eran ni útiles ni perjudiciales al ser humano. Proporcionaban felicidad o desgracia según el uso que se hacía de ellos⁷⁷⁹.

El principio de *natura* era sin embargo ambiguo porque podía referirse tanto a la Naturaleza común de todo lo que existe como a la naturaleza particular de cada individuo⁷⁸⁰. Cicerón como vimos parece haber asimilado las dos vertientes, sin establecer una distinción: vivir conforme a la Naturaleza es vivir conforme a su naturaleza. Por aquella razón, consideró que la naturaleza había infundido en cada individuo “el amor a nosotros mismos”. Amar a su persona - porque humana - era el primer requisito antes de “tomar conciencia de “quien somos, para que podamos conservarnos tal como debemos ser”⁷⁸¹. Cicerón se refería a la *oikeiosis* estoica que se basaba en un “impulso vital” inherente a un instinto de conservación en cada ser humano⁷⁸². El estoicismo partía del principio de que la vida era un movimiento hacia una meta y que dicha meta, era el Hombre mismo. Cada individuo tenía una naturaleza que era parte de la “naturaleza universal”, teniendo como primera inclinación la de conservarse a sí mismo⁷⁸³. Cicerón aceptó este “acuerdo” y consideró también que el primer impulso era el amor a sí mismo para poder sobrevivir y tener conciencia de su persona⁷⁸⁴. Pero

⁷⁷⁹ BRUN, J., *Le stoïcisme*, PUF, “Que sais-je?”, París, 2003, p. 91.

⁷⁸⁰ Lo señaló LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 87), op.cit., pp. 82-83.

⁷⁸¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 25), op.cit., p. 241. “cualquier ser viviente desde el momento en que nace, se ama a sí mismo”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 33), op.cit., p. 117. También, “todo animal se ama a sí mismo” y en función de su naturaleza respectiva aprende a conocerse a sí mismo, *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 24-25), op.cit., pp. 288-289.

⁷⁸² VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 19. Para Aristóteles, vimos que vinculó el deseo de vivir con el placer, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1175a17-31), op.cit., p. 389.

⁷⁸³ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 60-63), op.cit., pp. 64-66. Esta idea y este afán de buscar la conformidad con la naturaleza, derivaría del modelo de los sabios hindúes, (los gimnosofistas) que el escéptico Pirrón conoció acompañando Alejandro en las Indias, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 28.

⁷⁸⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (III, 16), op.cit., p. 186. Más adelante Cicerón se refirió al *hormé*, un “apetito del alma” que era una predisposición (V, 17), op.cit., p. 284. Como indica Valente, para los estoicos el *hormé* se refería a los impulsos tanto racionales como biológicos, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 99. Ahora bien, en otra parte, Cicerón limitó el *hormé* a su vertiente biológica y la opuso la razón, en *Sobre los deberes* (I, 101), op.cit., p. 52.

Cicerón se oponía a todo dogmatismo incluso en lo referido con esta naturaleza humana universal:

“Y aunque estoy de acuerdo con los que piensan que todo esto lo rige la naturaleza, y que si la naturaleza no se ocupara de ello, no podría existir, admito, sin embargo, que los que opinan de otro modo piensan lo que quieran y que incluso entiendan que, si alguna vez digo la naturaleza del Hombre, es al Hombre a quien me refiero, pues no hay en esto ninguna diferencia. Porque antes uno podría apartarse de sí mismo que perder el deseo de las cosas que sirven para su conservación”⁷⁸⁵.

Cicerón no tenía una postura dogmática en relación con la naturaleza, la providencia y la certeza de la razón. La naturaleza humana no era por tanto acabada y definida; solamente se podía contemplar algunos rasgos genuinos que la filosofía y las malas costumbres podían orientar en su crecimiento. No había por tanto un determinismo total en cada individuo, sino unas predisposiciones hacia la virtud. Cicerón habló de “un deseo para su conservación” - su impulso vital - que hacía que uno hubiera preferido despojarse de su individualidad que acabar con su conservación. Cicerón definía lo humano en conveniencia con un ideal, es decir, unas exigencias universales que no implicaban por tanto un dogmatismo.

Recuperó la enseñanza no sólo estoica sino también académica y peripatética de que había que vivir de acuerdo con la naturaleza humana (*commendatio naturae*) y que se podía trazar un “camino recto” para llegar a ella. El sumo bien era vivir conforme a la naturaleza, que representaba la virtud y que dirigía los Hombres hacia un progreso moral⁷⁸⁶. Por otro lado, Cicerón

⁷⁸⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 33), op.cit., p. 294.

⁷⁸⁶ “Porque el sumo bien, según los estoicos, que no es otra cosa que el vivir conforme a la naturaleza, significa esto: estar siempre de acuerdo con la virtud, y las demás cosas que son conformes a la naturaleza escogerlas en cuanto no se oponen a la virtud”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 13), op.cit., p.138. CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 25), op.cit., p. 154: “(...) la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y conducida a su mayor desarrollo”. “(...) la naturaleza está por sí misma en vías de progreso; sin otra guía y partiendo de aquellos elementos que ella conoció después de una noticia primaria y superficial, fortifica ella misma la razón y la perfecciona”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 27), op.cit., pp.155-156. Vid también *Sobre las leyes* (I, 54-57), op.cit., pp. 169-171. Conviene señalar en este punto, que Cicerón se sintió más influido por los académicos y los peripatéticos que por los estoicos que expresaron de varias formas esta conformidad con la naturaleza cuando los primeros eran, a su

pretendía demostrar que aquellas virtudes se practicaban por ellas mismas y no buscaban un premio u otro fin⁷⁸⁷. Las cosas morales eran aquellas que se deseaban no sólo por el amor que uno tenía hacia sí mismo sino “por su propia naturaleza y por ellas mismas”⁷⁸⁸. Con otras palabras, la recompensa del deber era el deber mismo⁷⁸⁹. Aquel deber se volvía efectivamente el único camino que permitía llegar a la moral: “De ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público, ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas tu sólo, ya junto con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza”⁷⁹⁰. La “torpeza” era la “bajeza moral” y consistía en el mal mayor y de modo que no había “nada tan indigno del ser humano” puesto que contradecía su naturaleza⁷⁹¹.

Pero Cicerón no se propuso estudiar los deberes perfectos, que se referían al bien supremo, sino el “deber medio” o (*officia media*) que se refería a la regulación de vida común. Con sus palabras, no quiso hablar de la virtud del sabio sino de la virtud posible y común a todo el género humano⁷⁹². Así, y particularmente en sus *De Officiis*, reconocía la primacía del ideal moral del sabio, pero desarrolló una moral al alcance de la humanidad a través de reglas de “prudencia”, que era el “arte de vivir”⁷⁹³. Se debía buscar lo conveniente, es decir los objetos “preferibles”. Cicerón participaba entonces de la “parenética” de los estoicos, término que significaba “exhortar” y “aconsejar”⁷⁹⁴. En este sentido, las virtudes mencionadas se adaptaban a los fines perseguidos por los Hombres en su vida, y Cicerón trataba de conferirlos una dimensión moral. Por esta razón, el establecimiento del supremo Bien era una “vana ostentación”: “Si se afirmaba que sólo lo que es moral es bueno, se desdeña el cuidado de la salud, la atención a los intereses familiares, la administración del Estado, la ordena gestión de los negocios, los deberes de la vida”. Incluso Cicerón aconsejó que hubiera que

juicio, mas coherentes, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 14-15), op.cit., pp. 234-235.

⁷⁸⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 48), op.cit., p. 166.

⁷⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 61), op.cit., p. 313.

⁷⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 72), op.cit., p. 144.

⁷⁹⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 4), op.cit., pp. 5-6.

⁷⁹¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 30 y 46), trad., Medina González. A., Gredos, “Biblioteca Clásica”, nº 332, Madrid, 2005, pp. 229 y 244.

⁷⁹² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 8-9), op.cit., pp. 8-9 y (III, 13-14), op.cit., pp. 138-139.

⁷⁹³ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 16), op.cit., p. 284.

⁷⁹⁴ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 111-112.

abandonar a veces esta misma moralidad⁷⁹⁵. La moral defendida por Cicerón se dirigía no sólo al humano sino también a todos los humanos, considerando que se podía cambiar la sociedad humana.

En esta parte, veremos cómo Cicerón realizó una imagen ideal de la naturaleza humana, elogiando particularmente la facultad racional. La dignidad del ser humano apareció aquí como la dignidad de la especie humana en general respecto a las otras especies animales, en la medida que sólo ella era dotada de razón y de inteligencia que le dirigía además en la indagación de la verdad. Siguiendo a Pohlenz, Cicerón fundamentó la “moralidad en una dignidad superior de orden biológico”⁷⁹⁶. Se trató de la dignidad como superioridad gracias a unos rasgos que identificaban la singularidad del género humano. Dicha singularidad se expresó como “distinción” respecto a los otros animales (sólo los Hombres poseían la razón) y como “divinización” de los Hombres (la razón tenía un origen divino). Más precisamente, Righi & Lanza identificaron en Cicerón tres rasgos de la naturaleza humana: la preeminencia del Hombre en el reino de la Naturaleza; la Naturaleza como madre de todos los individuos y de la cualidad divina del alma humana; la superioridad del Hombre sobre los otros animales⁷⁹⁷. Por otra parte, al reconocer que la esencia del ser humano era la indagación y el descubrimiento de la verdad, Cicerón quería también legitimar la función de la filosofía. Ahora bien, dicha legitimación no consistía en el elogio de la actividad contemplativa con el desprecio de las otras actividades humanas. La legitimidad de la filosofía derivaba de la ayuda que proporcionaba para desempeñar mejor esas mismas actividades, como ser humano.

⁷⁹⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 68), op.cit., p. 264.

⁷⁹⁶ PHOLENZ, M., *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*, (p. 23) citado en VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 109.

⁷⁹⁷ RIGUI, G. & LANZA, A., *La filosofía di Cicerone*, Ed. Felice Le Monnier, Florencia, 1940, p.

1. La razón: fuente de la dignidad de la naturaleza humana

Cicerón señaló la superioridad de los seres humanos, atendiendo a los rasgos propios de su naturaleza que indicaban su singularidad respecto a la animal. Más específicamente su razón y su afán de comprender fueron los elementos que distinguían a los Hombres:

“(…) hay que tener presente cuánto aventaja la naturaleza del Hombre a la de los animales domésticos y de las demás bestias. Éstas no sienten más que el placer y hacia él son arrastradas irresistiblemente; la mente del Hombre, en cambio, se nutre aprendiendo y meditando. Esta siempre indagando o haciendo algo, y se ve atraída por la ansia de ver y oír”⁷⁹⁸.

El Hombre se caracterizaba por su pensamiento y su afán de conocimiento. Cicerón criticó en este sentido aquellos – como los epicúreos⁷⁹⁹ -que fundamentaban el supremo bien en la búsqueda del placer y la ausencia del dolor porque no coincidía con la naturaleza humana racional de modo que no había “nada más indigno del Hombre” al concebirlo así⁸⁰⁰. El ataque fue más directo cuando consideró que reducir al Hombre a la sola satisfacción de los placeres, implicaba reducir su propia libertad y domesticarla:

“(…) el Hombre, como dice Aristóteles, ha nacido para dos cosas: comprender y obrar, cual un dios mortal; por el contrario, ellos han

⁷⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 105), op.cit., pp. 54-55. No es sin recordar el “asombro” como base de la filosofía en Platón, *Teeteto* (155d), op.cit., p. 202 y Aristóteles, *Metafísica* (981b13-25) y (982b20-24), op.cit., pp. 73 y 76-77.

⁷⁹⁹ “(…) todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir ni dolor ni temor (...). Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa (...) al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla (...). Así pues, todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra, pero, sin embargo, no cualquiera es aceptable”, EPICURO, *Epístola a Meneceo* (128), en *Obras completas*, trad., Vara, J., Cátedra, “Letras Universales”, n° 221, Madrid, 1999, pp. 89-90.

⁸⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (I, 23), op.cit., p. 64. Cicerón habló aquí de “respeto humano” en relación con el deber de no dejarse guiar por los únicos placeres *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 28), op.cit., p. 114.

querido reducir a este animal divino a una lenta y perezosa bestia doméstica nacida para el pasto y para el placer de la procreación (...)⁸⁰¹.

De hecho, si los Hombres no poseían una razón, “no habría nada más horroroso que el ser humano”, dominado por la debilidad, el servilismo, el enervamiento y la languidez⁸⁰². El *oikeiosis*, como hecho “biopsíquico” debía elevarse del instinto a la inteligencia⁸⁰³. La razón, la inteligencia y el deseo de aprender y de actuar lo liberaban del yugo natural e incluso le asemejaban a un dios en la tierra. Cicerón hizo aquí referencia más precisamente a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles⁸⁰⁴, para demostrar como el Hombre era un ser que mezclaba la reflexión con la acción y que, como tal, no se sometía al mundo sensible que le rodeaba. Era un ser libre gracias a su afán de conocimiento y de acción. Además este afán tenía un principio impulsor que era “nuestro innato amor de aprender y de saber”⁸⁰⁵. Un sentimiento se volvía por tanto la base de la actividad intelectual humana encontrando un deleite en su ejercicio mismo. En relación con el obrar, el Hombre había nacido para la acción que podía ser de tres formas: el conocimiento de las cosas celestes por la razón, el desempeño de un cargo de la administración pública y la realización de las normas de prudencia, templanza, fortaleza y justicia⁸⁰⁶.

No se dejaba “domesticar” por sus pasiones e instintos, sino que buscaba un sentido a su vida. Pero, para poder proyectarse en la vida, el ser humano tenía la facultad de poder tener conciencia de aquella. Cicerón empezó entonces a desarrollar esas facultades que venían apoyar la razón.

“(…) Este animal previsor, perspicaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de inteligencia (...) ha sido creado por el Dios supremo en una condición espacialísima. Entre todas las especies

⁸⁰¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 39), op.cit., p. 121 En la misma línea, cf. CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 25), op.cit., p. 154.

⁸⁰² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 47), op.cit., p. 245.

⁸⁰³ VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 107.

⁸⁰⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397-398.

⁸⁰⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 48), op.cit., p. 304. Hay que señalar aquí la diferencia ente por un lado el concepto platónico de las ideas transcendentales y el *éidos* aristotélico que eran ambos inoperativos y cerrados y por otro lado, el *lógos* estoico que era sustantivo, hipostático, y siempre dinámico. ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, p. 40.

⁸⁰⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 58), op.cit., p. 311.

animales y de seres vivos él solo está dotado de conciencia y de pensamiento, careciendo de ello todos los demás (...),⁸⁰⁷.

Cicerón insistió aquí en la singularidad de la especie humana que dotada de múltiples rasgos era sola capaz de aprehender el mundo como su propia existencia. Esos rasgos (memoria, capacidad de emprender, talentos, etc.) hacían referencia a las llamadas “virtudes no voluntarias”, que completaban las voluntarias (las cuatro virtudes cardinales)⁸⁰⁸. La capacidad de proyección del ser humano se unía con otra facultad: la capacidad de previsión.

“El Hombre, en cambio [de los animales], estando dotado de razón por la que distingue los efectos, ve las causas de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara lo necesario para ella”⁸⁰⁹.

Gracias a su naturaleza racional, el Hombre tenía conciencia del tiempo y del encadenamiento de los acontecimientos que ya no venía un Destino controlado por Dios sino mundanal y natural⁸¹⁰. Además de una capacidad de previsión, Cicerón añadió una capacidad de anticipación. Gracias a su razón, el Hombre era capaz de interpretar las coordenadas de la realidad y afirmarse sobre el destino:

“(…) es propio de un buen ingenio prevenir con el pensamiento el futuro, determinar con anticipación qué puede suceder por una y otra parte, y lo

⁸⁰⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, op.cit., (I, 22), p. 153. “La vitalidad, la sabiduría, la inventiva, la memoria. Por esa razón el alma, según digo yo, es divina”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 65), op.cit., p. 159.

⁸⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 36), op.cit., p. 296.

⁸⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 11), op.cit., p. 10. Un texto muy parecido aparece en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., pp. 124-125. En otra traducción, se habla del Hombre “que participa de las *luzes de la razón*, por la cual conoce las causas de las cosas, (...)”, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad., De Valbuena, M., Espasa, “Austral”, Madrid, 1943, p.28. También la ausencia o la pérdida de “la luz de la razón” provocaba la locura. Los ignorantes padecían de *insania*. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 10), op.cit., p. 268.

⁸¹⁰ Como apunta J. Brun, con el estoicismo, el Destino ya no es una expresión trágica o una fuerza extra-mundanal, sino una realidad natural, ética y teológica que se inscribe en la estructura del mundo, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 60.

que debe hacerse en cada uno de los casos y no comportarse de modo que nos expongamos a tener que decir alguna vez: «no la había pensado»⁸¹¹.

El Hombre era un ser cuya razón le permitía fundamentalmente proyectarse en la vida. Gracias a ella, tenía un deseo de conocimiento, una necesidad de desempeñar unas actividades, y la conciencia de su existencia y de la realidad en general. No olvidemos como nota E. Eleuterio que Cicerón escribía este pasaje en circunstancias muy turbias casi al “crepúsculo” de su vida, como si estaba preparándose para no luchar en contra de las legiones capitaneadas por Antonio⁸¹². Con todos esos rasgos, el ser humano había nacido para descubrir o pretender descubrir la verdad: “ante todo es propio del Hombre la diligente investigación de la verdad” o también, “(...) la naturaleza misma engendró en el Hombre el deseo de ver la verdad”⁸¹³. Ya Platón y Aristóteles lo señalaron como principio mismo de la filosofía. Boecio también abundó en esta dirección de forma concisa cuando preguntó “¿Y por qué nuestro espíritu arde apasionado buscando las secretas huellas de la verdad?”⁸¹⁴. La búsqueda de la verdad, (es decir del absoluto) no era extra-mundana sino humana y útil para lo humano y Cicerón consideró que la parte sensible del ser humano apoyaba la razón en esas investigaciones⁸¹⁵. En este “naturalismo de la armonía”, las sensaciones representaban para los estoicos los diferentes itinerarios que recorría el alma hacia

⁸¹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 81), op.cit., p. 42 y misma idea en *Disputaciones Tusculanas*, (I, 66), op.cit., p. 160.

⁸¹² ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 80.

⁸¹³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 11 y 18), op.cit., pp. 10 y 13: “el conocimiento de la verdad, es la [parte] más propia del Hombre” CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 46) op.cit., p. 125. “(...) en nuestras mentes hay insito un deseo innato insaciable de ver la verdad”, pasaje donde se inspiró del conocimiento como Platón lo definió en el *Fedón*. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 44), op.cit., p. 143. Apuntó también que “aprender no es otra cosa que recordar” siguiendo la *anamnesis* platónica, *Disputaciones Tusculanas*, (I, 59), op.cit., p. 153. Cicerón no estaba muy lejos de Epicuro que consideraba el alma como el “agente de las sensaciones” contemplando también una “comunidad de sentimientos entre el cuerpo y alma”, *Epístola a Heródoto* (64), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 63. En su juventud, Cicerón frecuentó y trabó amistad con el epicúreo Fedro. Vid, HERRERO LLORENTE, V. J., “Introducción” de CICERÓN, M. T., *Del supremo mal y del supremo bien*, op.cit., p. 12.

⁸¹⁴ BOECIO, A., *La consolación de la filosofía* (V, 4), trad., Rodríguez Santidrián, P., Alianza, “Clásicos de Grecia y Roma”, Madrid, 1999, p. 172.

⁸¹⁵ “La misma naturaleza dotó al Hombre no sólo de la rapidez de pensamiento, sino también de los sentidos como guardianes y mensajeros y ha esclarecido en él las noticias oscuras no bien definidas de muchas cosas (...)”. CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 26), op.cit., p.155. Véase también CICERÓN, M. T., *De natura deorum* (II.61y ss.), trad. H. Rackham, M.A, Harvard University Press, Massachusetts, 1974, pp. 256 y ss. También vid., BOECIO, A., “(...) la verdad deriva de los sentidos en una pequeña parte, como débil principio que son, pero no está en los sentidos (...). En el objeto sensible como en un espejo; en la razón a modo de argumentación y de discurso, en el intelecto a modo de principio o de conclusión, en la mente en su forma viva y propia”, en *La consolación de la filosofía* (V, 5), op.cit., p. 179.

los objetos, revelando la toma de conciencia de vivir en simpatía con la naturaleza, viviendo en resonancia con ella⁸¹⁶. Cicerón esbozó entonces un modelo de vida ideal (la indagación de la verdad) que se fundó en la especificidad de la naturaleza humana, que, por otra parte, marcaba su dignidad como superioridad en relación con los animales. Además, sólo una vida dedicada a esta indagación podía coincidir con esta dignidad de la naturaleza humana. Siguiendo el pensamiento estoico, Cicerón consideró que la “bien moral” (o lo honesto) consistía en actuar en conformidad con la naturaleza. Así, este “diligente y exacto conocimiento de la verdad”⁸¹⁷, consistía en la sabiduría que fue la primera virtud identificada por Cicerón. Ella era por lo tanto lo “más digno del Hombre” y le proporcionaba una “vida cabal y feliz”⁸¹⁸. La dignidad del ser humano derivaba de su capacidad para llevar a cabo una vida orientada hacia la investigación racional de la verdad. Gracias a la razón podía realizar dicha tarea y se singularizaba de los animales. Cicerón desarrolló la superioridad de la naturaleza humana, insistiendo esta vez, y además de la capacidad y de la especificidad de sus rasgos, en su origen divino.

2. La divinización del ser humano

La dignidad de la naturaleza humana entendida como “diferenciación” respecto a los animales, debida a la superioridad de las capacidades de la facultad racional, se complementó con el énfasis en el origen divino de dicha facultad. Se trató de una dignidad como “divinización” de la naturaleza humana. El Hombre, gracias su razón, tenía así un vínculo y un parentesco con Dios:

“Pues habiendo inclinado a los demás animales hacia el pasto, sólo al Hombre lo levantó y lo estimuló hacia la vista del cielo como su antiguo

⁸¹⁶ Cicerón coincidía con la teoría estoica de la sensación que encontraba la “sede del alma” en el corazón con un órgano llamado, *hēgemonikón*, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 46), op.cit., p. 144. Era el principio de un tensión que se irradiaba, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 73. Para los estoicos, el alma tenía ocho partes: los cinco sentidos, el órgano de la voz, el órgano de pensar, “la mente misma”, y la virtud generativa. La sensación era un soplo que venía de la parte directriz del alma y se difundía a través de los sentidos, LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 52 y VII, 78), op.cit., p. 75.

⁸¹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 13), op.cit., p. 10. La sabiduría era la ciencia de las cosas divinas y humanas y el conocimiento de cuál es la causa de cada cosa, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 57) op.cit., p. 365.

⁸¹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 5), op.cit., p. 85.

domicilio familiar, y ha formado los rasgos de su fisonomía de suerte que en ella se reflejan las íntimas cualidades morales”⁸¹⁹.

Como en Platón y Aristóteles, la verticalidad del cuerpo humano representaba la grandeza del ser humano y su esencia divina es decir, su alma. Dicha verticalidad fue además recogida por Vitruvio como principio originario de la arquitectura⁸²⁰. El “descubrimiento del alma” parecía tener dos dimensiones. En relación con la primera, Cicerón afirmaba metafóricamente que el ser humano tenía conciencia de su origen divino mirando al cielo. En efecto, podía descubrir los movimientos y los giros de los planetas porque su propia alma se definía según esas mismas leyes⁸²¹. El Hombre parecía volverse un microcosmos “antropocéntrico” del cosmos entero⁸²². Como señala E. Eleuterio, la persona humana era más que el eslabón que unía el cielo con la tierra (como en Platón por ejemplo). Se volvía una imitación de su unidad; era un microcosmos que tenía una jerarquía y su principado en la razón, así como el mundo cósmico tenía una jerarquía dependiente de la soberanía divina y de su providencia⁸²³. El alma era de por sí “activa y atenta”, permitiendo a los Hombres comprender y juzgar las cosas y ella se volvía por lo tanto “la única custodia del deber”⁸²⁴. A medida que el ser humano pretendía comprender el mundo que le rodeaba, lograba entender mejor su propia naturaleza. La primera fase del “descubrimiento del alma” no integró un solipsismo; no se trató ni siquiera de una introspección solitaria con la afirmación de su “yo”. Por el contrario, descubría mi alma por su pertenencia a un todo superior, y esta misma pertenencia me confería dignidad. Cicerón recordó, en este sentido y como Platón, el precepto de Apolo, subrayando esta capacidad de introspección del ser humano capaz de aprehender su esencia: “«conócete a ti mismo» (*Nosce te ipsum*), quiere decir «conoce tu alma» (*Nosce animum tuum*)”. Pero el alma no podía realmente aprehenderse a si misma, tal como el ojo no

⁸¹⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 26), op., cit., p. 155.

⁸²⁰ VITRUVIO, M., *Los diez libros de Arquitectura*, trad. J.L. Oliver Domingo, Alianza Forma, Madrid, 1995, p. 95: “(...) dotados por la naturaleza de una gran privilegio respecto al restante de los animales, como es el que caminaran erectos y no inclinados hacia delante, observaron las maravillas del universo y de los cuerpos celestes (...)”.

⁸²¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 63), op.cit., pp. 156-157. También, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 47), op.cit., p. 126.

⁸²² Y más precisamente un “microcosmos estructural”, puesto que las leyes del macrocosmos se aplicaban al ser humano, ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., p. 322.

⁸²³ ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 116.

⁸²⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 46), y (II, 55) op.cit., pp. 144 y 250

podía verse a sí mismo⁸²⁵. El Hombre se conocía a través del ejercicio de su alma, es decir mediante el uso de su razón que le permitía comprender el mundo que le rodeaba y más precisamente accediendo a la divinidad. Se conocía porque *reconocía* sus manifestaciones excelentes que derivaba de su dimensión espiritual. En efecto, el cuerpo no era más que “una especie de vasija o de receptáculo del alma”, de modo que “cualquier actividad que realiza tu alma es una actividad tuya”⁸²⁶. Así, en esta misma exploración y descubrimiento de la realidad externa, uno aprendía a conocerse a sí mismo, gracias a las potencialidades que le ofrecía la razón. El “conócete a ti mismo” se convirtió entonces en el fundamento de la sabiduría para Cicerón⁸²⁷. Por otro lado, en otro texto relativo al *Nosce te ipsum*, consideró que consistía en “conocer las facultades de nuestro cuerpo y de nuestra alma, y seguir aquél género de vida que disfrute por completo de esas facultades”⁸²⁸. Ahora, desde una postura más aristotélica, reestablecía las potencialidades del cuerpo, que no parecía ser meramente un receptáculo. Criticó incluso a los estoicos por asociar la virtud sólo con la moralidad despreocupándose del cuerpo, cuando la meta de la filosofía consistía en perfeccionar al “Hombre entero”. La moralidad no era el único bien sino que contribuían también, como decían los peripatéticos, estar libre de dolor y tener salud. No había que “cegar los ojos de nuestras almas por el brillo de la virtud”. En efecto, la carencia de dolor aparecía como el otro flanco que debía cuidar la sabiduría⁸²⁹. La vida que se debía apetecer era entonces la que abundaba en todas las virtudes tanto del alma como del cuerpo, aunque las primeras fuesen más importantes que las segundas⁸³⁰. Cicerón fluctuó entre dos concepciones de la

⁸²⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 52), op.cit., p. 148. A continuación, Cicerón definió como Platón el alma de eterna por la capacidad de moverse por sí misma y insiste en que “tiene conciencia de que está en movimiento”, *Disputaciones Tusculanas*, (I, 55), op.cit., p. 150. Al mismo tiempo subrayó la dificultad del alma que, “al igual que el ojo”, no podía verse, *Disputaciones Tusculanas* (I, 67), op.cit., p. 161. La creencia en la inmortalidad del alma se confirma en Cicerón cuando piensa que “ciertamente ha habido una fuerza que ha velado por el género humano” y que por lo tanto no podía interrumpir así su existencia, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 118), op.cit., p. 204. Como vimos esta metáfora del ojo era propiamente platónica, vid., por ejemplo: PLATÓN, *Alcibiades I*, (132 c-e), op.cit., p. 79.

⁸²⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 52), op.cit., p. 148. Cicerón se inspiró también *Alcibiades I* de Platón en su texto del (130a-c) que identificaba la Hombro con el alma y como aquella mandaba sobre el cuerpo, en PLATÓN, op.cit., pp. 74-75.

⁸²⁷ COURCELLE, P., “Cicéron et le principe delphique”, en *Giornale Italiano de Filologia*, nº 21, Roma, 1969, p. 119. Para el autor, Antíoco de Ascalón comunicó a Cicerón este principio delfico.

⁸²⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 44), op.cit., pp. 301-302.

⁸²⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 32-42), op.cit., pp. 244-249.

⁸³⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 37), op.cit., p. 297. “(...) se dice con verdad que estas ventajas del cuerpo son de poca importancia para vivir felizmente, así

virtud: una “rígida” de tipo estoica que asociaba estrictamente el bien con la moralidad y otra, más académica y aristotélica, que sincronizaba la moral con los bienes del cuerpo y del alma. Es cierto sin embargo que las potencialidades de la razón eran aquellas que identificaban la grandeza del ser humano precisamente cuando era capaz de descifrar las leyes de la naturaleza.

Cicerón habló en este sentido de la “alegría” que uno experimentaba al contemplar “los movimientos y las revoluciones de todo el universo y haya visto que las estrellas innumerables fijas en el cielo concuerdan con el movimiento del universo” Y prosiguió “Al alma que examina y reflexiona día y noche estas cuestiones le sobreviene ese conocimiento prescrito por el dios de Delfos que consiste en que la mente se conoce a sí misma y se siente unida a la mente divina, por lo que se colma de gozo insaciable. Precisamente la reflexión misma sobre el poder y la naturaleza de los dioses enciende en el alma el deseo de imitar la eternidad y piensa que no se halla encerrada en los límites de la brevedad de la vida, cuando ve que las causas de las cosas están estrechamente unidas entre sí y encadenadas por la necesidad, las cuales, a pesar que fluyen de la eternidad hasta la eternidad, las regula no obstante la razón y la inteligencia”⁸³¹.

El examen del cielo, de los astros, del universo, impulsó la investigación de los Hombres sobre la verdad y descubrían que la mente humana estaba unida a la mente divina, siguiendo el principio estoico de “simpatía universal”⁸³². “Conocerse a sí mismo” implicaba conocerse como parte de la eternidad, descubriendo que todo estaba gobernado por la razón y la inteligencia, rasgos que compartían los dioses y los Hombres. No se trataba sólo del estoicismo ya que, como hemos visto, Platón también consideró que la divinidad actuaba como espejo del ser humano⁸³³. Al mismo tiempo, Cicerón mostró que este acceso a la eternidad revelaba implícitamente la condición trágica del Hombre que quería entonces superar la brevedad y la fragilidad de su existencia. Aparecía así un movimiento de arriba a abajo, del cosmos al humano, que permitía al individuo

también es demasiado violento decir que nada importan”, *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 72), op.cit., pp. 319-320.

⁸³¹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 70-71), op.cit., p. 429.

⁸³² BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 56-58. La “simpatía” significaba en griego la “co-afcción”, revelando entre todas las cosas físicas una sola cosa: el “soplo divino”. La *sympnoia* (“la comunidad del soplo”) explicaba la “simpatía” que generaba una cohesión organicista entre todas las partes, vid., LAURAND V., “La sympathie universelle: union et séparation”, en AA. VV., “Les stoïciens et le monde”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, Paris, octobre 2005, pp. 517- 535.

⁸³³ PLATÓN, *Alcibiades I* (133 b-c), op.cit., p. 80-81

entender su naturaleza, tanto frágil (por su brevedad) - despertando en él un sentimiento de humildad - como superior (por el alma y la posesión de la razón). Se producía una tensión cuyo resultado era el afán de trascendencia que se expresaba en el “gozo insaciable” del conocimiento y la “tranquilidad” que procuraba al mismo tiempo la consideración de las cosas humanas y terrenales⁸³⁴.

Por otro lado, la segunda dimensión del “descubrimiento del alma” profundizó esta idea de “pertenencia” e “identidad”. En efecto, citando una vez más el texto anterior, al mirar el cielo, el Hombre se daba cuenta de su “antiguo domicilio familiar”. Gracias a su razón, no era sencillamente la imagen de Dios en la tierra, no había una sola transferencia de la dignidad divina en lo humano, sino que ambos, además, constituían una familia; se trataba, diríamos de una “comunidad de dignidad”. Gracias a su alma, el Hombre pertenecía en efecto a la “familia de los celestiales”⁸³⁵. Dios seguía siendo considerado como el “padre” de los Hombres, pero ellos no estaban separados de aquél, sino que formaban una comunidad genuina. Cicerón insistió en esta característica:“(…) no hay nada mejor que la razón (….) ella crea entre el Hombre y Dios una primera sociedad”⁸³⁶. La distancia entre el Hombre y Dios se recortaba y se establecía una comunicación más íntima entre ambos y esta unión se realizaba gracias a la noción de Ley⁸³⁷. Incluso, no se trataba para Cicerón de insistir en la superioridad de lo divino sobre los Hombres sino, como los Hombres podían participar de lo divino. Cicerón pretendía romper con las supersticiones religiosas y el temor a los dioses que dominaban toda la sociedad romana⁸³⁸. Al contrario, Cicerón y luego Séneca consideraban que lo humano y lo divino estaban unidos, de modo que el Hombre podía libremente expresar su razón y su libertad durante su existencia. La segunda dimensión del “descubrimiento del alma” era por tanto su esencia

⁸³⁴ Por esta razón, los estoicos consideraban que el “conocerse a sí mismo” sólo podía lograrse con el previo conocimiento de los principios que regían la naturaleza y que proporcionaba la física. Ahora bien, para Cicerón, no se trataba de una originalidad, sino que antes los peripatéticos expresaron la misma idea con mayor claridad y elocuencia, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 73), op.cit., pp. 219-220 y (IV, 12), op.cit., p. 233.

⁸³⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 24), op.cit., p. 154.

⁸³⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 23), op.cit., p. 153.

⁸³⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 23), op.cit., p. 153: “hay que pensar que los Hombres estamos unidos con los dioses también por ley”.

⁸³⁸ Para Fustel de Coulanges, el pensamiento del patricio romano “(…) está fijado en los dioses. Patriotismo, amor a la gloria, amor al oro, por muy fuertemente que estos sentimientos arraiguen en su alma, el temor a los dioses los domina. Horacio a dicho la frase más verdadera sobre el romano: el temor a los dioses le ha hecho señor de la tierra: *Dis te minorem quod geris, imperas*”, FUSTEL DE COULANGES, N.D., *La ciudad antigua*, op.cit., p. 260.

fundamentalmente sociable. Más precisamente la razón conectaba lo humano con lo divino y esta conexión - además de fundamentar un deseo de trascendencia a partir de la conciencia de su fragilidad (es decir la brevedad temporal de su existencia) – estableció una sociabilidad inherente y necesaria para la expresión de su razón y la indagación de la verdad. Esta consideración se repercutió además en la vida terrenal de los Hombres.

Gracias a su razón, su lenguaje y el sentimiento de amor, los Hombres formaban lo que Cicerón llamó una “comunidad de lenguaje y de vida”⁸³⁹. Más precisamente, la razón y el habla eran la base del género humano de modo que los Hombres “enseñando, aprendiendo, comunicando” se hermanaban entre sí y se unían en una “sociedad natural”⁸⁴⁰. G. Peces-Barba apuntará precisamente al lenguaje y a la sociabilidad, como rasgos identificadores del concepto de dignidad humana, señalando además sus varias expresiones racionales y artísticas⁸⁴¹. El punto de vista clásico tenía un matiz distinto: se orientaba primero en el carácter innato del lenguaje, para señalar fundamentalmente la sociabilidad entre los humanos. Para Cicerón, los Hombres unidos en el cosmos y lo divino formaban juntos una misma comunidad, que derivaba de un “carácter cívico y popular innato”⁸⁴². Cicerón se separó de Platón y de Aristóteles en este punto considerando que el Hombre se relacionaba con los demás y formó por ejemplo las Ciudades, no tanto para primero satisfacer con más facilidad sus necesidades naturales, sino que dicha sociabilidad respondía a sus propias y más excelentes cualidades morales⁸⁴³. La dignidad como grandeza racional y divina del ser humano derivó así de una naturaleza intrínseca que era en sí abierta a la comunicación con los demás. Por aquella razón, Cicerón señaló en que “en la selección de los deberes han de primar los que son el fundamento de la sociedad humana”. Comparó en este sentido a los Hombres con las abejas porque cualquier actividad humana consideraba a los Hombres parte de una gran familia⁸⁴⁴. El

⁸³⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 12 y 20), op.cit., pp. 10 y 14.

⁸⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 50), op.cit., p.28.

⁸⁴¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, op.cit., p.70. Lo hizo también en el siglo XIX W. VON HUMBOLDT, *De l'esprit d'humanité*, op.cit., pp. 62 ss.

⁸⁴² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 65), op.cit., p. 316.

⁸⁴³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 158), op.cit., p. 81. “El género humano no ha nacido para vivir aislado y solitario (...)”, en CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 39), op.cit., p. 27.

⁸⁴⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 157 y 160), op.cit., pp.80-81. Como vimos, Aristóteles también utilizó las abejas como punto de comparación en *Política*, (1253a5), op.cit., pp.50-51

objetivo de cada uno consistía exclusivamente en “hacer más íntima” esta comunidad, gracias a su ingenio, su trabajo y todos los medios materiales y morales que podían disponer⁸⁴⁵. Cicerón esbozó una dignidad de la naturaleza humana que se articulaba en torno a una sociabilidad y racionalidad inherentes a todos los Hombres, rasgos que formaban en este sentido una comunidad humana genuina y pacífica. A partir de esta premisa, se puede entender el papel que Cicerón otorgó a la filosofía precisamente para fortalecer los lazos que unían a los Hombres entre sí, mediante una previa “curación” individual de las almas.

3. La filosofía como medicina de las almas

De forma resumida, la filosofía consistía en el método que debía emplear la virtud de la sabiduría en su indagación sobre la verdad. Aquella podía aparecer de acuerdo con el “triple fruto del espíritu”: la física, la ética y la lógica, es decir, las disciplinas que conformaban la filosofía según la división estoica⁸⁴⁶. Para el estoicismo originario esas tres dimensiones debían enseñarse conjuntamente, partiendo primero de la física, revelando un naturalismo racional siempre subyacente al estoicismo. Así, Laercio comparó la filosofía estoica con un animal: los huesos y los nervios eran la lógica, la carne era la moral, y el alma era la física. Se identificaba también a un huevo: la cáscara era la lógica, el blanco la moral y el amarillo la física⁸⁴⁷. Para Cicerón, esas tres ramas permitían determinar la sinceridad en cada cosa, es decir lo que le convenía, qué efectos podía producir y de qué causa procedía⁸⁴⁸. Sin embargo, con estoicismo medio, de Panecio y Posidonio, la moral empezó a tener más importancia, aunque la estructura naturalista y organicista se conservó.

Por otro lado, la filosofía no se resumía para Cicerón en la actividad contemplativa elitista. Al contrario, estaba a disposición de todos los Hombres, aprovechando para hacer un elogio a Sócrates. Aquél “fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las Ciudades, la introdujo también en

⁸⁴⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 22), op.cit., p. 15.

⁸⁴⁶ El primero fruto, es decir la ética, consistía “(...) en el conocimiento de la realidad y en la explicación de la naturaleza, el segundo en el discernimiento de lo que hay que buscar y regir y en una norma de vida racional, el tercero en juzgar la coherencia y contradicción de cada cosa, en lo que reside no sólo la sutileza de la argumentación, sino también la veracidad del juicio”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 68-69), op.cit., pp. 427-428.

⁸⁴⁷ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 39), op.cit., p. 50.

⁸⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 18), op.cit., p. 91.

las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal”⁸⁴⁹. Con esas palabras, recuperadas como vemos por Erasmo, Cicerón venía a decir que la filosofía no era el monopolio del filósofo, sino que podía y debía ser accesible a todos los Hombres. Sentía en este sentido un compromiso social, afirmando implícitamente, que los Hombres, o al menos sus contemporáneos, se encontraban en el error. Cicerón indicó efectivamente que la filosofía consistía en disipar las ilusiones en la cual se encontraban; una “neblina” se había derramado en las almas humanas, al haber convertido la vida en una “feria”⁸⁵⁰. Cicerón utilizó la misma imagen considerando que la filosofía había “dispersado la niebla del alma como si la arrebatara de nuestros ojos, para que podamos ver todas las cosas”⁸⁵¹.

Cuando comparó Roma con Grecia, al principio de las *Disputaciones Tusculanas*, consideró que la primera podía sobresalir en ciertos ámbitos, como la elocuencia y la valentía por ejemplo, pero no superaba Grecia en relación con la cultura y la reflexión filosófica. Así, Cicerón se otorgó una misión: si su vida política había sido de alguna utilidad para sus conciudadanos, ahora le incumbía dar “esplendor y vida” a la filosofía, “esta declamación senil” - como la llamó - que hasta ahora no había recibido ninguna luz en las letras latinas⁸⁵². No olvidemos, como apunta Boyancé que el griego era todavía el idioma universal de intercambio entre las personas cultivadas del Imperio y no todavía el latín⁸⁵³. El propio Cicerón lo reconoció cuando defendió al poeta Arquías: “Y quien crea que la trascendencia de las obras escritas en griego es menor que las escritas en lengua latina anda equivocado, porque el griego se lee casi en todas las naciones, mientras que el latín esta encerrado en fronteras ciertamente limitadas”⁸⁵⁴. Ahora bien, más tarde en *De Finibus*⁸⁵⁵, Cicerón parecía sostener lo contrario: “(...) la lengua latina no sólo no es pobre, como vulgarmente se cree, sino que es aún más

⁸⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 10-11), op.cit., p. 393.

⁸⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 6-9), op.cit., pp. 390-392.

⁸⁵¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 64), op.cit., p. 158. Usó la misma imagen cuando consideró que “la fuerza de la naturaleza [humana] se vislumbra como a través de la niebla”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 43), op.cit., p. 301.

⁸⁵² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 5 y 7), op.cit., pp. 109 y 110-111. Más adelante, mostró que el cultivo de la filosofía era efectivamente minoritario entre los romanos, *Disputaciones Tusculanas* (II, 4), op.cit., p. 208. La fórmula “declamación senil” reaparece en *Disputaciones Tusculanas* (II, 26), op.cit., p. 226..

⁸⁵³ BOYANCÉ, P., “La réponse de l’humanisme cicéronien”, en BOYANCÉ, P., *Études sur l’humanisme cicéronien*, Ed., Latomus, Bruselas, 1970, p. 347.

⁸⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (X, 23), op.cit., p. 85.

⁸⁵⁵ *Pro Archia* es de 62 a. C y *De Finibus* fue escrito en 45 a. C

rica que la griega”⁸⁵⁶. Cicerón no desprestigió por tanto la lengua latina y mantuvo incluso un “especioso chovinismo” a su respecto⁸⁵⁷. Se otorgaba el papel de “educador” de la Ciudadanía que gracias a la filosofía se hubiera acercado a la verdad: “debo, en la medida de mis fuerzas, trabajar también para hacer más doctos a mis conciudadanos”⁸⁵⁸. En esta situación, Cicerón no mantuvo ningún pesimismo antropológico.

En efecto, la posibilidad misma de la filosofía permitía hacer progresar a los Hombres y era una prueba de que la Naturaleza no se había mostrado tan hostil con ellos. Así, más que una facultad contemplativa ejercida en solitario y reservada a unos pocos, Cicerón “democratizó”, “teatralizó” (siguiendo a Erasmo) la filosofía, convirtiéndola en “la medicina del alma”⁸⁵⁹. Del mismo modo que se alaba la medicina por la salud que procura, o el arte del piloto para navegar bien, la sabiduría debía representar algún provecho como “arte de vivir”⁸⁶⁰. En este sentido, su propósito era, teniendo en cuenta las coordenadas culturales de la época, enseñar el camino recto del vivir⁸⁶¹. De forma muy bella, expresando el papel transformador de la filosofía, consideró que la sabiduría había recibido por la naturaleza al Hombre incoado y debía entonces acabarlo como si se tratara de una estatua⁸⁶². Inspirándose no sólo de la reminiscencia platónica, sino también

⁸⁵⁶ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (I, 10), op.cit., p. 55.

⁸⁵⁷ WILKINSON, L.P., “Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura”, en KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W., (ed.), *Historia de la literatura clásica. (II). Literatura Latina*, trad., Bombín, E., Gredos, Madrid, 1989, p. 264.

⁸⁵⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (I, 10), op.cit., pp. 55-56. Sobre el orgullo patriótico de Cicerón se puede ver el pasaje *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 5), op.cit., p. 179.

⁸⁵⁹ Cicerón recordó en efecto que la filosofía era “aprender a morir” y por eso declaró “habituémonos a morir” de suerte que “la vida que vivimos aquí es en realidad una muerte”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 75), op.cit., p. 166. Remito a PLATÓN, *Gorgias*, (492 e) op.cit., p. 94. A propósito de la comparación de la filosofía con una medicina, Cicerón habló del efecto de la filosofía: “cura las almas” *Disputaciones Tusculanas* (II, 11), op.cit., p. 212. La filosofía es “una medicina del alma”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 5), op.cit., p. 265. Acerca del optimismo de Cicerón acerca de la posibilidad de la filosofía, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 58), op.cit., pp. 366-367. Por su parte, Epicuro consideró que había que “practicar la ciencia que trae felicidad” e “interesarse por la verdad” para procurar “la salud del alma”, en *Epístola a Meneceo*, (122), EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 87.

⁸⁶⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 42), op.cit., p. 76. Aristóteles comparó también la filosofía con la medicina y la navegación, en *Ética nicomáquea* (1094a), op.cit., p. 131.

⁸⁶¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 1), op.cit., p. 104.

⁸⁶² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 34-35), op.cit., p. 245. Este papel “artístico” conferido al filósofo y al político para moldear el alma de los individuos apareció también como vimos, en Platón y Aristóteles. Vid., respectivamente *República* (501a-501c), op.cit., pp. 320-321 y *Acerca del alma* (412b9-11), op.cit., p. 169.

del materialismo ético del estoicismo⁸⁶³, Cicerón consideró que los Hombres habían en efecto nacido con las “semillas” de las virtudes, con “pequeñas nociones de las cosas más elevadas”, de modo que llevaban dentro de sí los principios de la ciencia, la sabiduría y la fortaleza. La filosofía debía entonces ayudarles a hacer crecer y florecer esas virtudes y realizar por completo a cada individuo⁸⁶⁴. Por otro lado, la presencia de esas semillas de virtud hacía que el ser humano había nacido equipado con una conciencia – como “juez moral” – que debía estimular la filosofía y de manera general, la cultura. Como subraya Copleston, Cicerón “halló un refugio en las intuiciones de la conciencia moral que son inmediatas y ciertas”⁸⁶⁵. Testard también percibe en los argumentos de Cicerón la emergencia la conciencia humana como “lucidez superior”⁸⁶⁶. Los conceptos morales de la conciencia procedían de nuestra naturaleza y eran luego confirmados por el asenso general – el *consensus gentium* –, el consenso humano a la base del estoicismo⁸⁶⁷ y que también apareció en Aristóteles.

En consecuencia, la filosofía pura y solitaria no servía a nada porque, según Cicerón, “son más convenientes a la naturaleza los deberes que fluyen de la sociabilidad que los del conocimiento”⁸⁶⁸. Incluso, la filosofía no tenía sentido ninguno si no encontraba una aplicación concreta en la común existencia humana⁸⁶⁹. Se trataba aquí de una moral práctica, es decir relativa a la “*precepta*”⁸⁷⁰. Cicerón criticó a los que “teorizan viviendo apartados de la vida política” y que no contribuyen a la necesidad natural de “incrementar el

⁸⁶³ Acerca de esta cuestión, vid., ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., pp. 123-128.

⁸⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 43), op.cit., pp. 300-301 y (V, 59-60), op., cit., p. 312. Copleston indicó –sin precisar la fuente - que Cicerón habló en este sentido de “*notiones innatae, natura nobis insitae*”, COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. (I). Grecia y Roma*, trad., Trias, E., Ariel, Barcelona, 1999, p. 414.

⁸⁶⁵ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. (I). Grecia y Roma*, op.cit., p. 414

⁸⁶⁶ TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 228.

⁸⁶⁷ Sobre el “consenso humano”, Cicerón lo evocó en casos concretos. Por ejemplo en relación con el origen divino de los Hombres y sobre la convicción que todos los pueblos han concebido una idea de la divinidad. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 26 y 30), op.cit., pp. 128 y 132: “(...) el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la naturaleza”. En un mismo sentido, habló del “consenso universal” como “voz de la naturaleza”, en relación con la gloria e la inmortalidad de las almas *Disputaciones Tusculanas* (I, 34-36), op.cit., p. 135. Por otra parte, recordamos que la elocuencia tenía como propósito la conciliación.

⁸⁶⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 153), op.cit., p. 78. Una nota de pie del traductor nos indica que Cicerón se separó aquí de los estoicos que consideraban por el contrario que el filósofo se bastaba a sí mismo para ser feliz.

⁸⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 19), op.cit., p. 13. Como los estoicos, Cicerón consideró que la virtud más alta era la práctica y no la especulativa. En un mismo sentido, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 72), op.cit., p. 430. Para algunos comentarios, vid., COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*, op.cit., p. 414.

⁸⁷⁰ TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 221.

patrimonio de la humanidad”⁸⁷¹. El objetivo esencial de la existencia humana era la unión y la protección de la sociedad humana y la filosofía debía entrar en este mismo “combate”⁸⁷². En consecuencia, además de aplicarse al nivel individual como “guía de la vida”, la filosofía era también la base de toda civilización humana, de la “organización de la vida” de los Hombres, gracias a la “comunidad de la escritura y del lenguaje” que ella fomentaba como “madre de la vida”⁸⁷³. En resumen, Cicerón decía que el bien moral no se encontraba en una sola búsqueda individual, sino en la mejora general de la convivencia común, que debía ser el objetivo del uso óptimo y virtuoso de la razón.

A partir de estas consideraciones, podemos comprender mejor la misión que se otorgaba Cicerón respecto a sus conciudadanos. Pretendía introducir virtudes que les hubieran permitido, a su juicio, adecuar su existencia con el correcto uso de la razón y estabilizar la República. Cicerón elogió la grandeza de la naturaleza humana por tener una razón que le permitía distinguirse de los demás animales, y conferir un sentido a su existencia a través de una sociabilidad inherente. Cicerón contempló un significado de la dignidad como grandeza de la naturaleza humana gracias a sus características singulares y superiores. Para alcanzar una conducta virtuosa, los Hombres debían recurrir a esas características, y en este sentido, el individuo se volvía digno, mediante un tipo de conducta que reflejaba esta grandeza de la naturaleza humana, que esencialmente se fundamentaba en su unión racional.

A continuación veremos este proceso de transferencia de la dignidad de la naturaleza humana a la dignidad del individuo, la segunda siendo dependiente y el reflejo de la primera. Esta noción de individuo se estructuraba en Cicerón dentro de unos parámetros éticos sólidos aunque aparentemente más flexibles para la libertad humana. También, la convivencia de los Hombres debía ser el objetivo principal de la manifestación de su dignidad individual. Cicerón articuló así una idea de dignidad con las virtudes de decoro y de fortaleza que se concretaban en la esfera política.

⁸⁷¹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 3), op.cit., p. 6.

⁸⁷² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 60), op.cit., p. 253.

⁸⁷³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 5-6), op.cit., p. 389-390. Pero no se trataba de cualquier lenguaje: “La filosofía es la ciencia de la vida y no puede tomar de la plaza pública el lenguaje para expresar sus conceptos”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 4), op.cit., pp. 178-179. Cicerón reconoció que en su propio compromiso con la política, trató de inspirarse de los principios de los filósofos, en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 155), op.cit., p.80. Vid.,

B. Dignidad y decoro: conocer e “interpretar” libremente su personaje

En esta parte, pretendo poner de relieve cómo Cicerón relacionó el concepto de dignidad con el deber de decoro y apuntar dos rasgos esenciales que se entremezclaban. Por una parte, la dignidad aparecía en el comportamiento del individuo que debía a través de un comportamiento decoroso, coincidir con el ideal excelente de la naturaleza humana. Es decir, la dignidad no era inherente al individuo sino que éste debía demostrarla a través de un cierto tipo de conducta que revelaba su superioridad. Por otra parte, dicha superioridad se fundamentaba en la demostración de la independencia y de la autonomía de su persona en relación con elementos contingentes y externos. Esas dos dimensiones vertebraron el concepto de dignidad utilizado por Cicerón cuando contempló el decoro como virtud principal de la honestidad. Además, quisiera destacar que pareció perfilar una dignidad propia a la persona que se ubicaba en la manifestación de su individualidad y particularmente a través de su voluntad.

1. La dignidad como independencia individual

Cicerón se inspiró del ambiente del teatro y contempló cuatro “personas” que constituían al ser humano. Esta comparación con el teatro no era una mera ilustración. Los estoicos no aceptaban que la virtud pudiera asimilarse al arte de la navegación o al arte de la medicina puesto que esas artes no tenían un fin en sí misma. La navegación servía a llegar al buen destino y la medicina a curar unos enfermos. Se asimilaba mejor al bailarador o al actor porque su arte encontraba su fin en sí mismo⁸⁷⁴. Al origen el término “persona” se refería en efecto al *prosopon*, es decir a la máscara que los actores utilizaban, para expandir la voz⁸⁷⁵. Para Cicerón, la primera de esas personas era su cualidad de miembro del género humano. Era una persona “común a todos los Hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de

⁸⁷⁴ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 95.

⁸⁷⁵ Voz “Personne” en MORFAUX, L.-M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, Armand Colin, Paris, 1980, p.267.

los animales y de donde procede toda especie de honestidad y de decoro⁸⁷⁶. El individuo debía arreglar su conducta con la excelencia de la naturaleza humana y el decoro aparecía como el arte para coincidir con esta excelencia. El decoro se refería por un lado al control de los apetitos por la razón y al desprecio de los placeres⁸⁷⁷. Cicerón exigía por tanto que la razón controlase la conducta en relación consigo mismo y con los demás, rechazando la mera satisfacción de los placeres. La razón era la “mejor parte del alma” y la proporcionaba una “unidad real del mando”; debía ser su “solo dominador” y no las pasiones y otras liviandades⁸⁷⁸.

A partir de este control, uno podía realizar la parte activa del decoro. Se refería al “orden y medida en cuanto se hace y se dice” lo que consistía en “la moderación y la templanza”⁸⁷⁹. El *decorum* era un “cierto ornato de la vida” y consistía además en la calma en todas las perturbaciones y la justa medida de todas las cosas⁸⁸⁰. Se trataba de un “decoro especial” que permitía revelar esta moderación y templanza, gracias a los modales de una educación perfecta⁸⁸¹. Uno debía demostrar fineza, decencia, austeridad, majestad y sobriedad en su existencia, para no alejarse de lo que Cicerón llamó el “recto camino” que encarnaba, la esencia de la naturaleza humana⁸⁸². La excelencia de la naturaleza humana era así el fundamento del decoro, entendido como “lo conveniente” es decir el bien moral o lo honesto. Era la naturaleza humana como tal que tenía una

⁸⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 107), op.cit., p. 55.

⁸⁷⁷ Cicerón habló de los dos movimientos del alma: el pensamiento y el apetito. El pensamiento se aplicaba a la verdad y el apetito, a la acción. Para que el primero pudiera funcionar, el segundo debía someterse a la razón, *Sobre los deberes* (I, 132), op.cit., p. 68. También *Sobre los deberes* (I, 141), op.cit., p. 72, sobre los tres principios que deben regular el obrar: control de los apetitos por la razón; evaluación de la dificultad del obrar; moderación del acto. Se debía por tanto huir de los placeres *Sobre los deberes* (III, 86), op.cit., p. 130. También, “(...) todo tipo de placer es contrario a la honestidad” *Sobre los deberes* (III, 119), op.cit., p. 191. “Y las almas de los que se entregaron a los placeres de los sentidos, se han hecho en cierta manera sus servidores”, CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, “Sueño de Escipión” (26), op.cit., p.136. [vid., también este relato, *El Sueño de Escipion*, trad., Raventós, J., Acantilado, Barcelona, 2004. La portada representa precisamente *Il Tuffatore (El Buceador)* símbolo como indiqué previamente en la sección sobre Platón, de la purificación de las almas].

⁸⁷⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 60), op.cit., p. 40. Las pasiones aparecían como el origen de todos los males humanos: desuniones, discordias, sediciones y guerras. CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 44), op.cit., p. 77. Habló de razón como de una “especie de medicina socrática”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 24), op.cit., p. 340.

⁸⁷⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 15), op.cit., p. 12. Cicerón definió también la templanza de “frugalidad”, (*frugalitas*), CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 16 y 46), op.cit., pp. 274 y 289

⁸⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 93), op.cit., p. 49.

⁸⁸¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 96), op.cit., p. 50.

⁸⁸² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 100 y 102), op.cit., pp. 52-53.

dignidad y el individuo debía adoptar una conducta que movilizaba los rasgos propios de la naturaleza humana para poder ser digno a su vez. El decoro, mediante “una vida módica, temperante, austera y sobria” era la conducta que coincidía con “la excelencia y la dignidad de la naturaleza humana”⁸⁸³. Se trataba de una “transferencia de dignidad” y el decoro era una de las vías principales para realizar dicha transferencia. También, otra característica de esta transferencia era su misma visibilidad. El decoro no era una virtud particular sino la manifestación visible de todas las demás virtudes y consistía en qué uno no cayera nunca en lo “vergonzoso”⁸⁸⁴. El decoro implicaba así una reafirmación de su persona sobre elementos percibidos como inferiores o indignos de la naturaleza humana. Esta conducta *re-afirmativa* consistía en una dimensión negativa – con el rechazo de los placeres y cualquier otro sentimiento - y otra positiva, con la expresión de la superioridad de su persona a través la austeridad y la sencillez. Ambas dimensiones coincidían en demostrar la independencia de su persona en relación con elementos externos y contingentes y señalaban que sólo el individuo que seguía este tipo de distanciamiento tenía una dignidad.

Además, Cicerón utilizó el término “dignidad” para determinar el valor de un comportamiento decoroso, es decir, sobrio, firme y majestuoso. Por ejemplo, se refirió a las manifestaciones exteriores del decoro y más precisamente, a la belleza. La mujer tenía “gracia” (*venustas*) mientras que el Hombre, “dignidad” (*dignitas*). Pero, como señala Testard, Cicerón otorgaba “gracia” a la mujer solamente para poner de relieve la “dignidad” del Hombre, lo que constituía “una

⁸⁸³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 106), op.cit., p. 55 y antes: “El decoro es todo lo que se halla conforme con la excelencia del Hombre precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 96), op.cit., p. 50.

Sobre la austeridad y la sobriedad, Cicerón no se alejó tanto de Epicuro: “Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los vicios y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma (...)el bien más grande es la sensatez (...) de la que se derivan las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente (...), *Epístola a Meneceo* (131-132), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp. 90-91. Del mismo modo: “No hay una vida gozosa, sin una sensata, bella y justa, ni tampoco una sensata, bella y justa sin una gozosa”, *Máximas Capitales* (V), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 83. Epicuro no defendió en efecto la satisfacción de todos los deseos: “¿qué me sucederá si se cumple el objeto de mi deseo, y que si no se cumple?”, *Sentencias Vaticanas*, (71), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 104.

⁸⁸⁴“Por lo cual lo que llamo decoro pertenece a lo honesto en todas sus manifestaciones, y de tal forma que no es necesario seguir vías abstrusas para comprenderlo, sino que aparece a la vista de todos. Hay ciertamente algo decoroso, y se ve en todas las virtudes, que puede separarse de la virtud más por el pensamiento que en la realidad”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 95), op.cit., p. 50.

de las más graves deficiencia del humanismo clásico⁸⁸⁵. La “dignidad del aspecto” como la llamó Cicerón, consistía en hacer que todo su cuerpo y su apariencia fuesen equilibrados y no vulgares, es decir, controlados por la razón y la majestad. El cuidado del cuerpo debía realizarse en vista de la única salud y fuerza, de acuerdo con “la excelencia y la dignidad de la naturaleza humana” que rechazaba los placeres. Solamente una vida “temperante, austera y sobria” permitía coincidir con esta dignidad, de suerte que una constitución corporal firme contenía la “vida feliz”⁸⁸⁶. En efecto, la virtud no debía dedicarse sólo al alma, sino también al cuerpo y su preservación. La “dignidad” era la expresión, el reflejo de una conducta decorosa; era el “halo” del decoro. Cicerón habló en este sentido de la “dignidad de nuestra figura” que buscaba la belleza y rechazaba la fealdad⁸⁸⁷. La dignidad no aparecía como un valor inherente al individuo sino en la cualidad de su conducta. Era en este sentido un valor “visible”, que existía solamente en esta visibilidad, porque se fundamentaba en la apreciación de los demás y en el rechazo de todo tipo de conductas “vergonzosas”. Al mismo tiempo, dicha dignidad aparecía cuando uno era capaz de superar inclinaciones y apetitos que contradecían el ejercicio de la razón, propio de la naturaleza humana. El decoro implicaba también una liberación como independencia respecto a esos elementos impropios de la dignidad de la naturaleza humana. Este afán de independencia en relación consigo mismo se complementó con elementos externos y en particular, con bienes materiales.

Cuando Cicerón escogió el ejemplo de la vivienda, mencionó que “la dignidad de la persona se adorna” con ella, pero no podía “recabarse toda la dignidad de ella”⁸⁸⁸. Cicerón insistía en que la dignidad de la persona se basaba esencialmente en la independencia del individuo, no sólo en relación con sus inclinaciones sino también sus posesiones. Es más: uno debía estar dispuesto en morir en la prosperidad porque el placer que proporcionaba la acumulación de bienes no podía compensar el desagrado que su pérdida procuraba⁸⁸⁹. La dignidad derivaba así de la manifestación de una conducta decorosa y autónoma. Pero Cicerón no despreció la utilidad de los bienes, no defendió para nada una

⁸⁸⁵ TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 222.

⁸⁸⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 106 y 130 y III, 117), op.cit., pp. 55 y 67 y 189. Sobre el deber de conservar la salud, *Sobre los deberes* (III, 86), op.cit., pp. 129-130.

⁸⁸⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 47), op.cit., p. 303.

⁸⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 139), op.cit., p. 71.

⁸⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 110), op.cit., p. 197.

conducta ascética. Los bienes participaban de la dignidad del individuo, pero solamente en una capa exterior. Dicha participación era aceptable solamente cuando reflejaban el comportamiento general y virtuoso del individuo, pero el decoro no estribaba en la posesión materia. Lo vergonzoso era hacer estribar su valor personal exclusivamente en la propiedad de esos bienes. Cicerón coincidía en este sentido con la división que hizo Epicuro de los deseos; unos eran naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios pero los primeros podían participar del decoro, mientras que la acumulación de bienes y la satisfacción de otros deseos no proporcionaban ni felicidad ni tranquilidad⁸⁹⁰. El decoro era así un modo de comportamiento individual que Cicerón encontró para expresar la dignidad (como excelencia) de la naturaleza humana. La dignidad del individuo (como manifestación de esta excelencia) aparecía como el valor que se le atribuía cuando sabía adoptar esta forma correcta de una conducta decorosa. Ésta se basaba en el afán de una independencia absoluta de tal modo que incluso en la pobreza uno podía ser feliz⁸⁹¹. Pero una vez más, la dignidad “aparecía” en una conducta y no “existía” en el individuo.

También, cuando Cicerón contempló la magnanimidad en la vida privada, se refirió a la gestión de la fortuna privada que debía realizarse sin ambición, con liberalidad y con ayuda a los demás. Concluyó entonces, “Quien observe estas normas podrá pasar la vida con esplendidez, con dignidad, con valentía del alma, con sencillez, con lealtad, con verdadera estimación de los demás Hombres”⁸⁹². La dignidad aparecía propiamente como el reconocimiento del valor de una conducta que no confería demasiado valor a elementos contingentes y externos al humano, de modo que uno sabía independizarse de aquellos bienes. Era estrictamente el valor que se atribuía a un comportamiento decoroso que marcaba

⁸⁹⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 91-94), op.cit., p. 441-443. La referencia a esta división de los deseos reaparece con una ligera crítica en *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 26), op.cit., pp. 113-114. Por su parte, Epicuro en *Máximas Capitales* (149. XXIX): “De los deseos, unos son naturales y necesarios y otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios sino que resultan de una opinión sin sentido” en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 96. También: “Debemos darnos cuenta por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales, unos son necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bien estar del cuerpo, y otros para la propia vida”, *Epístola a Meneceo*, (127), *Obras Completas*, op.cit., p. 89.

⁸⁹¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 102), op.cit., p. 447.

⁸⁹² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 92), op.cit., p. 49. Epicuro compartió la misma reflexión: “(...) si por casualidad consigue muchas riquezas [gracias a la liberalidad], incluso ésas llegaría a distribuirlas sin dificultad alguna para hacerse con la benevolencia del prójimo”, *Sentencias Vaticanas*, (67), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 104.

una majestad en la independencia de su persona, haciendo que su valor no dependiera de algo externo y material.

En esta misma línea, Cicerón planteó la hipótesis de si uno debía cumplir con la promesa de consentir a su propia degradación, y que consistía en una conducta vergonzosa: “bailar en pleno día en el foro”, a cambio de una recompensa⁸⁹³. Se trataba aquí de un conflicto entre dos deberes de la virtud: por un lado la fidelidad a las promesas, (que será la base de la justicia) y por otro, mantener un comportamiento sobrio y austero (la segunda dimensión del deber de decoro). Cicerón consideró que uno hubiera “manifestado su dignidad” rechazando tal promesa. El término “dignidad” tal como lo utilizó Cicerón no aparecía como el fundamento de la prohibición de la auto-degradación sino una vez más como la “manifestación” de una conducta. En este sentido, esta dignidad se hubiera mantenido incluso al cumplir dicha promesa, rechazando la recompensa u, ofreciéndola a la patria. Cicerón encontró nuevamente en el afán de independencia, un compromiso (pragmático) entre el deber de cumplir con una promesa y aquel de mantener el decoro, rechazando la conducta personal dependiera de la consecución un bien material (la recompensa). En efecto, uno en un primer momento, se auto-degradaba (al cumplir la promesa y “bailar en el foro en pleno día”) y luego dicha auto-degradación se superaba en el mismo rechazo de una compensación económica. Rechazar esta compensación para sí mismo permitía a fin de cuentas reparar el error por haber realizado esta promesa. “Rechazar” era el acto de autonomía que compensaba el acto de dependencia inicial (al aceptar esta promesa). Venía a decir implícitamente, “me he auto-degradado sólo por deber y no para otro fin”. El concepto de “dignidad” estaba por lo tanto muy cercano de la noción de honor pero más amplio en la medida que no se fundamentaba sólo en el rango social sino en la conciencia de la dignidad de la excelencia de la naturaleza humana. En efecto, recordemos que la virtud se cumplía por sí misma y comportándose de este modo, - rechazando la compensación económica – uno independizaba su persona de cualquier valoración material. El individuo no era digno porque era autónomo, sino cuando era decoroso, es decir cuando conformaba su conducta con la dignidad de la

⁸⁹³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 93), op.cit., pp. 177-178.

naturaleza humana. Al mismo tiempo, revelaba que la dignidad del individuo, aparecía esencialmente en la confrontación misma con elementos que podían menoscabar con su excelencia como ser humano. Por otra parte, el ejemplo escogido por Cicerón (“bailar en pleno día en el foro”) revela la importancia que concedía a la consideración de los demás (“la visibilidad del decoro”), y revelaba según Wilkinson, cómo Cicerón parecía representar una sociedad muy cortés de la misma que Shakespeare en *El Mercader de Venecia*⁸⁹⁴. Por la misma razón, Cicerón contempló algunos “medios indignos” de ganancias para el Hombre. La condición del artesano y del asalariado no podía ser decorosa porque generaba una dependencia socio-económica. Por el contrario, Cicerón rehabilitó al artista porque no vendía su fuerza de trabajo sino su arte. Incluso consideró que la agricultura era el trabajo “más digno del Hombre libre”⁸⁹⁵. La dignidad de los trabajos no derivaba por tanto del tipo de facultad humana utilizada (la razón o las manos) como del grado de autonomía que proporcionaba, particularmente en relación con la satisfacción de las necesidades.

En consecuencia, una teleología apareció en la noción ciceroniana de dignidad puesto que derivaba de un comportamiento que debía conformarse con un modelo de excelencia exterior, aunque fuera la propia naturaleza humana. No debía manifestar mi individualidad sino un ideal de Hombre. También, la misma noción de dignidad se plasmaba en su visibilidad, en la exterioridad misma de este comportamiento decoroso que pretendía obtener y reivindicar una perfecta autonomía. Aparecía aquí un equilibrio entre el cumplimiento de este deber y la consecuencia que aparentemente proporcionaba, es decir una mayor libertad. Con otras palabras, el decoro era el deber de ajustar la expresión de su persona con la excelencia de la naturaleza humana común a todos los Hombres.

Después de haber contemplado al ser humano, como miembro del género humano, de donde procedían el instinto de auto-conservación y el deber de decoro

⁸⁹⁴ WILKINSON, L.P., “Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura” op.cit., p. 261.

⁸⁹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 151), op.cit., pp. 76-77. Se podía distinguir una plebe rústica que abarcaba a los campesinos y propietarios de tierras de una plebe urbana que identificaba a los artesanos y pequeños comerciantes. Es cierto que su importancia económica era casi nula pero su significación política crecía: creación del tribunado de la plebe, abolición de la esclavitud por deudas, proclamación de un código común y apertura del Senado al plebeyo. Por otra parte, los magistrados romanos eran honorarios, es decir que no recibían una compensación económica; el término *honos*, en su sentido estricto, era junto con él de *magistratus*, el que designa a la función pública. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 219.

como vía hacia la excelencia de su naturaleza, Cicerón identificó en el escenario teatral a una “segunda persona” que derivaba de las características propias del individuo y que le distinguían de los demás. Precisó que la variedad de caracteres y de costumbres revelaban una dignidad particular en cada uno y no podían ser el objeto de desprecio⁸⁹⁶. El decoro adquirió una nueva dimensión: además de estribar en la conformidad con la excelencia de la naturaleza humana en general, derivaba de la excelencia individual, manteniendo siempre como trasfondo esta idea de independencia que ahora se expresaba en relación con las valoraciones ajenas. En efecto, uno debía depender de su único juicio personal y no del juicio de los demás⁸⁹⁷. Con otras palabras, debía actuar en función de su propia personalidad, “en conformidad con su carácter particular”, conservando “escrupulosamente sus cualidades personales, no defectuosas” y no imitando a los demás⁸⁹⁸. El decoro fomentaba una independencia que se concretaba no sólo en relación con las inclinaciones y los bienes, sino también en relación con las otras personas. Pero esta independencia era el medio para lograr la excelencia que consistía en la conformidad con la dignidad de la naturaleza humana. La identificación de esta segunda persona en el mismo individuo permitía a cada uno ser capaz de lograr esta excelencia “democratizada”. Lo importante ahora era tener conciencia de los rasgos propios de su individualidad y destacar sus cualidades de sus defectos.

Así, Cicerón se basó en el auto-conocimiento personal de tipo socrático, capaz de identificar, en un primer momento, sus límites y sus cualidades y en un segundo momento, aprender acciones de acuerdo con las características mejores de su individualidad. Uno debía esforzarse en conocer su propia índole, su propia naturaleza, con sus finitudes y sus ventajas de modo que el decoro era también la manifestación de las más altas cualidades de su naturaleza particular⁸⁹⁹. Cicerón expresó un optimismo antropológico, puesto que decía implícitamente que cada individuo tenía talentos que podía descubrir y explotar. Existían por tanto múltiples vías para acceder a la excelencia, actuando en conformidad con sus talentos personales.

⁸⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 109), op.cit., p. 57.

⁸⁹⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 63), op.cit., p. 256.

⁸⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 110), op.cit., p. 58.

⁸⁹⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 107), op.cit., pp. 56. Cicerón recordó también un proverbio griego: “*Que cada uno se ejercite en el arte que conoce*”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 41), op.cit., p. 140.

“Conociéndose a sí mismo”, uno descubría su propio ingenio, como una “efigie sagrada” o un “santuario de la divinidad” (el alma) y podía advertir los recursos con que le había equipado la naturaleza al entrar en la vida⁹⁰⁰. El decoro era así “la uniformidad de toda la vida”, es decir la capacidad de arreglar siempre su conducta de acuerdo con la conciencia de sus posibilidades y de sus límites⁹⁰¹. El decoro tenía un ideal: la conformidad con la excelencia de la naturaleza humana, pero partía de las cualidades propias de cada uno. Su finalidad era la perfecta ordenación de toda la existencia, aunque lo más importante, como insistió Cicerón, era “ser siempre coherentes con nosotros mismos”⁹⁰². Ahora bien, esta coherencia que procedía de un auto-conocimiento, podía lograrse gracias a un talento innato (un “extraordinario ingenio”) o una “exquisita educación y cultura”⁹⁰³. Así, podía tener conciencia de mi segunda persona, es decir de mi individualidad, a través de una predisposición natural o mediante unos modales adquiridos. La educación no tenía como papel la homogeneización de los ciudadanos, ni estaba reservada a una élite sino que permitía a todos, encaminarse hacia la verdad en la revelación de su individualidad respectiva.

Esta revelación de la individualidad apareció con más profundidad cuando Cicerón abordó la tercera y la cuarta personas que podía “interpretar” el individuo. En relación con la tercera persona, Cicerón apuntó sólo que se trataba de aquella que “nos impone algún caso o las circunstancias”⁹⁰⁴. Hacia referencia a la capacidad de adaptación del individuo que, para seguir el ambiente teatral, podía “improvisar” un papel de acuerdo con las exigencias del momento. En relación con la cuarta persona, el decoro remitía no sólo al anhelo de independencia sino también a la plasmación de la voluntad individual. Es esta persona que voy a tratar a continuación, mirando el vínculo que Cicerón estableció entre la dignidad y la voluntad individual.

⁹⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 59), op.cit., p. 172.

⁹⁰¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 111), op.cit., p. 58.

⁹⁰² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 119), op.cit., p. 62.

⁹⁰³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 119), op.cit., p. 62.

⁹⁰⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 115), op.cit., p. 60.

2. Dignidad y voluntad individual

Cuando Cicerón abordó con mucho interés la cuarta persona, y siempre en la “representación moral” del decoro, apareció una exposición máxima de la independencia individual. Cicerón identificó en la voluntad una nueva característica del ser humano y parecía encarnar el principio motor de su individualidad. El individuo era capaz de elegir y decidir quién quería ser gracias a su única voluntad y su capacidad de deliberación, que en este caso y como reconoció el propio Cicerón “era la más difícil de todas”⁹⁰⁵. Teniendo en cuenta la excelencia de la naturaleza humana y las características de su personalidad, uno podía gracias a su voluntad “sobresalir” sobre todo y todos para expresar su propia individualidad⁹⁰⁶. Se trataba una vez más de una consideración del Hombre como un “ser en proyecto” que se basaba en su capacidad de proyección, es decir su voluntad entendida seguramente como “deseo racional”, tal como la veían los estoicos⁹⁰⁷. La naturaleza había conferido la posibilidad “de elegir el camino que cada cual ha de seguir en la vida”, lo que era propiamente la visión estoica del concepto de persona, es decir como “papel” que uno debía seguir en función de lo que había decidido la providencia⁹⁰⁸. Dicha afirmación se realizaba gracias a la moderación de la conducta que además de controlar los apetitos del Hombre, era “el arte de conocer el momento más adaptado para nuestras acciones”, introduciendo Cicerón un principio de oportunidad en la definición del decoro y que a mi juicio, se conectaba con la tercera persona⁹⁰⁹. La fuerza de la voluntad humana se aplicaba aquí a la fortuna. Por un lado, es cierto, Cicerón insistió en que existía una providencia divina que controlaba la existencia de los Hombres⁹¹⁰. Pero cuando abordó la “cuarta persona” señaló la afirmación de lo humano sobre

⁹⁰⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 116), op.cit., p. 61 (nota de pie nº 178). Remito a la capacidad deliberativa estudiada en la sección sobre Aristóteles.

⁹⁰⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 115), op.cit., p. 60. Cicerón recuperó la expresión ya vista que apareció en Homero *Iliada* (VI, 208; XI, 784), op.cit., p. 219 y Aristóteles, *Retórica*, op.cit. (136 b18), p. 211.

⁹⁰⁷ LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 81), op.cit., p. 77.

⁹⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 118), op.cit., p. 61.

⁹⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 142-148), op.cit., pp. 73-76. En este punto por ejemplo, Cicerón se distinguió de la intransigencia del estoicismo y de su difícil adaptación en la vida práctica.

⁹¹⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 21), op.cit., p. 152: “(...) el universo está gobernado por la fuerza de los dioses inmortales, por su naturaleza, por su razón, por su poder, por su mente, por su voluntad (...)”. Y más adelante (II, 15), op.cit., p. 184: “Ante todo es necesario que los Ciudadanos se persuadan que los dioses son los señores y los reguladores de todas las cosas (...); que son bienhechores del género humano, que ellos ven la forma de ser de cada uno (...)”.

el azar: “la naturaleza tiene mayor fuerza, siguiéndole luego la fortuna”⁹¹¹. Se podía reconocer la existencia de los dioses y la influencia que ejercían sobre los Hombres y al mismo tiempo, rechazar que el Destino controlase la vida de los Hombres⁹¹². Entonces, uno podía volverse capaz de descifrar la fortuna, sirviéndose de “sus vientos” para afirmar su propia voluntad. Incluso, en el caso del sabio, la fortuna no podía más que cederle su lugar⁹¹³.

Cicerón confirmó el afán de libertad que subyacía a su concepto de dignidad en el ámbito del decoro. Así, lo verdaderamente propio del Hombre era su “anhelo de independencia” de suerte que no se sometía a nadie y a nada voluntariamente⁹¹⁴. Es más: la libertad consistía no sólo tener un dueño justo, sino en no tener ninguno⁹¹⁵. Se trataba de una libertad negativa que permitía expresar una libertad positiva en el “sobresalir” sobre los demás que reflejaba también la idiosincrasia de la Antigüedad. El decoro era sinónimo de autodeterminación y de afirmación de su persona en la existencia porque “ser la persona que nosotros queremos ser, eso depende de nuestra voluntad”⁹¹⁶. Cicerón reconocía aquí una libertad inherente al ser humano, como autodeterminación de su carácter moral, como base de su excelencia. El decoro significaba actuar en conformidad con la excelencia de la naturaleza humana (que derivaba de la razón) partiendo de la individualidad de cada uno que se articulaba en torno a los talentos particulares y la voluntad. Por esta razón no coincido con Testard, que sólo percibió en el *decorum*, sus manifestaciones externas, de modo que fuera “una auto-secreción a

⁹¹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 120), op.cit., p. 62.

⁹¹² Epicuro abundó en un sentido parecido: “(...) era mejor atenerse a la explicación mítica de los dioses que ser esclavo del Destino (...). Al no tomar el Destino por un dios (...) considera que es mejor errar por atenerse a la razón que acertar por no atenerse a la razón”, EPICURO, *Epístola a Meneceo*, (134), *Obras Completas*, op.cit., pp. 91-92. Para una crítica de la religión, vid., también por ejemplo LUCRECIO, T., *De la naturaleza de las cosas*, (I, 88-99); (III, 830 ss; 968-971; 982-983; 1020-1022), trad., Marchena, A.Catedra, Letras Universales, Madrid, 1994, pp. 94 y 222-230.

⁹¹³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 19), op.cit., pp. 91-92 y *Disputaciones Tusculanas* (V, 72), op.cit., p. 430. Por su parte, Epicuro: “En pocas cuestiones se revela el Destino impedimento para el sabio, sino que las importantes y las más decisivas las ha controlado la mente humana”, *Máximas Capitales* (XVI) en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p.95.

⁹¹⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 13), op.cit., p. 11. Epicuro habló de la libertad como del “fruto más delicioso del propio contento”, *Sentencias Vaticanas*, (77), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 105.

⁹¹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 43), op.cit., p. 69.

⁹¹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 115), op.cit., pp. 60. Se trataba efectivamente de la afirmación de su persona: “(...) nada hay tan decoroso como el proceder en toda acción que se realiza y en todo consejo que se toma, en consecuencia con la naturaleza propia”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 125), op.cit., p.65. No se debe confundir esto con el punto de vista antropológico de Aristóteles, que definió al Hombre como el “causante de su modo de ser”, *Ética Nicomáquea* (1113b15), op.cit., p. 189.

uso interno” (propio de la cultura romana) y que no podía “prevaler de referencias más universales”⁹¹⁷. Podemos en efecto lamentar la dependencia que Cicerón otorgó a lo que llamé la “visibilidad” del decoro, de modo que el valor de uno residiera en sus manifestaciones y no le fuera inherente. Ahora bien, existía también, como traté de demostrar, un extraordinario afán de libertad, de independencia así que la celebración de la fuerza de la voluntad humana, rasgos que a pesar de su plasmación ética e histórica, sí constituyen referentes universales.

Como resume Michel, con esas cuatro nociones de “persona”, Cicerón superó el estricto individualismo y lo pensó en términos de relaciones y funciones, acordando lo universal con lo particular y recíprocamente⁹¹⁸. La dignidad del individuo en Cicerón se fundamentaba en la conformidad con un modelo de excelencia en la propia naturaleza humana de allí una forma de heteronomía moral. Al mismo tiempo, recurría y desplegó una cierta individualidad ya que cada individuo tenía y podía acceder a sus particularidades o talentos innatos y proyectarse en su existencia de acuerdo con su sola voluntad. Por extensión diría incluso que cada uno podía construir su propia persona, siendo dueño de su voluntad. Para quedarnos en el ámbito del teatro, uno podía y en funciones de sus aptitudes, imponer (al director) su interpretación del personaje que mejor le convenía.

A continuación, trataré de confirmar esta intuición insistiendo en la voluntad del ser humano. Aquella se había vuelto el principio motor del deber de decoro y aparecerá con más protagonismo, en la siguiente virtud que analizaremos, es decir, la fortaleza. Hasta ahora, la dignidad del individuo coincidía con su afán de independencia y autodeterminación en circunstancias cotidianas de la vida del Ciudadano romano. Se trataba de desplegar una grandeza de ánimo en circunstancias que no presentaban a fin de cuentas gran dificultad para el ejercicio de la voluntad. El elemento que nos permite transitar del decoro a la fortaleza es precisamente la voluntad del individuo que se encuentra desmultiplicada en las nuevas circunstancias en las cuales se encontraba ahora el

⁹¹⁷ TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 226.

⁹¹⁸ MICHEL, A., “La dignité humaine chez Cicéron”, en MAGNARD, P., (ed.), *La dignité de l’homme*, op.cit., p. 23.

individuo. Haciendo frente a los límites y las debilidades extremas de su condición, Cicerón dotó al Hombre de una voluntad que le permitía trascender sus propias finitudes. En esta misma trascendencia y lucha por la superación de sí mismo residía toda su dignidad.

C. Dignidad y fortaleza: la voluntad humana omnipotente

A continuación mostraré cómo Cicerón otorgó a la voluntad humana unos rasgos que permitía al individuo expresar su absoluta independencia. He escogido dos “situaciones” para revelar esta construcción ciceroniana: la aflicción y la felicidad.

1. La aflicción depende de mi voluntad

a) Tener conciencia que los males no existen

La primera dimensión del decoro consistía en controlar las emociones y las pasiones que uno podía sentir encontrando, siguiendo la fórmula de Cicerón, “una justa medida” para poder luego expresar la segunda dimensión, es decir una superioridad que descansaba en la majestad y la austeridad. Ahora bien, cuando Cicerón contempló situaciones donde las emociones eran más violentas, pareció considerar que la “justa medida” no fuera suficiente. En efecto, había que erradicarlas tanto en relación con el bien, (con “el placer delirante” y el “deseo voluptuoso”) como en relación con los males, (con el miedo y la aflicción) y no limitarse al término medio. Pretender encontrar un equilibrio en el vicio, consistía en tratar de detener su caída después haberse precipitado en el vacío⁹¹⁹. Recordando a los estoicos, Cicerón contempló cuatro “Furias” que el Hombre debía controlar: la “ira” que ansiaba la venganza, la “avaricia” que ambicionaba las riquezas, la “lujuria” que apetecía los placeres y la “angustia” que inclinaba

⁹¹⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 22-24), op.cit., p. 278-280. Sobre la crítica del término medio porque incapaz de controlar los vicios, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 38-42), op.cit., pp. 350-352. Había que erradicar a sus raíces las perturbaciones y no simplemente recortarlas *Disputaciones Tusculanas* (IV, 57), op.cit., p. 366. Un mismo rechazo del término medio aparece en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 27), op.cit, p. 114.

hacia el llanto y la vileza. El alma debía resistir a esos vicios si quería cultivar la virtud⁹²⁰. Ahora bien, la originalidad de Cicerón fue que esos vicios, no eran “naturales”. Con otras palabras, se manifestaban a través de la parte corporal-animal de la naturaleza humana, pero sus impulsos respectivos eran externos. En efecto, las perturbaciones del alma (el *pathos*) derivaban de “juicios erróneos”, de las “opiniones falsas” y de los “asentimientos débiles” sobre los bienes y los males⁹²¹. Cicerón quería decir que a fin de cuentas las perturbaciones derivaban de una interpretación equívoca de la realidad y que no eran innatas a los Hombres. Aquellos podían erradicarlas en la medida que eran externas a su naturaleza pura.

Cicerón recurrió una vez más a la voluntad como facultad que permitía cumplir con este objetivo en la medida que todos los vicios que acosaban al individuo dependían en último resorte de su propia y sola decisión voluntaria⁹²². Dumont señaló en este sentido que para todos los estoicos el único bien era “interior al Hombre” y la voluntad del individuo se convertía entonces en la “fuente de su dignidad y de su integridad”⁹²³. Por tanto, para estimular esta voluntad, había que romper con todo lo que fomentaba la debilidad del ánimo que fuera la “vida cómoda” o los cuentos debilitantes de los poetas. Esas capacidades de valentía y resistencia eran innatas a la naturaleza humana; sólo habían sido contaminadas y desactivadas por la vida social y aparentemente civilizada de los Hombres⁹²⁴. Se podía mantener las “nervaduras de la virtud” gracias a una cultura (inspirada de Grecia) que estimulaba el ánimo grande y que hacía de uno un “Hombre libre”⁹²⁵.

En consecuencia, Cicerón comunicaba aquí un estoicismo que daba unidad e integridad al alma humana que solamente podía derivar, según Baker, de “la

⁹²⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 68), op.cit., p. 82. Sobre el autodominio, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 36), op.cit., p. 349.

⁹²¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 11), op.cit., p. 333 y (IV, 15), op.cit., p. 336.

⁹²² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 65) op.cit., p. 372.

⁹²³ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 46.

⁹²⁴ “(...) hemos inficionado nuestra alma con los lugares umbríos, con los deleites, con el ocio, con la indolencia, con la desidia y, después de haberla derretido con las opiniones y los malos usos, la hemos debilitado”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 78), op.cit., p. 434. Para mostrar que la naturaleza nos había hecho valientes, Cicerón contempló el “mundo salvaje y no civilizado”. Escogió el caso de los brahmanes indios que desnudos, soportan el frío y se arrojan al fuego. Se trató incluso de las bestias que soportan cualquier herida para sobrevivir y proteger su progenitura. Cicerón trataba de despertar el orgullo del lector, mostrando que seres aparentemente inferiores, tenían mayor valentía que los Hombres. Remito otra vez a DUMONT, L., *La civilización india y nosotros*, ya citado.

⁹²⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 27), op.cit., pp. 226-227.

fuerza de la personalidad”⁹²⁶. Para subrayar este rasgo, la aflicción que uno podía sentir en relación con la muerte podía ser controlada. En efecto, esta emoción derivaba del pensamiento individual y de la idea preconcebida, de la “creencia”, que uno se hacía al respecto de la naturaleza de la vida y de la muerte⁹²⁷. Cicerón no dudó de la realidad humana de la aflicción que acompañada por el sufrimiento, era un “mal mayor”⁹²⁸. Dudó de su realidad objetiva: no existía en los hechos sino que derivaba de la creencia de que había un mal reciente⁹²⁹. Con otras palabras, la aflicción era una ilusión que uno mismo creaba y que engañaba a su persona, creyendo que era la única forma de comportarse ante unos hechos “aparentemente” malos⁹³⁰. Para disminuirla se podía anticipar todas las cosas y vicisitudes humanas, de modo que el mal generado por aquellas se volviera menor⁹³¹. Ahora bien, se trataba sólo de una resolución parcial de los males. Cicerón recurrió a la capacidad introspectiva del ser humano y a su voluntad para erradicarlos totalmente.

⁹²⁶ BAKER, H., *The image of Man*, op.cit., p. 79.

⁹²⁷ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 30), op.cit., p. 132. También, “(...) el mal está en la creencia y no en la naturaleza” *Disputaciones Tusculanas* (II, 53), op.cit., p. 249. “Hay que dejar bien claro también ese rasgo que se apunta en todo tipo de perturbación, a saber, que no hay ninguna que no dependa de la opinión, que no se deba a un juicio de valor, que no sea voluntaria”, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 76), op.cit., p. 380. “(...) la causa de las perturbaciones, todas las cuales nacen de los juicios que se basan en opiniones y de actos voluntarios (...)”.

⁹²⁸ Sobre los tipos de aflicción (angustia, pesar, tristeza, lamento, pena, postración), vid., *Disputaciones Tusculanas*, (IV, 18), op.cit., p. 337.

⁹²⁹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 68 y 81) op.cit., pp. 312-313 y 322.

⁹³⁰ “(...) sólo hay un remedio, a saber, mostrar que dependen todas de la opinión y de la voluntad y que se las acepta por el mero hecho de que parece que es justo hacerlo así”, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 82-83), op.cit., p. 384. Cicerón aplicó el mismo razonamiento al miedo que le permitía llegar a la conclusión que insignificante era lo que atemorizaba, CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 64) op.cit., p. 371.

⁹³¹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 29), op.cit., pp. 284-285. Y añade a continuación: “(...) declaro que el mal de la aflicción proviene de la creencia, no de la naturaleza; si de hecho fuera algo real, ¿por qué se volverían mas ligeros los males cuando se los prevé?”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 31), op.cit., pp. 286-287. Pero no era de la falta de previsión que nacía la aflicción. Daba la sensación que los males fueran mayores porque eran recientes y porque eran imprevisibles, *Disputaciones Tusculanas* (III, 55), op.cit., pp. 302-303. Cicerón no estaba tan lejos del efecto placebo que resultaba de la anticipación del alivio del dolor. [Se puede consultar sobre este tema, WAGER, D. & RILLING, J.K., “Placebo-Induced Changes in fMRI in the Anticipation and Experience of Pain”, *Science*, nº 303, 20.02.2004, pp. 1162-1167]

b) *Tener conciencia de la fragilidad de la condición humana y superarla*

El verdadero remedio para erradicar el dolor y la aflicción consistía en la reflexión y la meditación personal para convencerse de que en un hecho no había ningún mal⁹³². Cicerón fue tajante: “(...) depende de ti desechar el dolor, adaptándote a las circunstancias (...) de modo que hay que reconocer que la aflicción se acepta voluntariamente y por propia decisión”⁹³³. En resumen, Cicerón venía a decir que el Hombre podía controlar todas sus emociones y que él mismo decidía sentir o no la aflicción⁹³⁴. Todo dependía de la sola voluntad rechazar la “invitación al sufrimiento” apartando el “mordisco doloroso” de la aflicción⁹³⁵. Esta reflexión en forma de introspección, de auto-conocimiento - puesto que uno se daba cuenta que “interpretaba” erróneamente la realidad - hacía de la aflicción (como cualquier otra perturbación) algo irreal, que derivaba de la idea general de que un mal nos agobiaba, o que un bien se podía lograr a través del deseo desenfrenado.

La solución propuesta por Cicerón para aliviar el sufrimiento, era un “tratamiento de choque”. En efecto, no había que huir sino que nuestra reflexión

⁹³² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 26), op.cit., p. 282. La aflicción derivaba por lo tanto de una interpretación de la realidad, interpretación que se podía controlar por nuestra voluntad. Se origina cuando “se tiene la impresión de que un gran mal se nos presenta y nos acosa”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 28), op.cit., p. 283. En muchísimas veces, Cicerón insiste en que el mal no es un hecho sino una creencia o una interpretación personal de la realidad. Vid por ejemplo, *Disputaciones Tusculanas* (III, 67-68), op.cit., p. 312 o (III, 71), op.cit., p. 314. “La aflicción es la creencia de que tenemos un mal delante, creencia en la que se halla ínsita la idea que es un deber aceptar la aflicción”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 74), op.cit., p. 317. “(...) la aflicción no se debe a la naturaleza, sino que depende de un juicio voluntario y de un error de nuestra opinión”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 80), op.cit., p. 322. Por esta razón “es una ardua tarea demostrar a quien sufre que él sufre por su propia decisión y porque piensa que debe actuar así”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 79), op.cit., p. 321. En consecuencia, la aflicción era una contracción del alma contraria a la razón, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 14), op.cit., p. 335. Para Zenón y los estoicos, el dolor era también una “contracción irracional del ánimo”, LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres* (VII, 78), op.cit., p. 75. En relación con este deber de reflexión y de meditación sobre esta naturaleza irreal del mal, *Disputaciones Tusculanas* (III, 58), op.cit., p. 304 y (III, 74), op.cit., p. 317.

⁹³³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 66), op.cit., p. 311. Al final del libro III concluye que la aflicción “depende por completo de nuestra voluntad”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 83), op.cit., p. 323.

⁹³⁴ Todas las emociones, además de la aflicción, como la alegría, el miedo, el deseo, derivan de una opinión personal y no de la naturaleza, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 14), op.cit., p. 335.

⁹³⁵ La aflicción como “invitación al sufrimiento” en *Disputaciones Tusculanas* (III, 82), op.cit., p. 323. El “mordisco doloroso” de la aflicción aparece en *Disputaciones Tusculanas* (IV, 14), op.cit., p. 335.

debía asumir la “necesidad tan cruel” de la “condición humana”, que Cicerón llamó también los “avatares humanos o la “condición común de los Hombres”. Con otras palabras, el remedio consistía en tener una conciencia nítida de la fragilidad de la condición humana, porque el problema no era determinar si el dolor era un mal sino cómo otorgar firmeza al alma⁹³⁶. Otra vez aparece la importancia que Cicerón concedía al “arte de vivir”. Esta solución hacía estribar la sabiduría en la aceptación de la necesidad y se conectaba indirectamente a mi juicio, con el estoicismo. Éste en efecto se basaba en las relaciones temporales; el tiempo no era aquél de la generación y de la degeneración como en Aristóteles, sino que se convertía en la expresión de la sabiduría divina y por extensión, del dinamismo de la vida humana en movimiento⁹³⁷. Cicerón no tenía una visión pesimista de la existencia humana, por el contrario, la fragilidad del género humano era la que permitía que se manifestara la virtud como superación propia de esta condición⁹³⁸. Había que tener conciencia de la inevitabilidad de la muerte, para aprender a valorar su propia existencia⁹³⁹. Es decir, Cicerón implicaba que tener conciencia de su propia fragilidad, hubiera generado en el ser humano una reacción de resistencia y de superación, del mismo modo diríamos, que la vacuna

⁹³⁶ Las expresiones citadas entre comillas aparecen en CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 58, 59, 60), op.cit., pp. 304, 305 y 306. Alertó en efecto Cicerón que el problema no era de preguntarse si el dolor era un mal cuanto en dotar de firmeza al alma para soportar el dolor, *Disputaciones Tusculanas* (II, 28), op.cit., p. 227. Propuso tres etapas complementarias para aliviar de la aflicción: “En las consolaciones, por lo tanto, el primer remedio será demostrar, o que no existe ningún mal, o que es muy pequeño, el segundo consistirá en tratar de la condición común de la vida y en particular, si es que tiene algo de específico, de la condición del que sufre, el tercero será indicar que es necedad (ignorancia) extrema dejarse consumir inútilmente por el dolor (...)”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 77), op.cit., p. 319.

⁹³⁷ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 34.

⁹³⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 34), op.cit., p. 288: “Quien piensa en la naturaleza de la realidad, en las vicisitudes de la vida, en la debilidad del género humano, en realidad no se entristece al pensar en ello, sino que precisamente es entonces cuando él lleva la función de la sabiduría a su realización plena (...)”. El sumo bien estaba en el alma y en no el cuerpo, es decir en la virtud y no en los placeres. Como reconoció el propio Cicerón, la diferencia con el epicureísmo no estaba en la moralidad sino sólo en las soluciones ofrecidas para superar el dolor, *Disputaciones Tusculanas* (III, 20), op.cit., p. 297.

⁹³⁹ Por ejemplo: “Llegará tu hora, y con la mayor rapidez, por más que intentes aplazarla o acelerarla: el tiempo vuela” o también “(...) la muerte (...) nos amenaza todos los días por la incertidumbre”. La naturaleza “nos ha dado la vida como si de una cantidad de dinero prestado se tratara, sin determinar anticipadamente el día de su vencimiento”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 76; 91; 93), op.cit., pp. 167, 179 y 181. Epicuro: “Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ellos, morimos”. También “(...) algunos pasan su vida procurándose las cosas aptas para la vida, sin darse cuenta de que está infiltrado dentro de nosotros mismos el veneno mortal de nuestro origen” *Sentencias Vaticanas*, (14 y 30), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp. 99 y 101.

deriva del veneno. Así, la “esperanza” no era supramundanal sino presente e inmanente.

El examen objetivo de la naturaleza humana contenía todos los remedios para tranquilizar el alma. Para que la imagen de esta naturaleza pudiera discernirse con facilidad, había que exponer la condición común de los Hombres y la “ley de la vida”. Cicerón recordó en este sentido a Eurípides que en *Orestes* escribió: “No hay palabras tan terribles de expresar, ni golpe de la fortuna, ni mal infligido por la cólera de los celestes que la naturaleza humana con su capacidad de sufrimiento no pueda soportar”⁹⁴⁰. La ley de la vida era su final trágico que debía despertar la capacidad innata de los Hombres para trascender sus propias finitudes gracias a su única voluntad. Lo que sí era real e innato a los Hombres eran estas capacidades de resistencia y de sufrimiento que habían sido debilitadas y olvidadas por la ignorancia cultural y social en la cual vivían. Cicerón habló en este sentido del valor individual que no consideraba “como insoportable nada de cuanto pueda acontecer al Hombre”⁹⁴¹. La valentía consistía así en la disposición del alma que cuando se trataba de sufrir y soportar, obedecía sin temor a la ley suprema, es decir, a la recta razón. Se trataba con otras palabras, mantener firme su espíritu, teniendo confianza en sí mismo y superar las situaciones que sólo parecían temibles⁹⁴². Cicerón contó por ejemplo, como el Senado romano no redimió a los soldados romanos prisioneros de Aníbal, para demostrar que el lema de sus tropas debía ser “vencer o morir”, propio de un “ánimo entero”⁹⁴³. También, consideró que la grandeza del alma y la fortaleza impedían que un prisionero traicionase el “juramento” que le ligaba a su enemigo, y aprovechar, en su retorno a la patria, para escaparse⁹⁴⁴. En consecuencia, vinculando la valentía con la virtud, Cicerón confería una dimensión viril a aquella: después de un “diálogo interior se exigía de comportarse con firmeza,” si

⁹⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 62-63) op.cit., p. 370-371. Vid. también, HORACIO, *Odas* (III, 3, 1-8), en *Odas y Epodos*, trad. M. Fernández-Galiano, Catedra, Letras Universales, Madrid, 1990, p. 239.

⁹⁴¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 100), op.cit., p. 181. Más adelante también: “Hay que despreciar las vicisitudes humanas, desdeñar la muerte y pensar que los dolores y las fatigas son soportables”, *Sobre los deberes*, (IV, 51), op.cit., p. 360.

⁹⁴² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 53) op.cit., p. 361-362. “Y si la confianza, es decir, la seguridad firme del alma, es un conocimiento determinado y una opinión seria de quien no da su asentimiento a la ligera, el miedo es, a su vez, la falta de confianza frente a un mal que se espera (...)”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 80) op.cit., p. 382

⁹⁴³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 114), op.cit., p. 188. Vid., también CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 101-102), op.cit., pp. 187-188.

⁹⁴⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 99-100), op.cit., pp.180-181

no se quería caer además en lo indecoroso⁹⁴⁵. La filosofía no era pura contemplación sino un arte vida prudente y “pragmático” que se nutría de la valentía y que iba incluso más allá del estoicismo.

En efecto, Cicerón atacó a Zenón que tenía la culpa de considerar que el dolor no fuera un mal y que limitándose a “pequeños silogismos” no enseñaba cómo soportarlo⁹⁴⁶. Incluso, no dudó en atacar a los filósofos en general: “Son célebres las muertes de los grandes generales; en cambio de los filósofos casi siempre mueren en sus lechos”⁹⁴⁷. Por esta razón, Cicerón pensó que la exteriorización del sufrimiento que llamó “vergüenza” era peor que el dolor: uno debía soportarlo porque *podía* soportarlo (dependía de su voluntad)⁹⁴⁸. En este sentido, a pesar de encontrar dicho espectáculo “inhumano y degradante”, Cicerón elogió a los gladiadores capaces de una gran “capacidad de sufrimiento” sin dejar escapar algún lamento⁹⁴⁹. Lo que preocupaba por tanto a Cicerón era no exteriorizar el dolor, manteniendo siempre un control sobre sí mismo, expresando austeridad y decoro. En el caso contrario, uno menoscaba con la actitud viril de la virtud y revelaba sus debilidades⁹⁵⁰. El decoro era la visibilidad externa de todas las cuatro virtudes cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza) y aquellas no admitían ceder ante el dolor; se podía vencer gracias a la *patientiae*, es

⁹⁴⁵ Consideró en efecto que “la palabra virtud deriva de *vir*; ahora bien, la característica esencial de un *vir* (Hombre) es la fortaleza, cuyas funciones son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor”. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 43), op.cit., p. 241. También, en cuanto a la relación entre fortaleza y decoro: “Una acción viril y magnánima parece digna de un varón y decorosa, y lo contrario, como torpe, indecoroso”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 95), op.cit., p. 50. Uno lograba soportar el dolor gracias al esfuerzo, la firmeza y el diálogo interior, en el que uno se dice a sí mismo: “guárdate de todo lo que es vergonzoso, débil, no viril”, *Disputaciones Tusculanas* (II, 51), op.cit., p. 247.

⁹⁴⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (II, 29-30), op.cit., p. 228. Cicerón atacó el estoicismo que al considerar que sólo el sabio era virtuoso y feliz no proporcionaba ninguna herramienta para la vida pública, de ahí su doble lenguaje: “¿se atrevería a decir que no es un mal ser hecho prisionero, ni ser vendido como esclavo ni se matado ni perder patria?”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 22), op.cit., p. 239. Cicerón rechazaba la “rigidez” estoica que no contemplaba el dolor como un mal, pero recogía su “firmeza” e indirectamente su método racional para vencerlo, VALENTE, M., *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., p. 35.

⁹⁴⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 97-98), op.cit., p. 160. Aquello confirmaría que la fuente de inspiración principal de Cicerón era primero la Nueva Academia y luego el estoicismo, DAVIES, J.C., “The originality of Cicero’s philosophical Works”, op.cit., p. 107.

⁹⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 31), op.cit., p. 229.

⁹⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 41), op.cit. pp. 238-239.

⁹⁵⁰ En oposición al comportamiento femenino, *Disputaciones Tusculanas* (II, 52), op.cit. p. 248. También, *Disputaciones Tusculanas* (III, 36), p. 290: “¿Pero hay algo más indigno y vergonzoso que un Hombre afeminado?”. El dolor no podía expresarse por lo tanto mediante gritos y gemidos, *Disputaciones Tusculanas* (II, 55), op.cit., p. 250. “(...) hay que cuidarse de no hacer nada bajo, humillante, blando, afeminado, débil y abyecto” (IV, 64), op.cit., p. 371. Había que controlar por lo tanto las exteriorizaciones del dolor, (III, 62), op.cit., p. 307.

decir “la capacidad de sufrimiento” que derivaba, del “choque” de la conciencia con su propia debilidad⁹⁵¹. Es interesante notar que toda la argumentación de Cicerón se articuló hasta ahora en torno a dos conceptos esenciales que se apoyaban mutuamente: el auto-conocimiento y la voluntad. Hemos visto antes, que el auto-conocimiento permitía a uno revelar su individualidad respecto a los demás. Ahora, permitió por un lado que uno se diera cuenta que sus emociones y aflicciones dependían de su voluntad, y por otro lado, que debía actuar con valentía frente al dolor y el sufrimiento porque tal era su naturaleza.

Cuando Cicerón criticó el término medio defendido por Aristóteles lo hizo porque creía que las perturbaciones de alma una vez sentidas no podían ser controladas. En resumen, criticaba una cierta ingenuidad de esta solución aristotélica. Cicerón disminuía la capacidad del autodomínio del ser humano pero esta misma disminución de auto-control, se compensó por un aumento exponencial de la voluntad humana. En efecto, si el término medio era ingenuo era porque no había indagado correctamente las causas de las perturbaciones. Ahora bien, aquellas no derivaban de las finitudes del cuerpo, sino de nuestro propio juicio y de nuestra propia voluntad. Había que “reprogramar” ésta, presentando a la razón los hechos humanos en su pura objetividad. La fuerza de la voluntad humana en Cicerón derivaba entonces de una premisa esencial: la neutralidad de los hechos⁹⁵². De forma simplificada, Platón y Aristóteles, mantuvieron la voluntad en su pureza y la hacían intervenir a posteriori, como una salvadora, sobre la conducta moralmente defectuosa del individuo. Por su parte, Cicerón aceptó implícitamente que la voluntad pudiera ser contaminada puesto que de ella procedía la conducta moralmente defectuosa, pero al mismo tiempo, al ser las perturbaciones abarcadas por el campo de la voluntad, Cicerón amplió su margen de acción. Se trataba de imponerse un *superi* capaz de controlar y superar la condición humana. La voluntad permitía controlar sus emociones y

⁹⁵¹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 33) op.cit., p. 231.

⁹⁵² Pero la providencia jugaba un papel: “Si, por el contrario, la virtud, sujeta a los avatares variados e inciertos, es la sirviente de la fortuna y no tiene fuerzas suficientes para protegerse por sí misma”, había que fiarse entonces a los dioses, CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 2), op.cit., p. 388.

superar la visión trágica de la existencia humana en la cual uno mismo se había encerrado porque “todo radica en que tú mandes sobre ti mismo”⁹⁵³.

Este “afán de independencia” se aplicó incluso en relación con su propia muerte: cuando uno entendía su carácter inevitable y que no constituía un mal en sí, entonces se procuraba una “gran protección para la vida feliz”, es decir una *magnum praesidium*, que expresaba según el traductor A. Medina González, el ideal filosófico helenístico de la autarquía y de la autosuficiencia⁹⁵⁴. Esas consideraciones fueron tal vez las más “oportunas” para que el propio Cicerón pudiera soportar los azares de su existencia. Sospecho incluso que el modelo de virtud que defendía fuera un modo para auto-convencerse de seguir viviendo después de las desgracias políticas y personales que vivió. Las *Disputaciones Tusculanas*, *Sobre los deberes*, y *Sobre el supremo bien y el supremo mal*, fueron redactados entre 45 y 44 a. C, cuando Cicerón estaba políticamente aislado y amenazado. La confianza que depositaba en la voluntad humana para determinar sola su existencia puede aparecer exagerada, y se puede recordar la confesión de Cicerón que declaró: “(...) cuando yo mismo me paro a pensar en las vicisitudes en las que la fortuna me ha golpeado con violencia, a veces comienzo a perder confianza en esa tesis y a temer debilidad y la fragilidad del género humano”. Pero en seguida consideró que este juicio emanaba de su juicio personal, humano y débil, mientras que la idea de la virtud necesariamente dominaba todos los avatares humanos⁹⁵⁵. Me parece muy interesante esta confesión ya que revela los motivos de su definición de la virtud y contempla muy brevemente su posible inverosimilitud. Por esta razón, insistió en que el único medio para aceptar la trascendencia de la virtud requería un esfuerzo importante de nuestra parte ante los golpes de la fortuna⁹⁵⁶.

En resumen, la filosofía curaba las almas porque les daba motivos para aceptar la existencia como tal, aunque la eficacia de sus remedios fuera difícil de creer. Es precisamente para disipar esta dificultad, que aparece el genio dialéctico de Cicerón. En efecto, para dar una esperanza a la vida, Cicerón ni ignoró ni disminuyó la fragilidad de la condición humana sino que se apoyó en aquella, la absorbió en su virtud. Por esta misma razón, discrepo de Mommsen que veía en

⁹⁵³ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 53), op.cit., p. 249.

⁹⁵⁴ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas*, (II, 1), op.cit., pp. 206-207 (vid nota de pie nº 7).

⁹⁵⁵ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 4) op.cit., pp. 388-389.

⁹⁵⁶ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 1) op.cit., p. 387.

los textos filosóficos de Cicerón “tanto malhumor como desembarazo y precipitación”⁹⁵⁷. Por mi parte, veo tanta ilusión como compromiso e ímpetu⁹⁵⁸. En la confrontación y la superación de las finitudes y fragilidades de la condición humana aparecía la virtud que se fundamentaba en una voluntad inherente al ser humano. Detecto incluso un deleite inherente a esta confrontación con los avatares humanos, en este esclarecimiento de los falsos juicios sobre su persona y la realidad. Existía una rehabilitación de las potencialidades humanas que disfrutaba en el propio esfuerzo de esta lucha contra sí mismo y el mundo. Incluso, esta virtud se conectaba con el espíritu agonal y de competitividad de los romanos permanente en la vida política y militar. Cuando el individuo convertía lo insoportable en soportable, disfrutaba de esta misma conversión que ejercía sobre él una implícita y dulce violencia, como si, tal un corredor, recibiera un flujo de dopamina y noradrenalina, que derivaba de un esfuerzo prolongado y que le permitía alcanzar, gracias a su sensibilidad natural, un estado de felicidad. No sólo era mi propia voluntad que me permitía acabar con la aflicción, el sufrimiento y el miedo, sino que ella me permitía ser feliz. Cicerón en este aspecto, dilató la dimensión psicológica (y psicologizante) del estoicismo y a fin de cuentas de toda filosofía. Todo dependía de mi propia decisión y de mi capacidad para redimensionar mi voluntad en los parámetros neutros de la realidad. Después de neutralizar la aflicción, la voluntad permitía conseguir la verdadera felicidad.

2. La felicidad depende de mi voluntad

a) *Porque la virtud es la única fuente de la felicidad*

La felicidad era propiamente el objetivo de la virtud. La filosofía debía servir para mostrar que había una “esperanza de una vida feliz”, siendo efectivamente la filosofía (y no la política en Aristóteles) una “promesa” para “ser siempre feliz”⁹⁵⁹. Pero al mismo tiempo, siendo una promesa, Cicerón introducía

⁹⁵⁷ MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, op.cit., p. 744.

⁹⁵⁸ Para una respuesta a T., Mommsen – que obtuvo el premio Nóbel de Literatura en 1902 - se puede consultar “Mommsen y Cicerón: el origen de una leyenda negra”, en PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., pp. 401-406.

⁹⁵⁹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 2), op.cit., p. 388 y (V, 19-20), op.cit., p. 399.

una incertidumbre en cuanto a la posibilidad de cumplir con esta meta. Para hacer que la filosofía fuera la más verosímil posible, y que su promesa se cumpliera, Cicerón siguió el proceso de “ampliación” de la voluntad, contemplando su corolario, a saber, la ampliación de los efectos positivos de la virtud. Cicerón definió la felicidad como “la plenitud absoluta de bienes con eliminación de todos los males”⁹⁶⁰. La ampliación de la virtud consistió en considerar que sólo ella podía proporcionar dicha plenitud.

En efecto, la Naturaleza que Cicerón llamó la “madre común”, quiso la perfección para las especies que creó y que consistía en el desarrollo de sus especificidades más altas. El ser humano era dotado de un alma que le situaba por encima de los otros animales, es decir que no podía “compararse con otro ser que no [fuera] la divinidad misma”. Ahora bien, la perfección del alma humana consistía en su racionalidad lo que le proporcionaba plenitud y por tanto una completa felicidad⁹⁶¹. Con otras palabras, la felicidad era una exclusividad de la virtud; aquella proporcionaba a los Hombres no sólo el “vivir bien” sino el “vivir felices”⁹⁶². La felicidad se confundía con el bien moral porque la virtud se bastaba a sí misma en la consecución misma de la felicidad⁹⁶³. Más precisamente: sólo los bienes que tenían una “valía moral” (es decir las cuatro virtudes) podían proporcionar felicidad porque y a diferencia de otros bienes (belleza, fuerza, dinero, etc.) cuya abundancia no impedía la infelicidad - , se querían por sí mismos y eran dignos de elogios. Tenían un cierto valor merecedor de estima que hacía que eran dignos de ser elegidos⁹⁶⁴. Lo moral prescindía de toda utilidad,

⁹⁶⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 29), op.cit., p. 405.

⁹⁶¹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 39), op.cit., p. 410-411.

⁹⁶² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 53), op.cit., p. 419.

⁹⁶³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 21), op.cit., p. 400: “Si se admite que el bien moral es el sumo bien, de ello se sigue que la vida feliz se logra con la virtud, así también, si la vida feliz se logra en la virtud, no hay ningún bien excepto la virtud” y *Disputaciones Tusculanas* (V, 71), op.cit., p. 429.

⁹⁶⁴ Cicerón se refería indirectamente a la “*axía*” estoica, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 20), op.cit., p. 188. Además el bien no podía poseerlo cualquiera CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 46), op.cit., p. 414. “(...) la virtud es una disposición coherente y armoniosa del alma, que hace dignos de elogio a quienes la poseen y es por sí misma laudable independientemente de su utilidad, de ella derivan las intenciones, los pensamientos y las acciones moralmente valiosas y en general, la recta razón”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 34), op.cit., p. 347. Vid también CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 44-45), op.cit., pp. 413-414. Señaló un punto de discrepancia con los estoicos: “no es la consideración de la acción o del deber la que nos impulsa a desear las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, sino que, por el contrario, son esas cosas las que mueven el deseo y la acción”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 49), op.cit., p. 252.

Para mostrar que la abundancia de los bienes materiales y del poder no proporcionaban felicidad, Cicerón escogió el ejemplo de Dionisio, tirano de Siracusa que constantemente amenazado por

independientemente de premios o ventajas, podía ser justamente alabado por sí mismo. Los Hombres mejores hacían muchísimas cosas porque eran decorosas, rectas y morales, aunque sabían que no iban a conseguir ninguna ventaja⁹⁶⁵. Así, lo más valioso estribaba en lo perfectamente autónomo, teniendo su finalidad en sí mismo.

Para lograr esta fusión, entre la felicidad y el bien moral (o lo honesto), Cicerón tuvo que considerar una vez más la capacidad de autodeterminación del Hombre y la neutralidad de los hechos o al menos, que el azar y la fortuna no pudieran influir en el grado de felicidad. Así, defendió que todas las cosas dependían de los Hombres y “no hay nada de lo que ellos consideran bienes que esté fuera de su poder”⁹⁶⁶. Así la promesa de la filosofía se podía cumplir cuando el Hombre ponía en sí mismo toda su esperanza, del mismo como hemos visto antes, que uno podía superar los males cuando tenía confianza en sí mismo⁹⁶⁷. El punto de partida de la felicidad era la conciencia que dependía de su propia voluntad y de su única decisión. También aparecía aquí otra diferencia con el estoicismo clásico que fundamentaba lo moral en la sola conformidad con el Bien de la naturaleza. Por un lado, Cicerón aceptaba esta visión pero, pareció introducir la noción de “elección” individual que permitía acceder al Bien y al fin. El criterio de moralidad ya no era (sólo) la conformidad con el orden superior sino también con la razón interna e individual. El *telos* se había interiorizado en el individuo, de modo que no era tanto la Naturaleza que fuera virtuosa como la virtud que se volviera natural según Valente. Llega éste a la conclusión pre-kantiana de que la moralidad derivaba en Cicerón de la única capacidad de elección del Hombre y de la intencionalidad de su decisión⁹⁶⁸.

Esta individualización de la virtud fue tal que Cicerón consideró que el Hombre podía, según su elección, ser siempre invencible logrando la abundancia, la perfección y la prosperidad es decir la felicidad. Junto con esta invencibilidad

algún terror no era feliz ni podía disfrutar de todos los bienes que lo rodeaban. Carecía en efecto del trato con los amigos, de las relaciones sociales, es decir de “un tenor de vida civilizado y humano”, *Disputaciones Tusculanas* (V, 61-63), op.cit., pp. 423-425.

⁹⁶⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., p. 124.

⁹⁶⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 30-31), op.cit., p. 406.

⁹⁶⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 36), op.cit., p. 409.

⁹⁶⁸ VALENTE, M., *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, op.cit., pp. 108 y 120-123. Más adelante: “(...) cet idéal [moral] s'est personnalisé et individualisé. Son caractère universel ne lui viendra plus de l'ordre du monde: il viendra de l'ordre humain et singulièrement de l'ordre civique”, op.cit., p. 410.

se juntaba una autosuficiencia, en la medida que el sabio, nunca se arrepentía de lo que hacía ni estaba descontento de sí mismo⁹⁶⁹. Cicerón tenía siempre una visión optimista de la existencia humana, y su gran cualidad fue dar la vuelta a los elementos más trágicos de la existencia para convertirlos en los medios para lograr esta felicidad. El Hombre podía superar no sólo esos elementos sino que disfrutaba en esta misma superación. Así, la recompensa de la virtuosa felicidad no era para nada ascética y austera. Por un lado, la filosofía en sí no era la finalidad, sino que debía ser práctica y servir a la vida de los individuos. Por otro, Cicerón consideró el placer como una consecuencia del ejercicio de la virtud, habló así “del deleite que la destreza procura” y que constituye el “único y más dulce alimento del alma”. Habló del gozo “del bien de la mente” e incluso de “las alegrías plenas y perpetuas” del bien moral⁹⁷⁰. El placer al cual se refería Cicerón no era corporal sino espiritual. Cuando identificó el término latín “*voluptas*” para traducir el *hēdonē* griego, contempló dos rasgos: la alegría del espíritu y una suave impresión de deleite en el cuerpo. Señaló sin embargo que la noción de placer se podía aplicar al cuerpo y al alma, mientras que la alegría y el gozo se refería sólo al alma⁹⁷¹. Epicuro consideró el placer como un fin mientras que Cicerón contempló el gozo como una recompensa del ejercicio de la virtud⁹⁷². Es más: creo que Cicerón tuvo una postura intermedia entre Sócrates y Epicuro puesto que defendió que el fin principal de la filosofía, como arte de vivir, era la felicidad⁹⁷³, de los individuos. La vinculación de la felicidad con la voluntad y la virtud (ambos términos siendo confundidos), hizo aparecer la felicidad en situaciones donde el dolor y el sufrimiento parecían extremos.

⁹⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 53), op.cit., p. 419.

⁹⁷⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 66-67), op.cit., pp. 426-427.

⁹⁷¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 13), op.cit., p. 103.

⁹⁷² “Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas” y “Digo que debemos reír a la vez que buscar la verdad (...)” EPICURO, *Epístola a Meneceo*, (132) y *Sentencias Vaticanas*, (41), *Obras Completas*, op.cit., pp. 91 y 102. El estoicismo y el epicureísmo se encontraban en un mismo fin: vivir conforme a la Naturaleza. Discrepaban sobre las vías: para el primero, había que entender el orden de los eventos que expresaban la voluntad de Dios y para el segundo, el Hombre debía someterse a la sensación, como único criterio del bien y del mal, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 29.

⁹⁷³ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 86), op.cit., p. 152. Mientras que para los estoicos, “la felicidad es hija de la virtud”, *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 11), op.cit., p. 184.

b) *La felicidad puede estar en la muerte y en los sufrimientos.*

Hacer depender la felicidad solamente de la virtud, tuvo como consecuencia extrema que dicha felicidad no sólo se conservara sino que se disfrutará en medio de aflicciones y sufrimientos, precisamente *porque ya no eran* aflicciones y sufrimientos. Uno podía vencer la aflicción de la muerte gracias a su voluntad y considerar incluso que no era portadora de infelicidad. Por un lado, la muerte podía ser feliz si las almas eran inmortales y tal era la convicción íntima de Cicerón. En la medida que los Hombres eran seres divinos, compartían la inmortalidad con la divinidad. Ahora bien, según Cicerón el género humano a lo largo de su historia perdió la conciencia de su filiación con lo divino lo que le hacía dudar de la inmortalidad de las almas⁹⁷⁴.

Por otro lado, Cicerón quiso demostrar que la muerte no era infeliz incluso si las almas fueran mortales. Para demostrar que la muerte no era un mal en este caso, el punto de partida de su argumentación fue la conexión y la dependencia de la felicidad con la sensibilidad humana. Si la muerte implicaba la desaparición del alma entonces generaba la destrucción total de la sensibilidad y por tanto no podía sentir que le “falta algo”, razón básica de la infelicidad⁹⁷⁵. Inspirándose de Epicuro, Cicerón quería decir que la muerte no podía ser un mal porque no concernía ni a los vivos ni a los muertos⁹⁷⁶. Lo expresó también a través del verso:

⁹⁷⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 26), op.cit., p. 128.

⁹⁷⁵ “(...) en la muerte la destrucción es tan completa que no queda ni siquiera el más mínimo vestigio de sensibilidad (...). «Estar privado» implica en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna de manera que la idea de estar privado es impensable en quien está muerto”. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 88), op.cit., pp. 176-177. También “Lo que es odioso en sí es el hecho de estar privado de sensibilidad (...). Ahora bien ¿qué puede haber de odioso en quien ni sufre privación alguna ni tiene conciencia de la misma?”, *Disputaciones Tusculanas* (I, 90), op., cit., p. 178. Cicerón siguió a Epicuro: “(...) la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación”, *Epístola a Meneceo* (124), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 88. También, *Máximas Capitales* (II): “La muerte no tiene nada que ver con nosotros. Pues el ser, una vez disuelto, es insensible, y la condición insensible no tiene nada que ver con nosotros”, en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 93. Cicerón se refiere a este fórmula de Epicuro, precisándola., en *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 100), op.cit., p. 161. A mi juicio, D. Parfit, no está tan lejos de esas reflexiones, vid., por ejemplo “Liberación del Yo” y el “Epílogo” de *Razones y personas*, op.cit., pp. 497-499 y 882-883.

⁹⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 92), op.cit., p. 180. Cicerón recordó a Critias que bebo de un trago el veneno como si tuviera sed y a Sócrates que contempló la muerte como un largo sueño (que hacía desaparecer la sensibilidad) o como una migración hacia otro lugar. Vid. Por ejemplo, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 8; 91 y 97), op.cit., pp.117, 180, 184-185. En relación con Epicuro, vid, *Epístola a Meneceo* (125): “Pues no hay nada de temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir (...). Por tanto, la muerte tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos,

“No quiero morir, pero no me importa en absoluto estar muerto”⁹⁷⁷. Consideró en este sentido que había sustraído un mal a la condición humana porque no había nada que temer⁹⁷⁸. Ello tuvo la consecuencia extrema en Cicerón de que era totalmente inútil respetar el cuerpo del difunto, precisamente porque ya no poseía esta sensibilidad⁹⁷⁹.

En la misma línea, quiso probar que uno podía ser feliz dándose la muerte, al no confundir esta idea con una apología del suicidio. El punto de partida de Cicerón fue que “no sólo es preferible sufrir injusticia a cometerla, sino también es mejor salir un poco antes al encuentro de la muerte que ya está cerca”. Cicerón completó la fórmula socrática, contemplando la firmeza y la valentía del perjudicado. Por ejemplo, cuando Gayo Mario obligó a Cátulo que se diera la muerte, “fue más feliz quien obedeció esta exigencia abominable que el que dio una orden tan criminal”⁹⁸⁰. Podemos entender este razonamiento solamente si se considera que la felicidad no derivaba del placer y que los males no derivaban del sufrimiento. La felicidad se encontraba en la virtud que por esencia, se situaba fuera del alcance de los males humanos y por tanto sensibles.

También, al asesinar injustamente a alguien, uno vulneraba la misma virtud y no podía verdaderamente ser feliz. Cumplir con este mando, incluso injusto, era la oportunidad para expresar su autonomía y su dignidad. En el

justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen”. en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 88.

⁹⁷⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 15), op.cit., p. 118.

⁹⁷⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 15), op.cit., p. 117.

⁹⁷⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 102-107), op.cit., pp. 189-193. Evocó por ejemplo el caso de Diógenes que “mandó que lo arrojaran en pleno campo sin enterrar”, *Disputaciones Tusculanas* (I, 104), op.cit., p. 190. Por el contrario, hemos visto que en la mitología griega, en *Ayax* y *Antígona* por ejemplo, el respeto del cuerpo del difunto era una marca de respeto. Vid., SÓFOCLES, *Ayax* (1333-1345 y 1363), en *Tragedias*, op.cit., pp. 178-179:

“(…) A este Hombre, por lo dioses, no te atrevas a arrojarlo tan despiadadamente sin enterrar. De ningún modo la violencia te lleve victoriosa a odiar hasta el punto de pisotear la justicia. También para mí éste era en otro tiempo el mayor adversario en el ejército, desde que conseguí las armas de Aquiles; sin embargo, a él, a pesar de ser tal para conmigo, yo a mi vez no podría devolverle sus injurias, de forma que negara que veo en él al mejor con mucho de los argivos, cuantos llegamos a Troya, con excepción de Aquiles. En consecuencia, no le deshonrarías con justicia al menos, puesto que no a éste, sino a las leyes de los dioses destruirías. No es justo hacer daño al valiente, si ha muerto, ni aunque se le odie (...). Su valía me domina en mayor medida que su hostilidad”

También, más conocido es el texto de SÓFOCLES, *Antígona* (5-95), op.cit., pp. 249-253: “En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que, en un edicto a los Ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura (...)”. Y cuanto vulneró la orden de Creonte: “No fue Zeus el que los [decretos] ha mandada publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los Hombres (...). Éstas no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe donde surgieron”, (449-459), op.cit., p. 265

⁹⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 56), op.cit., p. 420-421.

desafío con su propia muerte, Cicerón expresaba una superación de sí mismo y de sus temores. De hecho, personificó la muerte y la consideró como un bien cuando habló de “salir un poco antes” a su encuentro, como si fuera una persona grata que se quería encontrar. Uno conservaba su dignidad (como superioridad) al sentir su capacidad para afrentarse y resistir a todo lo que le parecía insoportable, lo que fue expresado también por Cicerón al cumplir una promesa de auto-degradación, rechazando una compensación económica.

En la tensión, la resistencia y el desprecio con los (aparentes) males se encontraban la virtud y la felicidad. Incluso, Cicerón aceptó y legitimó el suicidio. Primero porque podía coincidir con la naturaleza específica de un individuo (su segunda persona) que tenía una importante fortaleza y constancia. En este sentido el suicidio era la manifestación extrema de la personalidad de este individuo particular. Era el final apropiado al personaje que interpretaba⁹⁸¹. Segundo, Cicerón justificó también el suicidio como “remedio” ante la imposibilidad de soportar los males extremos que procedían de los “golpes del destino”. Planteó la hipótesis de una persona sorda y ciega que, además, sufría dolores permanentes y terribles. Por una parte se trataba de una “huida” como el mismo Cicerón reconocía, haciendo que el Hombre no se volviera, por tanto capaz de convertir “lo insoportable en soportable”, revelando aparentemente un límite a su “virtud viril”. Pero se trataba de huir unos males inferiores para afrentarse a un mal superior, la muerte. Aquí no se trataba, a mi juicio, de un problema de virtud, sino de razones que hacían que una vida ya no merecía la pena de ser vivida. El propio Cicerón adoptó una posición realista y reconoció que ante esos tipos de sufrimientos continuos y extremos no había “motivo para soportarlos”⁹⁸². Es decir, la virtud no tenía razón para ser seguida porque la resistencia en sí a esos males no desembocaba en un nuevo estado de liberación. Como la vida ya no merecía la pena ser vivida (por sus extremas penas), la virtud perdía su eficacia. En efecto, Cicerón, a través de la boca de Catón insistió en que la virtud no podía retener la vida y que la muerte era un deber, cuando una existencia ya no era conforme con la naturaleza humana⁹⁸³. El Hombre era libre de decidir sobre su vida cuando los dolores que padecía excedían sus fuerzas; volviendo al ambiente

⁹⁸¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 112), op.cit., p. 58.

⁹⁸² Este caso aparece al final de las *Disputaciones Tusculanas*, (V, 117-119), op.cit., pp. 457-458.

⁹⁸³ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 60-61), op.cit., pp. 211-212.

teatral: “somos dueños nosotros de soportarlos, si son tolerables, y, si no lo son, de retirarnos serenamente de la vida, como de un teatro, cuando no nos agrada”⁹⁸⁴. Cicerón reconocía un límite al poder de la voluntad humana, precisamente cuando era imposible identificar una existencia humana por culpa de los sufrimientos soportados. Con otras palabras, la muerte era la única salida posible y digna a una vida que ya no era humana⁹⁸⁵.

También, Cicerón quiso demostrar que uno podía ser feliz estando sometido a torturas. No quería decir, poniendo de relieve el propio Cicerón la incoherencia del epicureísmo “« ¡qué gran placer, cuán indiferente me es este tormento!»”. Cicerón no negó tampoco la realidad del dolor que era “una experiencia triste, áspera, amarga y contraria a la naturaleza, difícil de soportar y de tolerar”⁹⁸⁶. Pero a diferencia del epicureísmo que, por otra parte tenía muchos adeptos en los últimos años de la República, Cicerón desvinculó el mal del dolor, negando que el único mal fuese el resultado de los dolores y que el bien fuera los placeres. La crítica de Cicerón era doble: el placer no era la ausencia de dolor y tampoco era el supremo bien⁹⁸⁷. En esos casos, la solución propuesta por Epicuro para soportar la tortura era ridícula ya que consistía en recordar los placeres pasados⁹⁸⁸. Cicerón no huyó del dolor sino que lo aceptó, lo absorbió en su virtud. Integró el sufrimiento como principio impulsor de la virtud. No se trató de disfrutarlo sino de vencer y de trascenderlo, considerando que el mal no consistía

⁹⁸⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 49), op.cit., p. 79.

⁹⁸⁵ Como no pensar aquí en la fundamentación moral de la eutanasia.

⁹⁸⁶ Esas dos frases están en CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 17-19), op.cit., p. 218.

⁹⁸⁷ “Todo lo que él [Epicuro] enseña sobre el placer se reduce a lo siguiente; él piensa que siempre hay que desear y buscar el placer por el hecho de ser placer y que, por la misma razón, por el hecho de ser dolor, siempre hay que evitar el dolor”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 95), op.cit., p. 443. En un mismo sentido, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 20 y 24), op.cit., pp. 108 y 111. Para Cicerón, Epicuro mezclaba el “placer en movimiento”, es decir la variedad de placeres con el “placer estable” es decir la ausencia de dolor: *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 75-76), op.cit., p. 146. Por su parte, Epicuro: “El límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor. Y en donde haya gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez”, *Máximas Capitales*, (III), en *Obras Completas*, op.cit., p. 93.

⁹⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 41 y 57), op.cit., pp. 75 y 83-84. Cicerón apuntó una contradicción en esta solución que recurre al espíritu para calmar los dolores cuando fundamentaba el bien en el cuerpo, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 98-105), op.cit., pp. 160-164. Epicuro a mi juicio no se distinguía tanto de Cicerón al confiar en también en la valentía: “Me he anticipado a ti, Azar, y cerré todas tus posibilidades de infiltración y no me entregué rendido ni a ti ni a ningún otro condicionamiento, sino que cuando la Parca nos lleve de aquí nos iremos de la vida tras echar un enorme escupitajo contra la vida y contra los que neciamente se pegan a ella, al mismo tiempo que entonaremos un hermoso cántico de salvación gritando que nuestra vida ha sido bella”, *Sentencias Vaticanas*, (47), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 102.

en padecerlo sino en reconocerse como vencido, jugando nuevamente Cicerón con esta dimensión psicológica de filosofía. Los remedios para soportar el dolor eran “la firmeza del ánimo, la vergüenza que la bajeza moral produce, el ejercicio y el hábito en el soportar, los preceptos de la fortaleza, la dureza viril”⁹⁸⁹. La felicidad procedía a fin de cuentas de la aprehensión de su propia capacidad de resistencia, de su fortaleza, ante perturbaciones exteriores y de la autosatisfacción producida por esta capacidad de separarse de todo lo contingente encarnado por el dolor extremo. El remedio proporcionado por la filosofía-y junto con la cultura y educación correctas-consistía en despertar y estimular la valentía y la fortaleza innatas a los Hombres, para que pudieran –comunicándose con su esencia excelente - afrentarse naturalmente a la fragilidad y brevedad de su condición.

He dicho antes que la virtud integraba el sufrimiento como principio impulsor, aquello, aparece claramente en el texto siguiente donde la felicidad y las virtudes aparecen personificadas y desafían el sufrimiento:

“La felicidad, como digo, se entregará a los tormentos, y acompañada de la justicia, la templanza y, sobre todo, de la fortaleza, la grandeza de ánimo y la capacidad de sufrimiento, no se detendrá cuando vea el rostro del torturador y cuando, todas las virtudes se encaminen hacia el suplicio sin que el alma experimente terror alguno, ella no se quedará (...) fuera de las puertas y del umbral de la prisión. ¿Qué hay en realidad más horrible, más espantoso, que el hecho de que la felicidad se quede sola, separada de su bellísimo cortejo? Eso no puede suceder de ninguna manera, porque las virtudes no pueden subsistir sin la felicidad, ni ella sin las virtudes. De manera que las virtudes no dejarán que la felicidad se dé la vuelta y arrastrarán consigo, cualesquiera que sean el dolor y la tortura a que se las conduce. En realidad es propio del sabio no hacer nada de lo que se pueda arrepentir, nada en contra de su voluntad, sino actuar siempre con nobleza, constancia, dignidad y valía moral (...)”⁹⁹⁰.

⁹⁸⁹ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 74), op.cit., p. 431.

⁹⁹⁰ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 80-81), op.cit., p. 435.

La felicidad humana se encontraba más allá del dolor y del sufrimiento y consistía en la autosatisfacción y el deleite (que podían sentirse si se mantenía una sensibilidad psicológica inherente al individuo) de la superación total de la fragilidad de su condición, pero cuando dicha superación podía desembocar en una posible liberación. En la confrontación consigo mismo uno podía sentir su valor y la virtud necesitaba de la fragilidad humana para manifestarse⁹⁹¹. Al despertar sus capacidades innatas de fortaleza y valentía, el individuo sentía una felicidad en la resistencia y la superación de la debilidad común a todo el género humano. La felicidad se encontraba en consecuencia más allá del sufrimiento y podía ser percibida en la sensación extrema de individualizar su persona mediante un valor extraordinario. Después esos desarrollos estamos ahora en situación para aprehender el uso del término “dignidad” por Cicerón a través de este deber de fortaleza. Veremos a través de algunos ejemplos, que Cicerón utilizó dicho concepto según dos dimensiones que he clasificado como “actuar con dignidad” y “reconocer la dignidad”, ambas dimensiones sincronizándose entre sí.

3. “Actuar con dignidad” y “reconocer la dignidad”

Con esas dos expresiones pretendo destacar solamente dos dimensiones subyacentes al término “dignidad” (y no a la intuición moderna de dignidad humana) que aparecieron particularmente en los textos de Cicerón dedicados a la fortaleza. Con el “actuar con dignidad”, Cicerón utilizó el concepto de dignidad para caracterizar un tipo de conducta que se identificaba con el decoro (en circunstancias de dolor y sufrimiento) y con la fortaleza a través de la expresión de la valentía. Así, en el texto citado previamente, el sabio actuaba “siempre con nobleza, constancia, dignidad y valía moral”. A mi juicio, Cicerón se refería al término dignidad como sinónimo del decoro, es decir una conducta sobria y majestuosa. Del mismo modo, señaló que el bien era “vivir con firmeza, con dignidad, con sabiduría y con valentía” y se manifestaba en el mismo potro de

⁹⁹¹ Cicerón hubiera dicho en este sentido: “Al final el Hombre debe volver a sí mismo para confrontarse, pero nunca podrá escapar a esa confrontación. El mundo no puede ocultarle y el amor de su familia no le ayudará a huir”, citado por D. C. CURA GRASSI, que no indica la referencia de dicha frase, en *Pensamientos de Marco Tulio Cicerón*, Prometo Libros, Buenos Aires, 2004, p. 27.

tortura⁹⁹². Cicerón quería decir usando el término “dignidad” que uno no debía expresar sus sentimientos ni sus sufrimientos sino sólo la austeridad y la majestad. Al empezar las *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón elogió Roma, considerando que ningún otro pueblo podía compararse con ella. En efecto, “¿En quién existió alguna vez una dignidad, una firmeza, una probidad, una fidelidad, y una excelencia moral tan extraordinaria en todos los campos que pueda parangonarse con nuestros antepasados?”. El traductor indicó además que tradujo en este pasaje el término *gravitas* por el de “dignidad”, mostrando que se refería directamente a esta capacidad de expresar austeridad y majestad con el fin de demostrar una superioridad⁹⁹³. Es exactamente el mismo uso del término “dignidad” que encontramos en *De Finibus* cuando Cicerón declaró que “el placer (...) cedería el puesto (...) a la dignidad. En efecto, sería desvergonzado si rechazara por más tiempo la virtud, si antepusiera (...) la satisfacción del cuerpo o la alegría que nace de ella que la gravedad y la firmeza de espíritu”⁹⁹⁴. En el mismo sentido, cuando Cicerón criticó la noción de placer de los epicúreos, elogió las palabras: “deber, equidad, dignidad, lealtad, rectitud, moralidad, acciones dignas de quien manda, dignas del pueblo romano, afrontar cualquier peligro por la república, morir por la patria”⁹⁹⁵. Vemos que el término dignidad se unía también con un fuerte patriotismo en relación con Roma y el sentimiento de su grandeza y superioridad. Otros ejemplos del *actuar con dignidad*, aparecen cuando Cicerón mostró que uno podía superar el dolor, mostrando la firmeza y la determinación de su alma, teniendo su mirada puesta en “la moralidad, la dignidad y el decoro”⁹⁹⁶. Aquí la dignidad se nutría también de la necesidad de actuar con valentía y podía asimilarse al deber⁹⁹⁷. De forma muy parecida, habló con un tono aristotélico, del Hombre “magnánimo y fuerte” que, siendo “equilibrado, digno y sereno” despreciaba los avatares humanos, desde el momento que estaba por

⁹⁹² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 12-13), op.cit., p. 395.

⁹⁹³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 2), op.cit., p. 105. Vid. la nota 9 del traductor, op.cit.p. 105. Al mismo tiempo, Cicerón reconocía como indiqué antes que Grecia superaba a Roma en cultura. Por su parte Du Bellay expresará más tarde : “Rome seule pouvait à Rome ressembler, Rome seule pouvait Rome faire trembler (...)” También : “Rome de Rome est le Seul monument, Et Rome, Rome a vaincu seulement”. BELLAY, J., (du), *Antiquités*, VI, en *Sonetos*, trad., de Villena, L.A., Visor, Madrid, 1985, pp.20-23.

⁹⁹⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 1), op.cit., pp. 176-177.

⁹⁹⁵ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 76), op.cit., p. 147.

⁹⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 31) op.cit., pp. 229.

⁹⁹⁷ P. Boyancé escoge un ejemplo parecido a éste y deduce en este punto que la “*dignitas*” podía significar actuar por deber, BOYANCÉ, P., “Cum dignitate Otium”, en BOYANCÉ, P., *Études sur l’humanisme cicéronien*, op.cit., p. 118. [Dicho artículo fue anteriormente publicado en la revista, *Revue des Études Anciennes*, n° 43, Bruselas, 1948, pp. 171-191].

encima de ellos⁹⁹⁸. Cicerón nos decía así que actuar con dignidad permitía sobresalir sobre los demás llegar a la gloria. En este sentido elogió precisamente a los grandes personajes de Roma, tales como Násica, los Decios, y Lucrecia que actuaron con rectitud sin mirar el interés personal, despreciando la muerte, guiados sólo por “el esplendor de la dignidad”⁹⁹⁹. Ahora bien, para describir esta misma elevación del Hombre que actuaba con decoro, fortaleza y valentía, Cicerón utilizó también el concepto de dignidad. Se trataba de *reconocer una dignidad* en el sentido de grandeza y superioridad.

Cuando Cicerón se refirió al deber de fortaleza habló de “la grandeza y vigor de un alma excelsa e invicta”¹⁰⁰⁰. La fortaleza (o magnanimidad) se aplicaba al individuo que dotado de un alma “grande y elevada” era capaz de situarse por encima de las cosas humanas¹⁰⁰¹. Dicha virtud recurría a dos facultades: primero el desprecio de las cosas externas y, segundo, la capacidad de emprender cosas grandes y difíciles. Este segundo punto proporcionaba precisamente “nobleza y dignidad” en la medida que uno demostraba una “fuerza moral” propia al individuo capaz de realizar dichos actos¹⁰⁰². Aquí se trataba de *reconocer una dignidad* es decir una grandeza, una superioridad, una elevación, propias a un individuo que demostraba su valentía y sobresalía sobre todos¹⁰⁰³. En esta perspectiva, uno podía “lograr” esta dignidad, entendida como grandeza, gloria y honor, afrontándose al miedo y al sufrimiento¹⁰⁰⁴. En la misma perspectiva, el

⁹⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 61) op.cit., p. 369. También, “(...) una vida que ha transcurrido con *dignidad* y brillo procuraba un consuelo tan grande” que la aflicción no alcanza o el dolor roza superficialmente. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 61), op.cit., p. 307. Cicerón mencionó la capacidad de los griegos de soportar “con resistencia y *dignidad* las enfermedades”, *Disputaciones Tusculanas* (II, 65), op.cit., p. 257. (He puesto en *italic* el término “*dignidad*” para destacarlo).

⁹⁹⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 64), op.cit., p. 315.

¹⁰⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 15), op.cit., pp.11-12.

¹⁰⁰¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 61), op.cit., p.32. Para Cicerón, Sócrates era un ejemplo de esta “grandeza de ánimo”, *Disputaciones Tusculanas*, (I, 71), op.cit., p. 164.

¹⁰⁰² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 67), op.cit., p.35. Por otro lado, Cicerón apuntó que el debate entre los académicos y los estoicos sobre la naturaleza del bien versaba sobre la “*dignidad* de la virtud”, es decir sobre su grandeza. Habló también de “la *dignidad*, la rectitud la belleza misma de las virtudes”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 68 y 107), op.cit., pp. 142 y 166. Antes se refirió también a la “*dignidad* de las cosas” al ensalzar la moral con la justicia, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 51), op.cit., p. 128.

¹⁰⁰³ En relación con el sabio: “¿Qué hay que sea capaz de perturbar una *dignidad* y una coherencia tan grandes?”, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 57), op.cit., p. 366. Se podía aliviar la aflicción cuando se alababa “la *dignidad* y el equilibrio de quienes soportan los avatares humanos sin turbarse”, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 60), op.cit., p. 368.

¹⁰⁰⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 46), op.cit., p. 244.

ánimo libre de perturbación, de temor, de ambición, de cólera, gozaba de una serena tranquilidad y traía consigo la constancia y “el sentimiento de nuestra dignidad”¹⁰⁰⁵. Cicerón no se refería sólo a una actitud decorosa, sino a la conciencia de sentir su excelencia individual. Es más, uno debía ser dueño de sí mismo, sufriendo con moderación, de acuerdo con la dimensión varonil de la virtud - para mantener “la dignidad de su persona”¹⁰⁰⁶. La “dignidad”, como excelencia propia del humano era la causa del deber de fortaleza pero al mismo tiempo, uno sentía su dignidad en la realización misma de esta virtud. Ambas dimensiones se confundían y conformaban un ideal de Ciudadano. En la guerra, los soldados preferían morir que “descender un solo peldaño en la escala de su dignidad”¹⁰⁰⁷. Se trataba aquí de sentir su honor, su excelencia individual a través de la demostración de la valentía. Cicerón expresó con más rotundidad esta idea cuando definió la fortaleza como la “guardiana de tu dignidad”¹⁰⁰⁸. La fortaleza y la valentía aparecían así como la plasmación del respeto debido hacia sí mismo. *Actuar con dignidad y reconocer la dignidad* eran dos dimensiones que atravesaban los desarrollos de Cicerón relativos a la fortaleza y el decoro, cuya separación podía solamente ser de orden analítico. En efecto, ambas dimensiones se nutrían mutuamente en el reconocimiento y la persecución de la excelencia individual.

En resumen, el concepto de dignidad utilizado hasta ahora por Cicerón representaba la cualidad de la conducta y por consiguiente, el valor del individuo que la llevaba a cabo, gracias a las virtudes de decoro y de fortaleza. Se fundamentaba en un auto-conocimiento de su naturaleza humana y del deber de ajustar su comportamiento con la excelencia de dicha naturaleza. Este “ajuste” consistía en hacer que la recta razón dominase los sentimientos que el individuo podía sentir en relación con el bien y el mal. Se trató así de la afirmación de la individualidad del ser humano sobre todo lo que podía limitar su autonomía. La virtud consistía en la superación individual de su persona y he defendido que Cicerón contaba implícitamente que uno sintiera un deleite en esta misma lucha y triunfo sobre mismo (como individuo) y sobre su condición humana (como finita

¹⁰⁰⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 69), op.cit., p. 36.

¹⁰⁰⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 49), op.cit., p. 246.

¹⁰⁰⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 58-59), op.cit., p.252

¹⁰⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 31, 33) op.cit., pp. 229 y 231-232.

y débil). Con otras palabras, uno *sentía* su dignidad reconociendo la fuerza de su voluntad y superando los límites de su naturaleza individual.

La fortaleza unida con el decoro hacía que la dignidad del individuo residiera en la grandeza y la superioridad de su conducta. Cicerón recogió esta fusión y la aplicó al ámbito político, dando una nueva perspectiva moral y práctica a la noción de dignidad.

D. Dignidad y política: más allá de la gloria

A continuación pretendo demostrar que Cicerón fundamentó la dignidad individual no tanto en el acceso al cargo político como en las cualidades individuales para lograrlo y desempeñarlo. Esta dignidad era sinónima de excelencia y se fundamentaba en una voluntad humana extraordinaria con vista a la consecución de una absoluta autonomía. Este proceso se plasmó particularmente en la relación entre el individuo y los honores.

1. La dignidad como concesión de honores

Cicerón reconocía que entregarse en la administración de los “negocios públicos” generaba “esplendor y dignidad” y admitió también que era lo más provechoso para el género humano¹⁰⁰⁹. En efecto, permitía a cada uno sobresalir sobre los demás y afirmar sus méritos¹⁰¹⁰, lo que era la manifestación de la voluntad inherente a la llamada “cuarta persona” del individuo como se ha visto. En este punto, Cicerón coincidía perfectamente con el espíritu de sus contemporáneos. Como indicó Barceló en su estudio sobre la historia romana: “Las aportaciones personales al servicio del interés público (*res gestae*) proporcionaban al particular, dignidad (*dignitas*) y prestigio”¹⁰¹¹. La *dignitas*, era en este sentido un título o una función política que debía expresarse con majestad y seriedad. Cicerón habló por ejemplo de la “suprema dignidad” de Catón para llegar a ser el primer Ciudadano de la República o de Tiberio Graco que buscó “la

¹⁰⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 70), op.cit., p. 37.

¹⁰¹⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 61 y 119), op.cit., pp. 31 y 62

¹⁰¹¹ BARCELÓ, P., *Breve historia de Grecia y de Roma*, Alianza, Madrid, 2001, p. 177.

gloria y la dignidad”, progresando en virtud¹⁰¹². En *Pro Sestio*, elogió a aquellos que buscaban “los honores (*dignitatem*), la fama y la gloria”¹⁰¹³. Cicerón se oponía por tanto a la igualdad política. La democracia, a pesar de ser justa y moderada se basaba en una igualdad de los individuos que era “injustísima” porque no reconocía las distinciones proporcionadas por los méritos. Los superiores y los inferiores disfrutaban del mismo honor y de las mismas dignidades, lo que no debía ocurrir en la Ciudad de los mejores¹⁰¹⁴. La igualdad de los derechos de cada Ciudadano era proporcional a la capacidad de ejercerlos, si no se quería arruinar al Estado¹⁰¹⁵. Cicerón asimiló la democracia a la nivelación y la homogenización de los individuos y recordó en este sentido el destierro de Hermodoro de Éfeso precisamente porque había pretendido sobresalir sobre los demás por sus talentos, cuando “los Hombres [en democracia] odian toda superioridad en la excelencia”¹⁰¹⁶. Como señala Boyancé, Cicerón utilizó en este contexto el término “*dignitas*” para expresar “la posición subjetiva del individuo que presenta a la comunidad la defensa de sus intereses personales y la realización de sus aspiraciones como una exigencia legítima”¹⁰¹⁷. Se trataba del prestigio, del ascendiente y del respeto que gozaba el Ciudadano en la vida política y social. La fama, la reputación, la gloria y la dignidad, formaban una “*contentio dignitatis*”, una “contienda entre dignidades” que se materializaba en el disfrute de la *autorictas*, entendida como autoridad moral, prestigio y credibilidad¹⁰¹⁸. En resumen, como señala J. Ph Levy en un trabajo específico sobre este tema, el término de *dignitas* poseía dos categorías de sentido, una moral y otra social¹⁰¹⁹.

El modelo aristocrático permitía así que los mejores expresasen sus méritos y sus cualidades, desempeñando las varias *dignitas* romanas, es decir los cargos públicos. Los cónsules por ejemplo, eran los magistrados superiores y les

¹⁰¹² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 61 y 65), op.cit., pp. 259 y 262. Cicerón abundó también en este sentido de la dignidad cuando se defendió de las críticas de los epicúreos que lo consideraba que era demasiado animoso en relación con la doctrina de Epicuro, “como si contendiéramos por un rango o una *dignidad*”, CICERÓN, M., T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 50), op.cit., p. 299.

¹⁰¹³ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (102), en *Discursos*, (IV), trad., Baños Baños, J., Gredos, Madrid, 1994, p. 353.

¹⁰¹⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 43 y 53), op.cit., pp. 29 y 35-36.

¹⁰¹⁵ GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, (vol. II), op.cit., p. 115.

¹⁰¹⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 105), op.cit., p. 449.

¹⁰¹⁷ BOYANCÉ, P., “Cum dignitate Otium”, op.cit., p. 116.

¹⁰¹⁸ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 994.

¹⁰¹⁹ LÉVY, J. PH., “*Dignitas, Gravitas, Autorictas Testum*”, en AA. VV., *Studi in onore di Biondo Biondi*, II, Milano 1965, pp. 32-33 y 63-66.

correspondían la dirección de los asuntos públicos¹⁰²⁰. Los pretores eran subordinados a los cónsules y eran encargados de la administración de la justicia. Luego, la función de los ediles derivaba de la policía interior de Roma. El tribunal de la plebe tenía en un primer momento un carácter revolucionario con el fin de proteger a los plebeyos contra la aristocracia. Fue luego integrado en el nuevo Estado patricio-plebeyo, como protector de todo el pueblo. Tenía la función de velar por el propio Estado (*res publica*), entendiendo en procesos los casos de alta traición (*perduellio*) o los que atentaban a la dignidad del pueblo romano (*maiestas*)¹⁰²¹. La cuestura era el grado más bajo de la magistratura y su función principal consistía en la administración del tesoro público y la protección del archivo del Estado. De los cargos subalternos desempeñados por los *equites* (el orden ecuestre)¹⁰²² el más prestigioso era el de escriba (encargado de llevar los libros y la contabilidad) de los ediles curules y los cuestores¹⁰²³. Por otro lado, el Senado estaba formado por todos los antiguos magistrados a partir del Cuestorio y tenía por función aconsejar a los magistrados, mediante sus resoluciones (*senatus consultum*). Los senadores (o *patres*) intervenían en las sesiones siguiendo el orden de las dignidades: carácter de patricio o plebeyo y magistraturas revestidas por cada senador. El más alto correspondía a los antiguos dictadores y censores, seguido por los consulares, antiguos pretores, ediles y tribunos y finalmente, los cuestores. El senador con mayor *dignitas* era el *princeps senatus* y su puesto era

¹⁰²⁰ Es decir, el mando militar y el gobierno, el control del Senado, la conducción de la guerra, el nombramiento de los oficiales, la imposición de los tributos. La raíz de la palabra magistrado, *magis*, es decir “el que es o puede más”, implica que no era sólo una función delegada, sino que el magistrado era el portador del poder estatal. Resultaba elegido por todo el pueblo y ejercía una función pública secular. Aunque unas funciones del consulado fueron delegadas paulatinamente a otras magistraturas, los cónsules siguieron teniendo la máxima dignidad en la República. Así, el consulado era una magistratura epónima. Vid., CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 56-63), op.cit., pp.75-79.

¹⁰²¹ Cicerón defendió esta institución, aunque por motivos de estrategia política, vid CICERÓN, M. T., en el Libro III de *Sobre las leyes* y particularmente (III, 16-23) op.cit., pp. 225 y 228. Es por otra parte el tribuno de la plebe dirigido por Clodio que condenó Cicerón al exilio en 58 a.C por haber ejecutado sin juicio a los conspiradores de Catilina. Vid., ARIAS RAMOS, J. & ARIAS BONET, J. A., *Derecho público romano e historia de las fuentes*, Clares, Valladolid, 1971 (vid., en particular el Capítulo II).

¹⁰²² El acceso al rango de caballero en Roma no era hereditario y se fundaba en la fortuna del aspirante. Constituía para el joven noble un honor y un privilegio: se veía concedido (bajo el Imperio) un caballo, de donde *equites Romani equo publico*.

¹⁰²³ Esos mismos *equites* trataban de diferenciarse de las clases inferiores, con el caso anecdótico de los asientos del teatro. Desde el año 67 a. C., en virtud de la “ley Roscia”, los caballeros tenían reservadas trece filas a continuación de las de los senadores. Marcial exaltó esta nueva situación: “Por fin es posible sentarse con mayor comodidad, ahora ha sido restablecida la dignidad ecuestre; ya no somos empujados por la turba ni somos contaminados por ella (...)”, MARCIAL, M. V., *Epigramas completos* (V, 8), trad. Estefanía, D., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1991, p. 200.

considerado como el honor supremo¹⁰²⁴. El *cursus honororum* reestructurado por Sila, comenzaba generalmente por los servicios ecuestres, tanto por parte de los hijos de senadores como de los jóvenes de familias no senatoriales incorporados a la primera clase social. Los caballeros desempeñaban el rango de jueces-jurados, función que abarcaba la jurisdicción civil y penal. Por aquella razón, Cicerón insistió en que “la interpretación del derecho civil” confería honores y altos grados de dignidad¹⁰²⁵. Con otras palabras, coincidía y expresaba una idea común del término “dignidad” que implicaba el honor y el mérito que a su vez, se plasmaban en la carrera y el rango político.

El objetivo era en efecto sobresalir sobre los demás y la política aparecía como el ámbito idóneo para manifestar su excelencia individual y sus méritos respecto a los demás para conseguir la gloria. Por aquella razón, y muy justamente, F. Pina Polo intitula el capítulo dedicado a la vuelta de Cicerón a Roma después de su exilio forzado con la reconquista de sus bienes, de sus derechos de ciudadanos, de su reputación y de su prestigio “La lucha por la dignidad perdida”¹⁰²⁶. De hecho, una de las llamadas *Epístolas familiares* de Cicerón evoca este sentido de la dignidad: “Si dignidad es tener buena opinión en lo que toca a la República y decir pareceres que parezcan bien a los buenos, cierta cosa es que tengo mi autoridad. Pero si dignidad consiste en poner la obra el buen parecer, si es posible, o a lo menos esforzarlo libremente de palabra, yo te certifico que ni aun una sombra de autoridad no nos ha quedado”¹⁰²⁷. Cicerón, expresaba aquí esta vinculación entre la noción de dignidad y el desempeño activo de una función política si posible alta. Se trataba no sólo del prestigio recobrado sino también de la posibilidad de traducir en actos políticos sus ideas y opiniones. Cicerón, sintiéndose apartado de la esfera decisoria del poder, se reconocía una dignidad parcial ya que no gozaba de la capacidad para comprometer su persona en la esfera política.

Se puede entender ahora la conciliación que hizo Cicerón entre el concepto de “dignidad” política con él de “reposo”. Cicerón formuló, a varias veces y

¹⁰²⁴ Para un elogio del Senado, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 28), op.cit., p. 232: “(...) el senado es el señor de la pública deliberación, todos deben defender lo que él apruebe”.

¹⁰²⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 65), op.cit., p. 118.

¹⁰²⁶ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., pp. 179-193.

¹⁰²⁷ CICERÓN, M. T., *Epístolas familiares*, (IV, XIV), (tomo I), trad., Simon Abril, P., Librería Santaren, “Clásicos Latinos”, Valladolid, 1941, p. 309.

dirigiéndose a los ciudadanos normales (*sani*) y de bien (*beati*) la expresión “*cum dignitate otium*”¹⁰²⁸. El *otium* no se refería a un ideal de pereza, sino al tiempo libre que uno tenía después haberse liberados de sus obligaciones políticas y también al descanso merecido después de este esfuerzo. Cicerón quería expresar el bien asignado a la actividad de los Hombres políticos, la unión en su carrera, en su propia vida de las ventajas del ocio y de la posición preeminente en la Ciudad que designaba la *dignitas*¹⁰²⁹. Elogió particularmente a Publio Escisión (el “Africano”), que encontraba un equilibrio entre el ocio (*otium*) y la soledad dedicada a la filosofía (*solitudo*) y podía “descansar de los altos cargos”. Al contrario, Cicerón subrayaba que el *otium* en que se encontraba su propia persona cuando redactaba *De Officiis*, no era digno porque no era voluntario sino una vez más forzado¹⁰³⁰. Resumiendo, el *otium* podía ser “digno” para Cicerón si cumplía tres razones: primero si no era un fin sino un momento de recuperación de los esfuerzos dedicados a la vida política. Segundo si era voluntario y no realizado bajo la coacción y la violencia. Tercero, si el tiempo de *otium* era dignamente aprovechado es decir de forma no egoísta, dedicándolo a la reflexión filosófica, a las letras, y al estudio en general¹⁰³¹. Ahora bien, Cicerón trató de superar esta visión de la excelencia individual dependiente de la concesión de los honores políticos. La formuló como acabamos de ver para absorberla mejor en unos ideales morales superiores que poco a poco van a revelar una nueva individualidad. Así, la dignidad se fundamentaba también en el mismo esfuerzo y en la misma voluntad para conseguir esos honores.

2. La dignidad como consecución de honores

Cicerón transmitió otra dimensión a la dignidad política: además de los honores y del merito, había que manifestar una “virilidad” en su obtención. En efecto, Cicerón insistió en que se admiraba a uno cuando demostraba “virtudes

¹⁰²⁸ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (98): “Aquellos que es lo mejor y más deseable para todos los Hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor”, op.cit., p. 351. Vid. También, *Sobre el orador*, (I, 1), trad., Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002, p. 85.

¹⁰²⁹ BOYANCÉ, P., “Cum dignitate otium”, op.cit., p. 123. Boyancé explica que el término “cum” significaba la unión de dos conceptos aparentemente antitéticos.

¹⁰³⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 1), op.cit., pp. 133-134. Vid., un comentario de este pasaje en TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., pp. 222-223

¹⁰³¹ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (VI, 12-13) op.cit., p. 81.

excelentes”, cuando sobresalía por sus méritos y unas “cualidades inesperadas”¹⁰³². Consideró en este sentido que “la mera prestancia de la dignidad”, la creencia que uno era “digno de una altísima dignidad” era un motivo suficiente para prestarle su ayuda¹⁰³³. Aquí no se trataba sólo de la “visibilidad del decoro” sino de la visibilidad de los talentos y del mérito individuales. La dignidad en este sentido implicaba una exteriorización necesaria de las cualidades personales, entre las cuales el talento de la elocuencia.

Cicerón indicó en efecto que el arma necesaria para conseguir la gloria era el arte oratorio. La elocuencia permitía conseguir la gloria al mismo tiempo (y porque) era capaz de conciliar los ánimos, gracias a la delicadeza, la afabilidad, la gravedad templada con la moderación, expresando en este sentido la segunda dimensión del decoro. Ocupaba el primer puesto entre las llamadas “artes de la paz”¹⁰³⁴. Uno debía destacarse de los demás en la esfera política, respetando sin embargo lo propio de la naturaleza humana que consistía en la negociación y la búsqueda del bien común. Al mismo tiempo, la elocuencia debía dejar traspasar la dignidad como grandeza individual del orador, en la medida que se volvía capaz de influir en las conciencias de los demás¹⁰³⁵. Así en el *Orator* dedicado a Bruto, Cicerón realizó un sutil análisis de los estilos de oración y utilizó el concepto de dignidad como una elevación en la gracia mediante el correcto uso de los estilos y la capacidad para mover los ánimos de los demás. Esta dignidad mezclada con la gracia aparecía cuando se sabía encontrar la justa medida en función de las circunstancias entre el *mouere* (es decir el *pathos*), el *conciliare* (el *ethos*) y el *probare* (la buena fe)¹⁰³⁶. Esta descripción de la “sensualidad oratoria” o de la

¹⁰³² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 31-37), op.cit., pp. 98-101.

¹⁰³³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 21), op.cit., pp. 92-93.

¹⁰³⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 48y II, 66), op.cit., pp.107-108 y 118. También, “(...) la moderación de la voz, la fuerza de la palabra (...) es la máxima conciliadora de la sociedad humana”.

¹⁰³⁵ “Lo que se trate con el pueblo y con los padres hágase con moderación, es decir con mesura y con tranquilidad. Porque el orador modera y regula no sólo la mente y las voluntades, sino hasta casi los rostros de los que le oyen”, respectivamente CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, op.cit. (I, 27 y III, 40), pp. 155 y 238.

¹⁰³⁶ Por ejemplo: “En cuanto al rostro que tiene una gran importancia tras la voz, ¡cuánta dignidad y gracia aporta!”, CICERÓN, M. T., *El orador* (60), trad., Sánchez Salor, E., Alianza, Madrid, 1997, p. 60. El orador debía adaptarse al *decorum*: “debe mirar lo conveniente no sólo en las ideas sino también en las palabras, Y es que las personas con diferentes circunstancias, con diferente cargo, con diferente prestigio personal, con diferente edad (...) no deben ser tratados con el mismo tipo de palabras o ideas” (71), op.cit., pp. 64-65. En relación con el “*ethos*”, el “*pathos*” y la “buena fe”, *El orador* (128), op.cit., p. 92 y (209), op.cit., p. 139.

“voluptuosidad de la palabra”, podía representar para Cicerón una forma de reforzar su sentimiento y su fe en sus capacidades actuación, según Briot¹⁰³⁷. Por su parte, Mommsen emitió en este punto un juicio severo sobre Cicerón: “(...) no era Hombre de pasiones ni de convicciones; era sencillamente, un abogado, y no de los de los mejores (...). Su egoísmo impenitente (...) perdía siempre de vista el problema debatido para hacer brillar solamente el virtuosismo del abogado y el vacío aterrador que produce en sus disertaciones la ausencia de ideas (...)”. Y concluye Mommsen: “El juzgar a Cicerón es fácil para quien contemple a esta figura con discernimiento e imparcialidad; en cambio, el *ciceronismo* constituye un problema que, más que resolverse, sólo puede explicarse a la luz del mayor misterio de la naturaleza humana: el misterio del lenguaje y de la acción que ejerce sobre el espíritu”¹⁰³⁸. Mommsen tiene razón al apuntar la capacidad del lenguaje en influir sobre la mente humana. Es precisamente aquí donde se encontraba la grandeza del orador: no sólo porque debía tener una gran cultura sino porque incidía directamente en la mente, la conciencia y la voluntad ajenas. Conquistaba con otras palabras “la segunda persona” de los demás.

En relación con la falta de convicción de Cicerón, discrepo con Mommsen. Cicerón era primero un político y creo también que sabía aprovecharse de cualquier situación para sobresalir a su vez. Ahora bien, no creo que no tuviera convicciones, y que su talento de orador hubiera servido solamente para tapar sus lagunas de conocimientos y compromisos. En efecto, Cicerón consideró que la verdadera gloria sabía provocar la admiración de ser digno de honores a través del valor personal, arriesgando incluso su propia vida, lo que permitía alcanzar la inmortalidad, y volverse un dios entre los dioses¹⁰³⁹. Por tanto, la gloria no

¹⁰³⁷ BRIOT, P., “Cicéron. Approches d’une psychanalyse”, op.cit., p. 1047.

¹⁰³⁸ MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, op.cit., pp. 740-741. Nos dice también Mommsen que a Cicerón “(...) le daba igual cultivar un campo que otro, pues en todos era lo mismo: un chapucero. Tenía un temperamento de periodista en el peor sentido de la palabra (...)”, op.cit., p. 740. Sin hacer referencia a Mommsen en su bibliografía, J. M. del Pozo, considera a diferencia del historiador alemán, que Cicerón no tenía “un eclecticismo adoptado por debilidad o pobreza de su pensamiento propio, sino por convicción y elaboración íntima”, DEL POZO, J.M., *Cicerón: conocimiento y política*, Centro de Estudios Constitucionales, “Derecho y Justicia”, Madrid, 1993, p. 176.

¹⁰³⁹ “Nadie se expondría nunca a la muerte por su patria si no tuviera esperanza de alcanzar la inmortalidad” y siguió sobre la idiosincrasia romana: “pero yo no sé cómo se ha enraizado en nuestras mentes una especie de presentimiento de los siglos venideros, que se manifiesta sobre todo y se hace patente con la mayor evidencia en los ingenios mayores y en los espíritus más elevados”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 33), op.cit., pp.133-134. Gracias a la gloria, los Hombres se volvían dioses, *Disputaciones Tusculanas* (I, 29 y 76), op.cit., pp. 130-131 y 167.

derivaba de elementos contingentes (familia, riqueza) sino de las propias dotes personales del individuo y básicamente su voluntad. No se trataba sólo de reflejar la mentalidad de una aristocracia romana ambiciosa. En efecto, Cicerón estimuló también la ambición de las personas de origen humilde, que debían “fijarse un gran ideal y esforzarse para llegar a él con celo directo y constante”¹⁰⁴⁰. Aquí la dignidad no se fundamentaba en el mero reconocimiento de los honores sino en la demostración de una voluntad en la consecución de la gloria, con decoro y fortaleza. Con otras palabras, Cicerón sabía fusionar sus aspiraciones filosóficas con sus sentimientos de Ciudadano romano.

Así, los rasgos que Cicerón identificaba como reveladores de la dignidad del individuo en el ámbito político coincidían con aquellos que le llevó a su propia gloria política. Dos rasgos fundamentales destacaron y se unieron: el talento de orador y el decoro. Su hermano, Quinto Tulio Cicerón, le dedicó un pequeño y emotivo tratado para estimularle durante su campaña. Aparecieron aquí rasgos que condensaban toda la idiosincrasia romana con el fin de aspirar a la gloria, a la cual se añadieron las virtudes defendidas por Cicerón. Cuando pidió al joven de origen oscuro fijarse un gran ideal político, se refería a fin de cuentas a sí mismo, como *homo novus*, que debía contar con sus únicos talentos para llegar a la gloria¹⁰⁴¹. No olvidemos que Cicerón sufrió de su condición de provinciano y de *homo novus*, generando quizás, un complejo de inferioridad mezclado y un sentimiento de inseguridad. Además, según Briot el desempeño de la actividad política- con la satisfacción de la voluntad de poder que supone - hubiera permitido el acceso al sentimiento de plenitud que perseguía inconcientemente

¹⁰⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 45), op.cit., p. 105.

¹⁰⁴¹ “Considera qué Ciudad es ésta, a qué aspiras, quién eres. Casi a diario, cuando desciendas al foro debes reflexionar sobre esto: “Soy un *homo novus*, aspiro al consulado, ésta es Roma”. Y más adelante: “Compensarás la condición de *homo novus* con tu fama de orador, cualidad que siempre ha gozado de la más alta estima: aquel a quien se juzga digno de ser abogado de los ex cónsules no puede ser considerado indigno de acceder al consulado (...). Así pues, date cuenta de que Hombres procedentes de las familias más importantes, al carecer de fuerza propia, no se pueden comparar contigo” CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, trad. de Riquer A., Sirmio-Quaderns Crema, Biblioteca Menor, nº 7, Barcelona, 1993, pp.20 y 25. Vid., también, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, trad., W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1982, pp.245-246

Tal crítica de la nobleza recuerda la que hizo Balzac en *Le père Goriot*, en el siglo XIX con un juego de palabras: “*La haute ascendance ôte la force de caractère*”, es decir “La alta ascendencia quita la fuerza de carácter”. En francés el juego de palabra está en “haute” y “ôte” que se pronuncian del mismo modo y que se refieren respectivamente a “alta” y “quita”. BALZAC, H., *Le père Goriot*, Gallimard, “Folio”, París, 1971, p. 152

Cicerón¹⁰⁴². Su dignidad venía únicamente de sus dotes individuales y no dependían de cualidades exteriores a su persona. Quinto Tulio se refirió al oráculo délfico, para motivar a su hermano:

“Y dado que el principal vicio de esta Ciudad suele ser olvidarse de la virtud y de la honradez, a este respecto, concómete bien a ti mismo, es decir, date cuenta que tu eres la clase de persona capaz de suscitar en tus adversarios el peor temor (...)”¹⁰⁴³.

Se volvía aquí a la capacidad de auto-conocimiento, pero no para conocer sus propias finitudes que derivaba de la condición humana sino para conocer y exaltar sus poderes propios, que derivaban de la “segunda persona”. Quinto Tulio Cicerón “ayudó” a su hermano en determinar lo que constituía su esencia excelente y en particular su talento de orador:

“(…) persevera todavía más en seguir el camino que te has marcado: sobresalir en la elocuencia. Gracias a ella, uno puede en Roma ganarse y atraerse la simpatía de los Hombres y, a la vez, evitar los obstáculos y los ataques”¹⁰⁴⁴.

Quinto Tulio Cicerón se refería a Homero y Aristóteles que encontraron en “el sobresalir sobre los demás” la fuente del verdadero honor. A través de la distinción y de la superioridad uno lograba la fama y el instrumento para aquello era la elocuencia y la retórica:

“De hecho, tú, un Hombre de la clase ecuestre, aspiras al más alto cargo de la Ciudad y, dado que es el más alto, este mismo honor otorga al Hombre de por sí fuerte, elocuente y honrado una grandeza mayor que a los otros”¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴² BRIOT, P., “Cicéron. Approches d’une psychanalyse”, op.cit., p. 1046.

¹⁰⁴³ CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, op.cit., p. 84.

¹⁰⁴⁴ CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, op.cit., p. 84.

¹⁰⁴⁵ CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, op.cit., p. 35.

Se trataba de afirmar su superioridad sobre los demás gracias a su talento de orador y su constante ambición. El rango político derivaba así de la excelencia individual, excelencia que su vez, se lograba mediante la elocuencia, lo que constituía lo propio de la dignidad de la excelencia humana¹⁰⁴⁶.

En esta concepción de la dignidad como excelencia subyacía una tensión inherente que Cicerón pretendía moderar. En efecto, la excelencia de uno dependía del reconocimiento de los demás. Pero no se trataba de un reconocimiento pasivo de un valor propio al individuo, sino que se debía *demostrar* este valor. No había que demostrar la dignidad de la especie humana, sino las aptitudes que encarnaban de la forma más excelente las características de su individualidad. La razón y el lenguaje eran las cualidades que diferenciaban a los Hombres de los animales, y se debía recurrir a esos rasgos para revelar *su dignidad* (como grandeza y decoro) y obtener el reconocimiento de sus pares. Pero sabemos que la facultad comunicativa debía tender hacia la “conciliación” y la coexistencia pacífica de los Hombres. Con otras palabras, se oponía doblemente a la violencia inherente de los animales: en su modo (con el uso de las palabras) y en sus fines (la búsqueda de la paz social). Aquí se encuentra la aparente tensión que he apuntado en la concepción ciceroniana de la dignidad. Aunque el propio Cicerón condenó la ambición¹⁰⁴⁷, la búsqueda de la excelencia individual en el acceso y el desempeño de los más altos cargos políticos se basaban en una ambición desenfrenada. La dignidad en esta perspectiva era fundamentalmente individualista y psicológicamente violenta, por el mero “sobresalir sobre los demás”, fórmula que era la máscara de la ambición. Pero este individualismo y esta violencia estaban absorbidos y diluidos en sus manifestaciones y en el método utilizado por Cicerón para lograr sus objetivos. Primero, gracias a la elocuencia, uno no debía imponerse sino convencer, es decir lograr el consenso. Segundo, el fin político que perseguía era el bien común, tratando de buscar primordialmente la coexistencia pacífica. Por tanto, si entendemos el decoro como dignidad, la majestad, la gravedad, y la moderación que profesaba, no eran más

¹⁰⁴⁶ Los discursos de Cicerón contra Catilina constituyen un ejemplo. Por ejemplo cuando Cicerón recurrió a la prosopopeya de la patria: “Ella razona contigo, Catilina, y en cierto modo te habla en silencio (...)”, en CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, (18), op.cit., p. 56. Un mural de Cesare Maccari (1840-1919) en el Palazzo Madama de Roma, “Cicerón hablando en el Senado”, trata de expresar el talento de orador de Cicerón.

¹⁰⁴⁷ “No hay en absoluto cosa más desgraciada que la ambición y la lucha por conseguir honores”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 87), op.cit., p. 45.

que unas guías de conducta para satisfacer la ambición individual, de ahí la tensión inherente en la concepción ciceroniana de la dignidad entre la aspiración natural e individual y los fines políticos contemplados.

Para superar esta tensión, Cicerón tuvo que “huir” de ella. En efecto, se separó paulatinamente de la concepción de la *dignitas* romana como mera concesión de honores, considerando en un primer momento que el valor de la persona venía de sus talentos y esfuerzos individuales para conseguirlos. En un segundo momento, siguió este razonamiento, considerando que dicho valor se encontraba en un distanciamiento de su persona en relación con la obtención de esos los honores. A continuación, desarrollaré este argumento.

3. La dignidad como superación de honores

El “sobresalir” debía siempre tener como principio este desprecio de las cosas externas, es decir mantener la “independencia” de su persona en relación con los demás y cualquier tipo de bien o reconocimiento. Uno se volvía consciente de la dignidad de su persona, que Cicerón llamó el “sentimiento de dignidad”, cuando se fijaba no tanto en el reconocimiento de honores como en la capacidad para llevar a cabo su cargo¹⁰⁴⁸, crítica a penas disfrazada de los políticos romanos. Incluso, se trataba de afrontarse al propio éxito manteniendo la gloria personal como mero adorno de su dignidad y aquí Cicerón introdujo una novedad en el “sobresalir sobre los demás”. Se trataba también de sobresalir a través de una auténtica relativización de la gloria. Cicerón no rechazó los bienes exteriores sino que atenuó su participación en el “valor en sí” de la persona. Manifestó en este sentido una postura “eclectica” que conciliaba el estoicismo (para el cual la felicidad derivaba de la virtud) con las enseñanzas de los peripatéticos (que daba un valor a los bienes exteriores)¹⁰⁴⁹. Cicerón reconoció

¹⁰⁴⁸ “Quien se entregue a la administración de los cargos públicos procure no considerar sólo la honra que ello supone, sino también si tiene capacidad de llevar a cabo esa empresa en la cual hay que considerar también que no desespere sin justa razón por la flaqueza de ánimo, ni confíe demasiado por el ardor del deseo”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 73), op.cit., p. 38.

¹⁰⁴⁹ COPLESTON, F., *Filosofía de la Historia. I. Grecia y Roma*, op.cit., p. 414. Para V. J Herrero Llorente, Cicerón era un ecléctico que recogía no lo mejor de cada escuela sino lo que más convenía a su temperamento. Además de tener como amigo al epicúreo Fedro, se lió de amistad con Filón de Larisa, jefe por entonces de la Academia. Fue el caso también del estoico Diodoto, de Zenón (al no confundir con Zenon de Elea y Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica), Antioco de Ascalón (representante del eclecticismo) y Posidonio de Apamea (Siria). Vid.,

que la naturaleza humana era demasiado débil para vencer la inclinación al poder¹⁰⁵⁰. Pero, la búsqueda de la gloria por sí misma generaba una dependencia y por tanto revelaba un espíritu débil, que podía ceder ante la fortuna, las pasiones y aún peor, los otros Hombres. Este modelo de gloria (moral) que proponía Cicerón - más allá de la gloria terrenal disfrutada por sus contemporáneos - hacia que la ambición individual no se agotara nunca, perpetuamente insatisfecha, manteniéndose en un “cinismo” amargo en relación con la vida y su persona, lo que constituía quizás el precio a pagar para sentir una absoluta libertad¹⁰⁵¹.

En este contexto, la dignidad era ante todo la demostración de una fuerza, de la firmeza y del carácter robusto de la personalidad capaz de resistir y superarse, incluso en los propios motivos de esta superación. La fortaleza, reconocía la necesidad de la ambición pero al mismo tiempo la relativizaba. La dignidad derivaba de la fuerza para satisfacer su ambición pero también de una fuerza para controlarla. La ambición era sólo una expresión de nuestra voluntad y no lo contrario, nuestra personalidad no debía agotarse en nuestra única ambición¹⁰⁵². Uno sobresalía o se ponía de relieve de la forma más bella en el desprecio de los dolores y de los placeres y también ahora cuando renunciaba a la aprobación de los demás, sin buscar el aplauso, hallando en sí mismo su deleite¹⁰⁵³, evocando quizás implícitamente, el ideal filosófico y humano de Sócrates. Una vez más aparecía esta auto-satisfacción en el desprecio de todo lo que podía afectar a la persona, tanto lo malo como lo bueno.

Ahora la consideración de la dignidad sólo como reconocimiento de la gloria, derivaba de una opinión errónea. En la “feria” de la vida humana, donde sólo importaban la fama y el lucro, para seguir la metáfora de Cicerón¹⁰⁵⁴, las “chispitas” y los “pequeños destellos de luz” que la naturaleza había puesto en cada Hombre para guiarlo hacia la virtud habían sido apagados por la

“Introducción”, de CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, op.cit., pp. 11-13. Sobre Posidonio, vid., ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., pp. 89-94.

¹⁰⁵⁰ CICERÓN, M. T., *La amistad* (63), op.cit., pp. 85-86.

¹⁰⁵¹ Refiriéndose a la propia persona de Cicerón Francisco Pina Polo coincide conmigo cuando afirma que Cicerón deseó superar a todos en dignidad y que sólo efímeramente pudo lograr esta meta, lo que fue “causa de frustración, amargura y sensación de fracaso en la parte final de su existencia”, en *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 11.

¹⁰⁵² (...) uno puede emprender acciones que serán eternas, no por el deseo de una gloria de la que no se tendrá conciencia, sino movido por su afán de excelencia, de la que la gloria es una consecuencia necesaria, aunque no se la busque”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 91), op.cit., pp. 179-180.

¹⁰⁵³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 64), op.cit., p. 256.

¹⁰⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 6-9), op.cit., pp. 390-392.

“depravación” y la perversión extrema de las opiniones y de las costumbres¹⁰⁵⁵. En efecto, se consideraba que lo más excelente eran los cargos públicos, el mando militar y la popularidad, mientras que debían ser solamente las consecuencias de una conducta virtuosa. Parecía que los Hombres, a causa de la “depravación de las opiniones” debida una vez más a los “*mass media*”- poetas, que “penetran profundamente en nuestras mentes” y las malas interpretaciones del pueblo, habían “mamado el error junto con la leche de la nodriza” y se encontraban ahora en un estado de “ceguera”¹⁰⁵⁶. Una vez más, y siguiendo a Platón y Aristóteles, Cicerón consideraba que las debilidades de los Hombres no provenían de la naturaleza humana sino de la “socialización”, de los juicios erróneos que nacían de un déficit cultural de las personas, incapaces de despegar su consciencia del engaño general y de la ignorancia. Ahora bien, Cicerón también fue también ciego en este sentido. Más joven, no dudo en declarar en *Pro Archia*: “(...) me voy a permitir hablaros de mí y de mí, quizás, algo excesiva pasión por la celebridad, que confieso honradamente”¹⁰⁵⁷. Se trata seguramente de una estrategia oratoria que enlazaba la búsqueda de la fama por sí misma pero muestra, no sólo una evolución de su pensamiento, sino que la propia redacción de sus obras maduras de filosofía, revelaba la situación en la cual se encontraba, es decir: la consciente incapacidad para pretender conseguir la gloria política.

Por otro lado, y desde este afán global y erróneo de fama, Cicerón no mantuvo una visión negativa de los Hombres. El problema consistía en redirigir la energía de su voluntad en las pautas virtuosas. De hecho reconoció que sus contemporáneos, a pesar de su ceguera, “tenían nobles ambiciones” y que solamente habían errado por un falso camino¹⁰⁵⁸. La gloria que buscaba la popularidad era irreflexiva, temeraria y alaba los errores y los vicios. Por el contrario, la verdadera gloria era la alabanza unánime de los buenos, “la voz no

¹⁰⁵⁵ “(...)hay una corrupción tal, debida a las malas costumbres, que apaga en cierta manera las chispitas puestas por la naturaleza y hace que nazcan y se vigoricen los vicios contrarios”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 33), op.cit., p. 158. También la naturaleza humana “nos ha dado sólo pequeños destellos de luz, que nosotros, al estar corrompidos por comportamientos y opiniones malos, apagamos con tal rapidez, que en ninguna parte aparece atisbo alguno de la luz de la naturaleza”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 2), op.cit., p. 262.

¹⁰⁵⁶ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 2), op.cit., pp. 262 y (III, 4), op.cit., p. 263.

¹⁰⁵⁷ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta*, (XI, 28), op.cit., p. 87. Incluso criticaba a los propios filósofos que desdeñaban hipócritamente la fama, cuando incluían su nombre en sus obras, *Pro Archia poeta*, (XI, 26), op.cit., p. 86.

¹⁰⁵⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 4), op.cit., pp. 263-264.

corrompida de quienes saben juzgar bien sobre la virtud eminente”¹⁰⁵⁹. Lo que importaba era el “bien vivir” y no el tiempo de vivir. Con otras palabras, la intensidad de la vida importaba sobre la cantidad y en ello consistía la verdadera gloria¹⁰⁶⁰. Siguiendo el propósito básico y radical de la filosofía, Cicerón quiso “despertar” a sus conciudadanos mostrando en este caso que una gloria que buscaba sólo la fama y la popularidad presentaba una contradicción: se volvía dependiente de un ente, el pueblo, que era una “multitud ignorante”¹⁰⁶¹. También este desprecio del pueblo reactivaba los orígenes helénicos de la filosofía y anunciará el radical desprecio de Juvenal hacia la muchedumbre, imbuida en el *panem et circenses*¹⁰⁶². Para Cicerón, uno debía valorarse solamente de acuerdo con el único juicio y superar su deseo de fama que resultaba ser una heteronomía disfrazada. Pero a su vez, Cicerón se apoyaba en un sentimiento y una conciencia aristocrática. Cicerón expresó aquello poéticamente: la gloria (como fama) no era más que la sombra de la virtud porque para la virtud no hay teatro más importante que la conciencia¹⁰⁶³. Uno debía valorarse solamente frente a sí mismo, controlando la sintonía de su gloria personal con la virtud.

En este sentido, Cicerón utilizó el término “conciencia” no sólo como la capacidad de conocerse a sí mismo (con su fragilidad y grandeza interna) sino también como “juez moral”. Del mismo modo que la conciencia fue la facultad que permitía a uno conocer su condición y naturaleza, ahora, la conciencia moral se volvía la instancia de donde procedía su evaluación y valoración personales. Se

¹⁰⁵⁹ Esta cita así que las previas se encuentran en un mismo pasaje en CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 2-4), op.cit., pp. 262-264.

¹⁰⁶⁰ “(...) pongamos todo el énfasis del bien vivir en la fuerza y en la grandeza del alma, en el desprecio y el desdén de todas las cosas humanas y en toda forma de excelencia”. También, “Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 95; 109), op.cit., pp. 183; 195. “Un solo día bien vivido y acorde con tus preceptos (la filosofía) es preferible a una inmortalidad sumida en el error”, (V, 5-6), op.cit., p. 389. El “bien vivir” significaba una intensidad de la vida y remitía a la gloria. Por su parte Epicuro: “El mismo instante tiene que ver tanto con el origen del máximo bien como con su disfrute” y “El aplauso de los demás debe acompañarnos movidos por los solos impulsos de éstos, pero nosotros debemos ser médicos de nosotros mismos”, *Sentencias Vaticanas*, (42 y 64), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., pp.102 y 104.

¹⁰⁶¹ El pueblo como “multitud ignorante”: CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 65), op.cit., p. 34. La búsqueda de la popularidad era despreciada por Cicerón en la medida que dependía de la opinión del vulgo como si valían “algo en conjunto los obreros manuales y los bárbaros” que se despreciaba por separado CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 104), op.cit., p. 449.

¹⁰⁶² JUVENAL, J., *Sátiras* (X.79-81), trad., Heredida Correa, R., Universidad Nacional Autónoma de México, 1974, México, p. 80.

¹⁰⁶³ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 110) y (II, 64) op.cit., pp. 196 y 256. Ahora bien, la gloria (como virtud) no era una “mera sombra”, (III, 3), op.cit., p. 263.

trataba de coincidir con la verdad interna es decir, siguiendo la “autenticidad” de la conducta¹⁰⁶⁴.

A fin de cuentas, la dignidad de uno era sobresalir sobre todos incluido sí mismo; como dijo Cicerón: “¡qué ejemplo de firmeza y de dignidad da el Hombre que se gloria de que se ha alejado de la gloria!”¹⁰⁶⁵. Cicerón expresaba una vez más este anhelo de independencia respecto a todo lo que podía ocurrir a la persona. Absorbía el afán de gloria mundanal en una gloria moral. Había que liberarse del temor, de la aflicción, de las alegrías y ahora del deseo desenfrenado de la gloria, porque, precisamente siguiendo los términos de Cicerón, los Hombres grandes debían esforzarse en conseguir la “independencia personal” única verdadera expresión del “sentimiento de nuestra dignidad”¹⁰⁶⁶. Hubo aquí una conexión explícita entre el valor y el término dignidad con el reconocimiento y la expresión de la autonomía individual. Es cierto que dicha “conexión” se realizaba en un marco político y ético de tipo holista, pero es la misma conexión formal que se mantendrá en la modernidad para celebrar y fundamentar la dignidad humana. El punto de diferencia está en este “sentimiento” inherente a la dignidad de tipo ciceroniano. Había que conseguir este sentimiento, para sentir su individualidad, su identidad humana y romana, tal como el Hombre magnánimo aristotélico que se amaba a sí mismo porque era también consciente de su dignidad, como diferencia y superioridad. El concepto moderno de dignidad humana prescinde de este sentimiento porque y como valor ético, sincroniza la autonomía individual con la igualdad de todos, neutralizando entonces esas formulaciones ciceronianas y aristotélicas que hacían derivar el valor personal de un afán de diferenciación y de superioridad sobre los demás y sobre sí mismo.

Hemos visto que el concepto de dignidad empleado hasta ahora por Cicerón se refería a la conducta del ser humano y más fundamentalmente en la exteriorización de su libertad. El “decoro” y la “fortaleza” eran, a mi juicio, pautas para expresar dicho anhelo inherente al individuo. Por otra parte, el valor del individuo no se limitó a su conformidad con la excelencia de la naturaleza humana sino en su capacidad para armonizar dicha conformidad con las

¹⁰⁶⁴ TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 227.

¹⁰⁶⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 103), op.cit., p. 448.

¹⁰⁶⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 68-69), op.cit., p. 36.

cualidades de su propia individualidad. El individuo era un ser dotado de voluntad que debía dirigirla hacia la más alta ambición y principalmente en la esfera política. Esta voluntad era tal que tenía que incluso despegar la valoración individual de la obtención de esos mismos honores. Por esta razón he hablado de la obtención y de la superación de la excelencia humana. Gracias a este mismo proceso psicológico, el Hombre empezaba a abrir su individualidad en la aprehensión de sí mismo. Había que conseguir la excelencia mundanal para luego relativizarla. Es en este mismo proceso de relativización en donde se ejercía y se obtenía la autonomía individual. El individuo sentía su dignidad en el esfuerzo y el deleite de afirmar su persona sobre los demás y sobre sí mismo. Se trataba a fin de cuentas de acceder a una dignidad de la naturaleza humana, cuyo ideal en Cicerón, se mundanizó a través de unas virtudes directamente “activables” en la esfera política.

Por otro lado, Cicerón concilió esta dimensión individualista de la dignidad del Hombre con la consideración del otro. Veremos en seguida el la relevancia moral y jurídica que Cicerón concedió a la justicia. Vendrá matizar y profundizar los elementos que hemos visto antes, confiriéndolas una dimensión práctica y altruista. La aparición del otro en el horizonte de la libertad individual, no aparecerá como un obstáculo sino como un colaborador necesario en la construcción de la sociedad humana, donde cada uno revelara su dignidad intrínseca. A través de la virtud de justicia, el significado de la dignidad en Cicerón implicara no sólo una celebración del individuo sino también una celebración del otro, partiendo de la consideración de su vulnerabilidad como ser humano.

II. LA DIGNIDAD DEL OTRO: LOGRAR Y SUPERAR LA VULNERABILIDAD HUMANA

A diferencia de la primera parte, donde he contemplado la idea de dignidad a partir del individuo, presentaré a continuación elementos del pensamiento de Cicerón que permiten aprehender dicha idea en las relaciones humanas. Más precisamente, trataré de indicar que Cicerón trazó pautas para entender el valor del otro a través de la virtud de justicia. En primer lugar, se estudiará lo que Cicerón entendía por esta nueva virtud y sus dos dimensiones: la racionalización de la violencia y la benevolencia. También, veremos cómo gracias a la justicia, el individuo humano debía relacionarse con los demás en un cierto marco moral, debiendo necesariamente integrar al “otro” en el horizonte de su experiencia existencial. Es este proceso de integración que me interesa; no se tratará, veremos, de analizar tanto el “porqué” sino el “cómo” se tenía que integrar al otro en su proyección individual. Este “cómo” se referirá por un lado en la concreción de la virtud de justicia y por otro, en una premisa inherente sobre la cual se basaron las reflexiones de Cicerón sobre esta cuestión: la capacidad y la voluntad del individuo para captar y aliviar el sufrimiento y la vulnerabilidad ajenos.

En una segunda parte, estudiaré cómo Cicerón plasmó el deber de disminuir la violencia entre los Hombres e indicaré cómo a medida que extendía este deber a varios grupos de personas, fue a buscar en su razonamiento la necesidad de alcanzar la vulnerabilidad humana, a través de una justa sensibilidad humana. En una tercera parte por fin, contemplaré la segunda vertiente de la justicia: la benevolencia. Implicaba el deber de tener una conducta positiva en cuanto a la vulnerabilidad del otro tratando incluso (y según ciertas condiciones) de poner fin a aquella. Cicerón no sólo sostuvo este deber en una sensibilidad humana sino también en una incipiente igual dignidad entre los Hombres cuyos límites y alcances serán medidos.

A. La justicia como virtud

Es para mantener unida la comunidad humana que Cicerón justificó la justicia como virtud. Era la virtud más importante que consolidaba y fortalecía los lazos individuales en la sociedad. Permitía mantener y desarrollar lazos más

íntimos entre los Hombres, preocupación fundamental de Cicerón. Era la “reina y señora” de todas las demás virtudes y no se podía bajo ningún concepto “hacer nada por injusticia”¹⁰⁶⁷. En *De Legibus*, Cicerón contempló la noción de Ley como fuerza de la naturaleza, es decir, como el espíritu de la razón del Hombre prudente que medía lo justo y lo injusto. La ley coincidía con la justicia y tenía como propósito mantener la estrecha alianza de la sociedad natural de los Hombres. Aquellos habían nacidos para la justicia y el Derecho, no se fundaba en las opiniones humanas (erróneas) sino en la naturaleza misma, es decir la recta razón¹⁰⁶⁸. Por otro lado, esta referencia a la Ley no sólo como expresión del Derecho sino como manifestación de la razón universal, de la justicia, de la unidad del género humano y de su asimilación con la divinidad, se inspiraba del estoicismo que como señala Brochard se distinguía totalmente del aristotelismo. Éste se fundamentaba en una lógica de la inherencia (a partir de la sustancia) mientras que el primero recurría una lógica de la consecuencia que se expresaba a través de la noción de “Ley”¹⁰⁶⁹.

En esta perspectiva, la justicia se fundamentaba en la llamada “fidelidad” es decir, en la “sinceridad de las promesas” en cualquier tipo de convenio entre Hombres¹⁰⁷⁰. Cicerón recurrió a un fundamento teleológico según el cual “la razón pide que no se haga nada con insidias, con simulaciones, ni con falacias”¹⁰⁷¹. En un sentido parecido mencionó una “razón natural” que

¹⁰⁶⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 27 y 37), op.cit., pp. 144 y 149. Habló antes de la justicia como de “la más esplendida de todas las virtudes por la cual se constituyen los Hombres de bien” *Sobre los deberes* (I, 20), op.cit., p.14. Más adelante, “La justicia, por consiguiente, hay que mantenerla y conservarla a toda costa”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 42), op.cit., p. 104.

¹⁰⁶⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 18), op.cit., p. 151: “la ley es la razón soberana grabada en nuestra naturaleza”, También, vid., (I, 28), op.cit., p. 156 “Pues a quienes la naturaleza les ha dado la razón, les ha dado la recta razón, por consiguiente la ley, que es la recta razón en cuanto manda o prohíbe; y si la ley, también el derecho, y como a todos ha dado la razón a todos por consiguiente les ha dado el derecho”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes*, (I, 33), op.cit., p. 158. También “Existe un solo derecho, es el que sirve de vínculo a la sociedad humana y que está constituido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto mandado o prohíbe. Quien ignora esta ley, esté escrita o no, es injusto” CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 42), op.cit., p. 163. Los Hombres en efecto eran capacitados por la naturaleza mediante una “inteligencia común” e distinguir el derecho de la injusticia y más generalmente las cosas honestas de las torpes, *Sobre las leyes* (I, 44), op.cit., p. 164.

¹⁰⁶⁹ BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, J. Vrin, París, 1974, p. 226

¹⁰⁷⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 23), op.cit., p. 15. Remito al ejemplo planteado anteriormente de cumplir con la promesa de realizar una conducta indecorosa.

¹⁰⁷¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 68), op.cit., p. 164. Antes: “(...) lo verdadero, simple y sincero es lo apropiado a la naturaleza del Hombre”, *Sobre los deberes* (I, 13), op.cit., p.11.

representaba la ley divina y humana según la cual no se podía apeteer para sí lo ajeno, ni apropiarse lo que se había robado¹⁰⁷². Con otras palabras, se debía procurar “en todas las opiniones y en los actos no pensar ni obrar por capricho”¹⁰⁷³. Cicerón habló por ejemplo, de los ricos romanos a quienes debía remorderles la conciencia cuando recordaban de donde habían obtenidos los objetos de valor que ornaban sus casas es decir, la expoliación de los aliados de Roma¹⁰⁷⁴. Se trataba de aplicar ahora la “verdad” no sólo como conocimiento sino como elemento regulador de las relaciones entre los individuos, cuya pretensión era poner fin a la violencia y al miedo como medio de garantizar la estabilidad de la comunidad humana. Con otras palabras, se trataba ahora de la veracidad como componente regulador de las relaciones pacíficas de los Hombres para preservar su seguridad individual.

Cicerón creía en la capacidad humana para auto-regularse racional y pacíficamente; sus concepciones de la virtud en general y de la justicia en particular, pretendían ofrecer pautas prácticas para lograr esta unión pacífica. La justicia tenía dos dimensiones complementarias: primero, no causar daño a nadie, teniendo en cuenta que este daño podía ser físico (a través de la violencia) y moral (a través de la mentira). Segundo, la justicia pedía usar los bienes comunes como comunes y los privados como propios, esbozando aquí un deber de benevolencia¹⁰⁷⁵. El objetivo global de esas dos dimensiones de la justicia era “la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando la fidelidad de los contratos”¹⁰⁷⁶. En este contexto, la conducta del individuo podía ser digna no sólo por su fuerza y su grandeza sino primero y esencialmente respetando este deber de justicia. Cicerón se oponía a los epicúreos que consideraba más importante aparentar ser justo que serlo. Proponían una “ficción de justicia” que reproducía la “errante opinión de los demás” y despreciaba “nuestra firme conciencia”¹⁰⁷⁷. La afirmación de la moral sobre los juicios

¹⁰⁷² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 22), op.cit., p.143.

¹⁰⁷³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 14), op.cit., p. 11.

¹⁰⁷⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 102), op.cit., p. 448.

¹⁰⁷⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 20), op.cit., p. 14. También “lo primero que no haga daño a nadie, y lo segundo, servir la utilidad común”, (I, 31), op.cit., p. 18.

¹⁰⁷⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 15), op.cit., p. 11.

¹⁰⁷⁷ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 71-72), op.cit., p. 144. Cicerón consideraba además que Epicuro era hipócrita porque sabía muy bien que no podía expresar públicamente esas ideas-si pretendía desempeñar una función pública, teniendo así un “lenguaje falso” (*Del supremo bien y del supremo mal*, op.cit., II, 77, p. 147). En efecto, Epicuro, a pesar de

erróneos se sincronizaba con la afirmación la conciencia individual sobre los demás. Cicerón seguía estimulando la semilla de la cualidad moral de la naturaleza humana que había sembrado la filosofía griega. Se trataba ahora de un redescubrimiento de su individualidad y de su triunfo sobre la ignorancia externa que había contaminada esta misma individualidad y que seguía contaminando a los demás.

En consecuencia, uno se volvía digno cuando integraba en la proyección de su libre voluntad una nueva persona: el otro. Se trataba no sólo conocerse a sí mismo como ser e individuo humano sino fundamentalmente sincronizar esta introspección y proyección de su individualidad, con la consideración de los demás. En esta misma consideración de la persona ajena a la mía y en el deber de aplicarla una conducta justa, subyacía la intuición de que los individuos compartían un igual valor que no podía ser vulnerado. Aquí, la reflexión ciceroniana sobre la dignidad se volvía relacional: en la aprehensión del otro, se comprendía la idea de un valor propio al ser humano. En realidad, también la determinación de la dignidad del individuo a partir de su conducta decorosa y valiente era relacional: los otros reconocían mi dignidad, como grandeza y superioridad. Ahora el sentido de la relación se invertía: yo reconocía algún valor en el otro. No se trataba de una admiración o de una grandeza, sino algo que impedía tratarle de forma injusta. Consistía precisamente en “tratar con moderación y cortesía a aquellos con quienes nos reunimos socialmente”¹⁰⁷⁸. Existía un respeto del otro a través de ciertas modales de fineza que sólo podían derivar de una cultura y de una educación correctas (o como vimos de un don innato). Pero se trataba de ir más allá de un ideal de sociedad cortés. No sólo se trataba de considerar al otro, sino también a “cualquier otro”. Así, la consideración de la persona ajena, apareció ya implícitamente en la virtud del decoro entendida como *temperantia*:

coincidir con Cicerón, sobre la primera dimensión de la justicia-la preservación de la seguridad individual-no la definió como virtud moral sino a través de la utilidad: “La justicia fijada por la Naturaleza es la piedra de toque de la conveniencia de no perjudicar ni ser perjudicado uno por otro”. “La justicia vista en si misma no es nada sino un pacto de no perjudicar ni ser perjudicado (...)”. “La injusticia no es cosa mala vista en si misma sino sólo por le miedo que provoca por la sospecha de si no pasará desaparecida a los jueces encargados de ese cometido”, *Máximas Capitales* (XXXI, XXXIII y XXXIV), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., pp. 96-97.

¹⁰⁷⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 18), op.cit., p.91.

“En la comunicación con los Hombres es necesario, por consiguiente, usar cierto respeto no sólo con los mejores, sino para todos los demás. Porque no preocuparse de lo que los demás piensan de nosotros no sólo es indicio de arrogancia, sino también de despreocupación. Hay diferencias en las obligadas relaciones con los demás entre la justicia y la consideración. Deber de la justicia es no hacer daño a los Hombres; de la consideración, no causarles molestias”¹⁰⁷⁹.

Dentro del marco del decoro, Cicerón contempló un deber de “respeto” dirigido igualmente a todos los Hombres. Se plasmaba en una conducta de omisión de perjudicar al otro. Así, en la misma autodeterminación individual (encarnado por el decoro), la aprehensión del otro como humano aparecía en el horizonte de la libertad. Esta igualdad natural y subyacente entre los individuos prevalecía además sobre las diferencias sociales y culturales. Cicerón planteó por ejemplo el caso de un naufrago con dos supervivientes, un sabio y un necio. En el mar, estaban ambos agarrándose a una plancha que sólo podía soportar a uno. ¿El sabio tenía derecho de arrebatar la plancha y salvar su vida ya que era más inteligente? Si el necio no representaba un peligro para la República, la respuesta de Cicerón fue negativa en la medida que hubiera generado una injusticia. La única solución era echarlo a suerte¹⁰⁸⁰. También, en la misma línea, Cicerón mostró que la justicia no tenía en cuenta las diferencias de orden cultural o social, considerando que un sabio, muriéndose de hambre no podía apoderarse de la comida de un Hombre que no representaba ninguna utilidad para la patria. En efecto, “(...) mi vida no es más útil que esa disposición del alma de no perjudicar a nadie en ventaja propia (...). Porque si, para tu provecho particular quitas algo a un Hombre totalmente inútil, obras inhumanamente y en contra de la ley natural”¹⁰⁸¹. En aras de la comunidad de vida entre los Hombres que derivaba de una “simpatía universal” que se expresaba a su vez, en la recta razón y la noción

¹⁰⁷⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 99), op.cit., p. 52.

¹⁰⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 89-90), op.cit., p. 176. Sobre la responsabilidad de uno en relación con la suerte de los demás, se puede consultar, TAUREK, Jh. M., “Should the Numbers Count?”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 293-316. (Disponible también en el sitio Internet de la revista www.jstor.com – Consultado el 20 de diciembre de 2005 a las 15:00). [Dicha referencia me fue proporcionada por el Profesor E. Garzón Valdés, durante el seminario sobre “La relevancia moral de la dignidad humana” celebrado del 27 al 29 de noviembre de 2005 en el “Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid].

¹⁰⁸¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 29), op.cit., pp. 145-146.

de ley, Cicerón decía que uno no podía perjudicar a otro. El deber de justicia no tenía en cuenta las diferencias contingentes (sociales o culturales) ya que reclamaba una plenitud en su aplicación cuya base solamente podía ser entonces la humanidad compartida por todos los individuos.

La primera dimensión de la justicia, “el no perjudicar a nadie”, describía lo que llamaría la “intensidad” de esta virtud. Acabamos de ver su “extensión”, es decir a quien podía ser dirigida y parece ser que Cicerón defendió una estricta igualdad ante la justicia. Conviene señalar cómo aplicó dicho principio en los ejemplos que propuso y que contemplaban individuos en situaciones muy distintas. Trataremos de ver si la “intensidad” de la justicia disminuyó en función de su “extensión”, es decir si Cicerón mantuvo esta estricta igualdad jurídica de acuerdo con las diferencias en las cuales se encontraban los Hombres. También veremos si el valor que parecía otorgar al humano era algo propio o externo al individuo. Veremos que Cicerón aplicó el deber de justicia en varios ámbitos de las relaciones humanas con la preocupación de ampliar los destinatarios de la justicia. El ser humano estructuraba sus relaciones con los demás a través de lo que identifiqué como “círculos concéntricos”, reflejos de su sociabilidad inherente. Los círculos más cercanos definían más la identidad del individuo que los externos. También, los más cercanos tenían una violencia inherente menos pronunciada que los externos. En todos esos “círculos relacionales”, Cicerón quiso deslegitimar el daño hecho al otro o por la violencia o por la mentira. El punto de diferencia se encontraba en los argumentos para deslegitimar esos comportamientos injustos. En los círculos cercanos al individuo, donde la violencia tenía un grado débil, Cicerón usará un argumento que opondrá el daño hecho al otro con la necesidad de mantener los lazos individuales en la sociedad humana. Se tratará de un argumento externo, que refleja indirectamente la dignidad del individuo como conformidad con la excelencia de la naturaleza humana. Más precisamente, como indica Testard, Cicerón contemplaba el valor del ser humano a partir de su cualidad de *socius*¹⁰⁸². En los círculos más externos, donde la violencia inherente a este tipo de relaciones tenía un grado más fuerte, Cicerón recurrió, y además del anterior argumento, al deber de actuar con un

¹⁰⁸² TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 224.

llamado “sentimiento de humanidad”. Trataremos de ver si este sentimiento implicaba el reconocimiento de un valor propio a todo ser humano que una conducta individual no podía vulnerar. Es decir, veremos si se refería a la aprehensión del otro *directamente* como tal, como humano, y no sólo *indirectamente* como miembro de la sociedad humana cuya unión debía ser mantenida. A continuación trataré de demostrar esas reflexiones a través de una clasificación de los tipos de relaciones individuales que ponían de relieve la virtud de justicia en el respeto del otro.

B. Evitar la violencia y reconocer una vulnerabilidad compartida

Estudiaré seis tipos de relaciones entre los Hombres para demostrar que uno de los fines que Cicerón otorgaba a la justicia era deslegitimar y neutralizar la violencia humana.

1. En las relaciones entre el Estado y los ciudadanos

Como hemos visto en la primera parte, Cicerón definió al ser humano en su cualidad de ser social-racional de modo que no pretendía marcar diferencias entre la identidad privada y pública del individuo. La persona pública, definía su esencia, y hemos visto en este sentido la importancia que Cicerón (como sus contemporáneos) otorgó a la ambición y a la actividad política. Podían existir varios “grados” de unión entre los Hombres (familia, matrimonio, amistad) que respondían a la sociedad humana natural, pero la República era la sociedad más venerada y más digna porque comprendía todos los otros tipos de unión y garantizaba la máxima coexistencia pacífica¹⁰⁸³. La República era propiamente la “cosa del pueblo”, la “cosa pública” es decir de la Ciudad, donde una multitud de Hombres estaban reunidos en una vida común por la concordia¹⁰⁸⁴. Por tanto, la

¹⁰⁸³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 57), op.cit., p. 31.

¹⁰⁸⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 40), op.cit., p. 27. La monarquía era el régimen que mejor podía con este propósito, aunque la aristocracia y la democracia eran también “gobiernos aceptables”. Sus contrarios siendo, la tiranía, la oligarquía y la demagogia, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 65), op.cit., p. 80. No olvidemos que la guerra civil era, para los estoicos particularmente, el mal mayor.

República debía ser el principal objeto del amor de los ciudadanos¹⁰⁸⁵. Por otra parte, cuando Cicerón abordó el tema del Estado, apareció con más virulencia la dimensión política del *De Officiis* cuyo propósito era deslegitimar las tiranías sufridas por Roma. Cicerón quiso demostrar la ilegitimidad de este régimen poniendo de relieve su injusticia por los daños que cometía a sus ciudadanos. Encontró en la necesidad de mantener unida la sociedad humana el fundamento para defender la coexistencia pacífica de los Hombres y desprestigiar la tiranía. Cicerón pretendía mostrar que toda su vida pública era una lucha en defensa de la libertad del pueblo romano, la que por todos los medios querían arrebatarse los que, desde el tiempo de los Gracos, se esforzaban por imponerle una dictadura demagógica y un absolutismo oligárquico¹⁰⁸⁶. Cicerón estaba dispuesto, incluso con su vida a no aceptar que su patria cayera en la “vergüenza de la esclavitud”¹⁰⁸⁷.

Por un lado, Cicerón insistió en que la perfección del poder político radicaba en el cumplimiento de la reglas de justicia. El Estado debía seguir lo que le prescribía la Naturaleza y no podía seguir unos fines fuera del ámbito de la honestidad. Existía así una teleológica de los fines de la política. Así de ninguna manera, la patria podía despojar a los individuos de sus bienes: “Quien está al frente de la República tendrá que cuidar ante todo que cada uno conserve sus bienes propios y que por la actuación del Estado no disminuyan los bienes de ningún Ciudadano privado”. En efecto, “Los Estados y las Ciudades fueron constituidos precisamente para que cada uno conservara lo suyo”¹⁰⁸⁸. Se debía con otras palabras respetar el “anhelo de libertad” inherente a los individuos. En caso

¹⁰⁸⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 95), op.cit., pp. 178-179. También, explicitó este amor con la salvaguardia de la patria: “Porque el amor que sentimos por nuestra patria es tan grande que lo medimos no por nuestra capacidad de sentir, sino por lo que significa su salvación en sí”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 90), op.cit., p. 179. En un mismo sentido: “(...) es digno de alabanza el que arrostra la muerte por la República, porque debemos amar a la patria más que a nosotros mismos”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 64), op.cit., p. 214. De ahí la máxima de Derecho público: “*Salus populi suprema lex esto*”, es decir, “Que la salud del pueblo sea la ley suprema”, en *Sobre las leyes* (III, 8), op.cit., p. 219.

¹⁰⁸⁶ PALACIOS, CHINCHILLA, TH., “El Hombre según Cicerón”, op.cit., p. 510. GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, op.cit., p. 15.

¹⁰⁸⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 81), op.cit., p. 42.

¹⁰⁸⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 73), op.cit., pp. 122-123. Como puso de relieve Testard, no se trata de una contradicción con el origen moral de la sociabilidad inherente a los individuos. En efecto, no había que confundir el origen de la sociedad con el origen de los Estados y de las Ciudades. TESTARD, M., “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, op.cit., p. 222.

contrario, se hubiera vulnerado no sólo lo que pretendía la Naturaleza sino también acabado con el principio de confianza recíproca única garantía válida de la unión de la sociedad humana: “Nada hay que mantenga más eficazmente unido al Estado que la confianza”¹⁰⁸⁹. Conviene insistir en que esta prohibición de la expropiación no tenía sólo como motivos desarrollar en la esfera de la filosofía la virtud de justicia. Tenía una fines políticos concretos y partidistas y revelaba también cual era la concepción de la sociedad de Cicerón. Era ante todo para el Arpinate una forma de deslegitimar los intentos de reformas sociales impulsados por los llamados *populares*. Aquellos querían en efecto acrecentar la participación política de grupos emergentes, y, a través de la ley agraria en particular, fomentar una mejor repartición de las riquezas a favor de los campesinos y de la plebe urbana¹⁰⁹⁰. Dicho programa chocaba con las ideas de Cicerón que tenía una visión clasista de la sociedad, donde la posición de cada uno dependía de su nacimiento¹⁰⁹¹. Por tanto, la defensa de la propiedad privada era lo más importante y Cicerón se opuso con un “maniqueísmo simplificador”¹⁰⁹² a esos *populares*, oponiéndoles los *optimates*, es decir los “mejores” o los “Hombres de bien”, que, gracias a sus dotes podían pilotar “la nave del Estado”. Los primeros buscaban sólo ser gratos a la multitud mientras que los segundos pretendían que sus decisiones fuesen aprobadas por los mejores. Eran capaces de encontrar el equilibrio del “*cum dignitate otium*”, actuaban en consecuencia en nombre del bien común y no estaban movidos por el interés personal¹⁰⁹³. Es cierto por otro lado que Cicerón pareció “democratizar” a esos *optimates*, puesto que eran los “buenos ciudadanos fueran del gremio que fueran”¹⁰⁹⁴ y que incluso los libertos

¹⁰⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 84), op.cit., p.128.

¹⁰⁹⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 78-79), op.cit., p. 125. Cicerón opuso esta búsqueda de repartición de las riquezas mediante la ley agraria a la justicia que impedía la confiscación de los bienes. El propio del Estado era que “cada uno conserve libremente y sin sobresalto su hacienda”.

¹⁰⁹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 21), op.cit., p. 14. También Cicerón consideró que conferir demasiada libertad al pueblo podía perjudicarlo: “la libertad misma reduce a esclavitud al pueblo demasiado libre (...). Así pues, de aquella excesiva libertad nace el tirano y una injustísima y dura esclavitud”. Cicerón, justificaba la necesidad del poder político, y prefirió el régimen monárquico, *Sobre la República* (I, 68), op.cit., pp. 45-46. También, para poder satisfacer esta sed de libertad, Cicerón justificó como hemos visto antes, el tribunalado, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 23), op.cit., pp. 228-229.

¹⁰⁹² PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 254.

¹⁰⁹³ He condensado las ideas y las expresiones principales que se encuentran en *En defensa de P. Sestio* (96-102), op.cit., pp. 349-354.

¹⁰⁹⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 37), op.cit., p. 237.

podían ser parte de esta “casta”¹⁰⁹⁵. Gracias a un ingenio innato y una cultura adecuada y tras un proceso de asimilación y de reflexión interno, los *optimates* formaban una “aristocracia de la mente”¹⁰⁹⁶ y podían coincidir con la excelencia de la naturaleza humana y sobresalir sobre los demás para el bien de toda la comunidad. El filósofo-rey de Platón no parecía estar lejos. Cicerón proclamó que sus palabras tenían que ver “con la virtud y no con la desidia, con la dignidad y no con el placer”, el término dignidad siendo aquí utilizado como sinónimo del deber de servir la patria tanto para la bien común como para la gloria personal, rechazando “el sueño, los banquetes y la diversión”¹⁰⁹⁷. En esta perspectiva, la “confianza” mencionada por Cicerón no implicaba una democracia y no contemplaba en nada una igualdad política. Cicerón legitimó el sufragio censatario con un pueblo que no sólo no podía dirigir la Ciudad sino que tampoco debía decidir de quien la dirigía¹⁰⁹⁸. Por tanto, la virtud de justicia en Cicerón se inscribía en su pensamiento político estrictamente conservador que no contemplaba ni una justicia política ni una justicia social.

Algunos consideraron sin embargo que Cicerón prefiguró el liberalismo político moderno¹⁰⁹⁹. Por mi parte, prefería considerar que a partir de sus límites, se puede entender la virtud de justicia en Cicerón sin idealizarla demasiado, ni desprestigiarla tampoco. Se puede en efecto identificar algunos avances respecto a su tiempo. La “confianza” mencionada por Cicerón se basaba en el rechazo de la violencia en las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. Así “nada hay más

¹⁰⁹⁵ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio*, (97), op.cit., p. 350. Más adelante habló de “los optimates con independencia del estamento al que pertenezcan”, *En defensa de P. Sestio* (138), op.cit., p. 381. Acerca de la concepción “elástica” que Cicerón confirió a los optimates, se puede consultar, DEL POZO, J. M., *Cicerón: conocimiento y política*, op.cit., pp. 151-157.

¹⁰⁹⁶ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, op.cit., pp. 186-187.

¹⁰⁹⁷ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio*, (138), op.cit., p. 381.

¹⁰⁹⁸ Cicerón mantuvo una definición excluyente de la Ciudadanía, porque el pueblo no podía entender lo que la política exigía: “(...) lo que debe considerarse siempre principio fundamental de la administración del Estado, que el número no prevalezca sobre el buen sentido”. “Buen sentido”, que por su mera condición socio-económica, no poseía la “multitud”, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 40), op.cit., p. 67. Aquello llevó a Cicerón legitimar un sufragio censatario que excluía a aquellos que no poseían una cierta riqueza“(…) fue también muy diligente en la elección de nombres, llamando a los ricos *assiduos* por la obligación de entregar el *as*, a los que no podían declarar más de 1.500 ases o nada, excepto su persona los llamaba *proletarios*, como si de ellos se esperara la progenie de la Ciudad (...). Así no se privaba a nadie el derecho del voto, pero valía mucho el de quien tenía más interés en que la Ciudad estuviera en la máxima prosperidad”. El *as*, era la primitiva moneda romana, fundida en bronce y de peso variable hasta que se le fijó el de una libra. Después se acuñó y se le minoró el peso, pero conservando su valor de doce onzas. CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 40), op.cit., p. 67.

¹⁰⁹⁹ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 55

funesto en las ciudades, nada tan contrario al derecho y las leyes, nada menos civil y humano que en una República bien constituida y bien ordenada se realice algo por violencia”¹¹⁰⁰. Es cierto que Pompeyo promulgó una ley en 52. a. C que prohibía el uso de la violencia, pero no había una voluntad de acabar con ella, cuando la aristocracia más conservadora la consideraba necesaria. En efecto, se seguía partiendo de la idea de que los problemas de la República romana no eran tanto estructurales como de personas de modo que era moralmente justificado el asesinato selectivo de políticos¹¹⁰¹. Cicerón consideraba por el contrario que la República debía encarnar la tranquilidad a través de un buen orden y una tranquilidad justa. En este sentido, la expresión “*cum dignitate otium*” podía referirse no sólo al individuo sino también al Estado. Cicerón identificó en este sentido algunos fundamentos de la “honorable tranquilidad”, entre los cuales, la religión, los auspicios, los poderes de los magistrados, la autoridad del senado, la ley, las costumbres, el tesoro público, el ejército, las provincias, el prestigio del Imperio¹¹⁰². Así el Estado sabía expresar su grandeza (*dignitas*) a través la afirmación (*otium*) de las condiciones de la vida natural¹¹⁰³. La violencia, la corrupción y la guerra fueron en efecto los elementos que marcaron la sociedad romana a los cuales opuso Cicerón la *concordia ordinum*, como solidaridad entre “ciudadanos de bien”, unidad de las clases dirigentes, que el mismo creía haber logrado durante su consulado¹¹⁰⁴. Cicerón recuperaba esta noción del estoicismo. Desde la música, comparó a las varias clases sociales a “sonidos distintos” que daban en la Ciudad un “conjunto armónico” de elementos muy diversos. Señaló que la armonía para los músicos era la concordia en la Ciudad, es decir el lazo más estrecho y el mejor de toda la República¹¹⁰⁵. Ahora bien, conviene insistir que no podía imaginarse una Ciudad fuerte y feliz sin diferencias de clases. La aristocracia debía mandar sobre la plebe; el varón sobre la mujer, el Ciudadano

¹¹⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 42), op.cit., p. 239.

¹¹⁰¹ PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 132.

¹¹⁰² CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (98), op.cit., p. 351.

¹¹⁰³ BOYANCÉ, P., “*Cum dignitate otium*”, op.cit., pp. 116 y 123.

¹¹⁰⁴ CICERÓN, M. T., *Catilinarias*, (I, 32), op.cit., p. 67. Vid. También, más adelante, sobre el mérito que Cicerón se otorgó a sí mismo para la lograr la unidad de Roma, *Catilinarias* (IV, 14-15), op.cit., pp. 141-142. También, vid., GUILLEN, J., *Heroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, op.cit., pp.9-10. Convendría esclarecer este punto: se trataba por un lado de la concordia entra básicamente los ordenes senatorial y ecuestre y junto a aquella, del consenso de todos los buenos Ciudadanos, DEL POZO, J.M., *Cicerón: conocimiento y política*, op.cit., pp. 137-138.

¹¹⁰⁵ CICERÓN, M.T., *Sobre la República* (II, 69), op.cit., p. 83.

libre sobre el esclavo. De la armonía y mutua ayuda de estas diversas clases debía brotar la prosperidad y felicidad social¹¹⁰⁶.

En efecto, el Estado debía garantizar la sociabilidad inherente al ser humano y en este sentido fue muy reveladora la primacía de los deberes que unían un hijo a su padre sobre los mismos deberes en relación con la patria. Por ejemplo, un hijo no debía denunciar a su padre que hubiera cometido un delito. En caso contrario, hubiera sido un crimen contra la naturaleza no defender a su padre acusado. El objetivo de la patria era la máxima unión de los individuos y el perfecto respeto del hijo a su padre constituía la máxima utilidad para este fin. Este debido respeto cesaba sin embargo si el padre hubiera aspirado a la tiranía. En este caso, “la salvación de la patria” se anteponía a la salvación del padre¹¹⁰⁷. La instauración de una tiranía ponía fin a la sociedad humana en la medida que destruía los vínculos de confianza entre los individuos y el Estado, sustituyéndolos por los de la violencia. La República debía en consecuencia matar o exiliar a cualquier que podía fomentar sediciones en su contra, como ocurrió con Catilina¹¹⁰⁸. Cicerón no era un pacifista sino que justificaba moralmente la violencia en circunstancias particulares; se volvía legítima cuando defendía la salvación de Estado pero cuya decisión de ejercerla debía decidir sólo el Senado.

En consecuencia, Cicerón aceptaba la ambición y el ejercicio de la política pero consideró que los medios que permitía acceder y ejercer este poder, debían ser regulados, en la consideración del daño que se podía hacer a la ciudadanía y de la obtención de la estabilidad política. En cuanto a la ambición del poder, Cicerón tuvo que matizar la independencia personal de la ambición que defendió y sincronizarla con el deber de justicia. Así, uno debía demostrar su grandeza en la lucha pero dicha lucha no debía tener unos fines sólo individuales sino apuntar hacia el bien común. Era, como la llamó Cicerón, una “lucha por la equidad” que rechazaba “el brutal egoísmo ajeno a todo sentimiento de humanidad”¹¹⁰⁹. En este

¹¹⁰⁶ ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 86.

¹¹⁰⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 90), op.cit., p.176.

¹¹⁰⁸ Vid particularmente el primer discurso que Cicerón hizo en el Senado en presencia de Catilina, en CICERÓN, M., T., *Catilinarias*, op.cit., pp. 39-70..

¹¹⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 62), op.cit., p.33. Mas adelante “quien se empeña en sobresalir le será difícil observar la equidad, condición principal de la justicia”, *Sobre los deberes* (I, 64), op.cit, p. 34. La equidad era triple: “la primera con respeto a los dioses, la segunda con relaciones a los manes; la tercera que mira a los Hombres. La primera es la piedad, la segunda la

sentido, la búsqueda de grandeza, la *magnitudo animi*, se afirmaba sobre las circunstancias, donde la justicia se unía con el amor y superaba lo estricto, como la aplicación estricta del derecho (*summum ius, summa iniuria*). Se entendía la “equidad” no sólo como equilibrio moral e igualdad del alma, sino también como justicia ideal que no buscaba la aplicación a la letra de la justicia sino que prefería contemplar primero su espíritu¹¹¹⁰.

La ambición se veía nuevamente controlada. Primero, se trató de una restricción de su importancia con una ampliación exponencial del sentimiento de independencia personal hacia la propia ambición. Segundo, se trata ahora de una redefinición de su ámbito de aplicación: la ambición debía tener solamente la justicia como horizonte basándose en un sentimiento que rechazaba el egoísmo, la violencia gratuita en acorde con un “sentimiento de humanidad”. A su vez, esta misma capacidad de redimensionar su ambición personal con la del bien común proporcionaba dignidad. En efecto, “la elevación y la grandeza del alma”, provenían de su asociación con la justicia y la liberación, superando la búsqueda de los placeres y la de los bienes materiales, para realizar el bien común¹¹¹¹. En la misma perspectiva, recordamos que la elocuencia debía tender permitir a uno sobresalir sobre los demás al mismo tiempo que tendía hacia el bien común, como “arte de la paz”.

En relación con el ejercicio del poder, “la abolición de las leyes y la represión de la libertad” no consistían en medios honestos y no podían ser

santidad, la tercera la justicia”, en CICERÓN, M. T., *Tópica* (90), consultado en versión inglesa, trad., Hubbell, H. M., Harvard University Press, Massachusetts, 1983, pp. 451-453. Refiriéndose al estoicismo: “la equidad no puede separarse nunca de la utilidad, y que todo lo que es equitativo y justo es también moral y, asimismo, todo lo que es moral será también justo y equitativo”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 71), op.cit., p. 219.

¹¹¹⁰ “Con la mutación de las circunstancias, cambia también el deber y no permanece el mismo”. De modo que “la extrema justicia es la injusticia extrema”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 33), op.cit., pp. 18-19. Cicerón recurrió aquí a Terencio en el *Heautontimoroumenos*, (*El atormentador de sí mismo*), “*Ius summum saepe summast malitia*” es decir, “Suprema justicia es con frecuencia suprema maldad”. TERCENCIO, *Heautontimoroumenos* (796), en TERCENCIO, *Comedias*, trad., Román Bravo, J., Cátedra, “Letras Universales”, nº 322, Madrid, 2001, p. 413. También, no había que cumplir una promesa cuando podía perjudicar a fin de cuentas a su destinatario, *Sobre los deberes* (III, 95), op.cit., p. 179: “muchos actos que parecen por naturaleza honestos cambian de carácter por las circunstancias: cumplir las promesas, observar los pactos convenidos”. Así, Cicerón definió la equidad según el principio de los Griegos “dar a cada cual lo que le corresponde” y derivaba este principio del “*legere* «elegir», pues como ellos [los Griegos] ponen la ley en la equidad, nosotros ponemos la de elección, y ambas cosas son propias de la ley”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 19), op.cit., p. 151. Una idea semejante aparece más adelante en *Sobre las leyes* (II, 11), op.cit., p. 181: “Está bien claro que el término de «ley» (*legere*) implica la capacidad de «elegir» lo que es justo y conforme al derecho”.

¹¹¹¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 24), op.cit., p. 143.

aceptados¹¹¹². La libertad era un anhelo de independencia de uno y de todos; mi libertad no podía realizarse a costa de la libertad de los demás, es decir, como se ha visto, nunca podía obrar por capricho si aquello consistía en hacer que mi vida fuese más importante que la de los demás. La injusticia consistía en romper los lazos que unían los individuos entre sí. Ahora bien, no había ninguna contradicción entre el anhelo a la independencia y obedecer a un poder político, sólo cuando éste tenía una “autoridad justa y legítima”, es decir consentida por medio de la razón, aunque como hemos visto, el anhelo de independencia consistía esencialmente para Cicerón en no tener ningún dueño, fuese incluso legítimo¹¹¹³. Aquí, Cicerón se oponía a sus contemporáneos que consideraban que sólo importaba reinar para conseguir la gloria, fuesen cuales fuesen los medios¹¹¹⁴. Al contrario, para Cicerón era falsa la idea que no se podía gobernar sin injusticia, sino que la verdad absoluta consistía en que “sin justicia el Estado no puede subsistir en forma alguna”¹¹¹⁵. Cicerón criticaba el despotismo porque dislocaba la unión de la sociedad humana que sólo podía fundarse en el Derecho justo: “se destruyen los fundamentos naturales de la vida civil cuando se separa la utilidad de la honestidad”¹¹¹⁶. En efecto, el tirano ejercía un poder absoluto y perpetuo y era el “monstruo más espantoso y repugnante” porque precisamente no quería “ninguna comunicación de derechos y ninguna afinidad social con sus propios ciudadanos”¹¹¹⁷. Por lo tanto, el único poder político aceptable consistía en hacer que la utilidad fuese determinada por la honestidad, es decir por el bien moral¹¹¹⁸. La fama perpetua no se conseguía por el mero poder sino cuando se respetaba la equidad, es decir la justicia, evitando causar injuria a terceros¹¹¹⁹. Incluso, Cicerón señaló que el político no podía “causar injuria” al propio Estado, siguiendo la “Furia” de la avaricia, entregándose en la política movido por el sólo

¹¹¹² CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 83), op.cit., p. 172.

¹¹¹³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 13), op.cit., p. 11. También: “con razón [es] el único libre, pues no está sometido al dominio de nadie ni obedece a las pasiones”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 75), op.cit., p. 221.

¹¹¹⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 48-49), op.cit., pp. 126-127

¹¹¹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 70), op.cit., p. 84.

¹¹¹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 101), op.cit., p. 181.

¹¹¹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 47-48), op.cit., p. 70. “¿Quién, pues, llamaría cosa del pueblo, esto es, República, un Estado en que todos se vieran sometidos por la opresión de uno solo, donde no existiera vínculo alguno de derecho, ningún acuerdo, ninguna voluntad de vida común, nada de lo constituye un pueblo?”, *Sobre la República* (III, 43), op.cit., p. 105.

¹¹¹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 83), op.cit., p. 172.

¹¹¹⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 20), op.cit., p. 121. También, “Quien desee conseguir una gloria verdadera cumpla bien los deberes de justicia”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 12), op.cit., p. 105.

afán de enriquecerse¹¹²⁰. Aquí Cicerón pretendía cambiar la idiosincrasia romana, y particularmente regenerar el sentido moral del político. Como apunta Guillen, Cicerón pretendía introducir una ética nueva para la Ciudadanía romana que además debía influir en la política¹¹²¹.

Cicerón siguió en este punto a Platón. El carácter del pueblo dependía de la “moralidad” de los jefes que lo gobernaban. Más precisamente, los vicios de los nobles podían corromper toda la ciudad¹¹²². Una vez más, Cicerón siguió a Platón y Aristóteles considerando que el carácter del ser humano dependía por mimetismo de la comunidad en la cual se encontraba. También se trataba de una crítica directa de las clases dirigentes romanas, y de una tentativa de despertar en ellas una conciencia de responsabilidad social y política. Para Cicerón, existía una naturaleza humana perfecta, pero estaba escondida en cada uno detrás del “fango” – para recoger una imagen platónica - de las falsas opiniones y las malas costumbres sobre sí mismo y la realidad, opiniones fomentadas por el pueblo mismo, los poetas, y ahora los nobles. Incluso, Cicerón contempló también el poder de la música y sus modos de canto, como “blando veneno”, capaces de orientar a los Hombres tanto para el bien como para el mal¹¹²³, poder también concedido por Platón y Aristóteles.

Por otro lado, y de modo muy sutil, Cicerón consideró que la utilización de medios injustos no servía a largo plazo al político tiránico. En efecto, por la violencia y el temor que generaba, despertaba reacciones adversas que, como un “efecto boomerang”, ponían en peligro su propia autoridad y vida, y no tenía más remedio para protegerse que, recurriendo Cicerón a una imagen, encerrarse a sí mismo en una cárcel¹¹²⁴. Así, Cicerón defendió el derecho de resistencia al tirano,

¹¹²⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 71), op.cit., p. 125.

¹¹²¹ GUILLEN, J., “Estudio Preliminar de *Sobre la República*”, en CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, op.cit., p. XXXIV.

¹¹²² El pueblo es la imagen de sus gobernantes y los nobles corrompen la Ciudad que “causan más daño con su mal ejemplo que con su culpa”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 31-32), op.cit., pp. 233-234. Friedlaender, cita a Cicerón quien hubiera dicho: “Los nobles rebasan de tal modo la medida de lo ordinario, lo mismo para bien que para mal, que nadie que haya nacido en el seno de nuestra clase puede igualarlos”, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana*, op.cit., p. 245 (no menciona la obra donde ha sacado dicho texto de Cicerón).

¹¹²³ Sobre la música CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (II, 38-39; III, 32), op.cit., pp. 198 y 234 y CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 4), op.cit., pp. 107-108.

¹¹²⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 84), op.cit., pp. 173. Cicerón hizo en este pasaje un claro ataque a César y a los elogios que recibió después de su muerte. Recordaba indirectamente que el propio Cesar fue asesinado. Los tiranos no tenían por lo tanto amigos, CICERÓN, M. T., *La amistad*, (52), trad., Guillén Cabañero, J., “Clásicos de la Cultura”, nº 20, Trotta, Madrid, 2002,

legitimando incluso el derecho de matarlo para expulsarlo del “cuerpo del género humano”, reconociendo por tanto una explícita legitimidad al asesinato de César¹¹²⁵.

Esta honestidad en política se nutría y se apoyaba en la fortaleza durante el ejercicio del poder de modo que la nobleza del alma derivaba de la magnanimidad y de la clemencia: “en los pueblos libres donde todos tienen los mismos derechos hay que practicar la clemencia y el dominio de sí mismo”. Cicerón fundamentó aquello en un principio de igualdad ante la ley, donde diferencias de orden sociales no podían intervenir: “siempre se buscó un derecho igual para todos, porque, si no fuera así, no sería derecho”¹¹²⁶. Cicerón se oponía a la igualdad política pero sí defendía la igualdad jurídica que derivaba de la naturaleza mediante la recta razón y que se plasmaba en la “lucha por la equidad” contemplada antes. En la misma línea, no había duda que la libertad fuera lo más agradable y que “si no es igual para todos, no es libertad”¹¹²⁷. Tal consideración de la ley por Cicerón reflejaba la influencia del estoicismo. Los griegos habían deificado la ley cósmica como el principio del orden racional, que regulaba las transformaciones de la materia. Los latinos que se afrentaban a los importantes problemas de la jurisprudencia y de la administración, desarrollaron pragmáticamente la ley como una herramienta del Imperio¹¹²⁸. La creencia en la inviolabilidad de la Ley natural, que implicaba un orden moral que se aplicaba del mismo modo a todos los Hombres constituyó una base sólida del *jus naturale* del cual el romano derivaba su dignidad¹¹²⁹. Aquí, Cicerón expresaba un estoicismo que apareció en un mundo que sustituyó las Ciudades-Estado por el Imperio, que

pp. 78-80. Se trató también del caso de Dionisio de Siracusa cuyo caso fue expuesto en una nota de pie anterior, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 61-63), op.cit., pp. 423-425.

¹¹²⁵ Bajo la tiranía ya no existía un vínculo de unión con el tirano, y era “honesto el matarlo”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 32), op.cit., pp. 146-147. También, CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, (I, 66-67), op.cit., p. 44.

¹¹²⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 88 y II, 42), op.cit., pp. 46 y 104. Igualmente “La persona particular, en cambio, debe convivir con sus conciudadanos en perfecta igualdad de derechos”, *Sobre los deberes*, (I, 124), op.cit., p. 64.

¹¹²⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 47), op.cit., pp. 31-32. Más adelante: “(...) siendo la ley el vínculo de la sociedad civil, y el derecho garantizado por las leyes es igual para todos ¿qué derecho puede mantener la sociedad cuando la condición de los Ciudadanos es diversa? (...) si deben de ser iguales los derechos de los Ciudadanos de una misma República”, *Sobre la República* (I, 49), op.cit., p. 33.

¹¹²⁸ Desde un punto de vista global, como expresó E. Bignone: “La virtud suprema de Roma es precisamente la de centrar. Mientras la civilización griega es radiante, como la luz mediterránea, la latina es convergente”, *Historia de la literatura latina*, op.cit, p. 9.

¹¹²⁹ Vid., por ejemplo, CASTILLEJO, J., *Historia del Derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 2004, pp. 159-163.

insistía en la obligación moral de conocer tanto su integridad personal (la igualdad ante la ley) como su cohesión en un orden superior e imperial¹¹³⁰.

La justicia implicaba un deber de considerar jurídicamente a los Hombres como iguales y no causarles daños sin razón que no fuera la salvaguardia de la patria libre. En este primer círculo, la aplicación del deber de justicia se aplicaba del poder político hacia los ciudadanos. No podía perjudicarles, mediante el engaño y la violencia porque neutralizaban su libertad inherente y perjudicaba la estabilidad y el orden del conjunto. Su vulneración destruía la posibilidad de unión de los miembros de la sociedad humana. Sin embargo, con esta virtud de justicia, Cicerón no pretendía acabar con las desigualdades de orden política y social. Por otro lado, Cicerón, aplicó este mismo esquema en relación con el segundo círculo relativo a las relaciones entre terceros, donde el afán individual para libertad debía considerar al otro, si este mismo afán pretendía ser justo y legítimo.

2. En las relaciones entre terceros

Como ejemplo de las relaciones entre terceros, Cicerón aplicó el deber de justicia en el ámbito mercantil y económico y se dirigía indirectamente al orden ecuestre de Roma¹¹³¹. Se preocupó por determinar que el principio de utilidad (es decir el provecho personal) coincidiera con la honestidad durante la venta de un bien por ejemplo. En la medida que nada se podía conseguir por capricho, no podía beneficiarme de algo si perjudicaba al mismo tiempo a otro y este perjuicio podía resultar no sólo de una mentira sino también de una omisión voluntaria¹¹³². Dicho comportamiento era injusto porque debilitaba la unión entre los individuos

¹¹³⁰ BAKER, H., *The Image of Man*, op.cit., p. 80.

¹¹³¹ A partir de los Gracos, los *equites* se convirtieron en un orden institucional, *ordo equester* subordinado a la nobleza senatorial (a veces enfrentándose a ella), basando su poder económico no sólo en las propiedades agrarias sino en las explotaciones de las nuevas provincias del Imperio. Vid., CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (Libro IV), op.cit., p. 111.

¹¹³² “Porque el ocultar no consiste en callar una cosa cualquiera, sino el querer en tu provecho que lo que tu sabes lo ignoren aquellas personas a quienes sería útil el saberlo” CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 57), op.cit., p. 158. Cicerón planteó otro ejemplo: “Si supieras (...) que un áspid está oculto en algún sitio y que, ignorándolo, va a sentarse encima alguien cuya muerte te sería provechosa, obrarías con maldad si no advirtieras que no se sentara; sin embargo, lo harías impunemente, pues ¿quién podría demostrar que lo sabías?, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 59), op.cit., pp. 133-134.

que se fundamentaba en la confianza. La única solución era la coincidencia del interés personal con el interés de la comunidad:

“Siendo así que debes mirar el bien de los Hombres y servir a la sociedad humana y has nacido con tal condición y tienes unos principios de la naturaleza a los que debes someterte y seguir de forma que tu interés sea el interés común, y a su vez el interés común el tuyo” Y Cicerón habló de la “obligación” de recordar que “la sociedad humana está vinculada por lazos establecidos por la naturaleza”¹¹³³.

Cicerón insistió desde el principio que el individuo tenía un deber en relación con los demás porque era miembro de una comunidad natural (su primera “persona”) y que el mantenimiento de dicha comunidad debía ser el sentido de su existencia. La búsqueda del interés común (la unión de todos) determinaba la conducta individual y la justicia consistía en armonizar la persecución de los intereses individuales con el interés de la comunidad. En aras de la pertenencia a una misma naturaleza, los Hombres debían comportarse entre sí con justicia para no acabar con los lazos que les unían. Cada individuo debía redimensionar la búsqueda de sus intereses en función del bienestar común y esta redimensión pasaba a través del deber de veracidad, base de la justicia:

“Sustraer algo a otro y que el Hombre aumente su beneficio con el daño de otro es más contrario a la naturaleza que la pobreza, que el dolor (...). Pues ante todo quita la vida en común y la sociedad humana. Si estamos habituados a que cada cual despoje al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay con la naturaleza”¹¹³⁴.

La “vergüenza” ya no era sólo actuar de forma indecorosa, sino engañar voluntariamente al otro, menoscabando con el deber de justicia, base de la sociedad humana natural, de ahí derivaba propiamente un “derecho humano”

¹¹³³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 52), op.cit., pp. 156-157.

¹¹³⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 21), op.cit., p. 142.

según Cicerón, y que era la convivencia del género humano¹¹³⁵. Lo importante no era la estabilidad en sí de la sociedad sino la coexistencia pacífica de los Hombres que era el medio más eficaz y honesto para lograr esta estabilidad. Los fines no permitían justificar cualquier medio. El “ante todo” en el texto anterior, muestra bien que el fundamento de la justicia era primero la unión de la sociedad humana y en este sentido se debe entender la fórmula: “(...) el Hombre que obedece a la naturaleza no puede perjudicar a otro Hombre”¹¹³⁶. Cicerón identificó una cualidad humana que coincidía con esta virtud: definió la “inocencia” como la disposición del alma que era incapaz de perjudicar a alguien¹¹³⁷.

Por un lado, la utilidad (personal) se fundía con la honestidad (interés común) en la medida que el individuo se consideraba sólo en su cualidad de ser social-racional. Aplicar la noción de justicia era por lo menos difícil en el ámbito económico caracterizado principalmente por la búsqueda y la satisfacción de intereses personales y egoístas y en este punto, estoy de acuerdo con Wilkinson que considera que Cicerón concilió un poco fácilmente el altruismo con la autorecompensa¹¹³⁸. Por otro lado, ponía de manifiesto cómo el deber de veracidad era la garantía para mantener relaciones de confianza estable entre los agentes a fin de mantener la unión de la sociedad humana¹¹³⁹. No sólo se debía garantizar la libertad inherente a los individuos sino también su capacidad racional, orientada siempre hacia la verdad (no moral sino formal como “no mentira”), para garantizar la unión de la sociedad. La justicia pretendía conservar las cualidades propiamente humanas del otro y no dañarlas para su beneficio personal. Ahora bien, la finalidad de la justicia no era el individuo en sí sino esta naturaleza humana excelente. La justicia no se justificaba para hacer que los Hombres pudieran desarrollar su *personalidad* respectiva, sino para que su *persona* mantuviera la comunidad humana. No contemplaba a los individuos con derechos a la libre personalidad, sino como eslabón de una misma cadena; había que consolidar cada elemento para que el conjunto se mantuviera fuerte.

¹¹³⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 64), op.cit., p.158.

¹¹³⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 25), op.cit., p. 144.

¹¹³⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 16), op.cit., p. 274.

¹¹³⁸ WILKINSON, L.P., “Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura”, op.cit., p. 299

¹¹³⁹ La noción de confianza (“*trust*”) fue estudiada por F. Fukuyama, como principio necesario para el desarrollo del capitalismo. FUKUYAMA, F., *La Confianza*, trad., Alba, V., Ediciones B., “Sine qua non”, Barcelona, 1998.

Pero, a mi juicio, la idea de individuo surgía en Cicerón discretamente en otras partes. En efecto, legitimaba únicamente el Estado que respetaba la libertad del los individuos, libertad entendida en un sentido estricto: como respeto de la propiedad privada y prohibición de la violencia gratuita. En las relaciones entre terceros, la búsqueda de mi beneficio personal no podía realizarse mintiendo y engañando al otro. A pesar de los límites del fundamento de la entrada del otro en el campo de mi libre actuación, esta entrada misma vinculaba intrínsecamente mi persona a la suya, a través de un proceso de “reconocimiento”. Yo reconocía al otro por el daño que podía infligirle, con dos ideas inherentes: primero, mi persona no era perfecta y segundo el otro era un ser vulnerable que yo mismo podía vulnerar. En resumen, lo que nos decía implícitamente Cicerón era que la condición humana era imperfecta y vulnerable. Esta vulnerabilidad no descansaba sólo de la “ley de la vida” sino de la conductas de cada individuo. Pero se podía regular ya que las conductas individuales descansaban también en la voluntad y aquella se dirigía ahora en la limitación del daño que yo podía cometer al otro.

Hemos visto en este sentido que Cicerón fomentó y describió la virtud fortaleza plasmando y estimulándola en el miedo humano (de la muerte) y en la guerra. En relación con la justicia, Cicerón escogió también la guerra pero esta vez para rechazar la violencia. La virtud no era sólo mantenerse firme en la violencia soportada sino también en el rechazo de la violencia que uno podía cometer a otros. Se trataba esta vez de mantener un control firme sobre sí mismo, controlando su deseo “animal” de violencia, para primero respetar la virtud del decoro y segundo, como corolario, respetar la virtud de justicia, evitando perjudicar sin razón al otro, aunque fuera su propio enemigo.

3. En las relaciones con el enemigo

Cuando Cicerón contempló las leyes de la guerra, no criticó la guerra en sí pero consideró que la razón para emprenderla no podía ser otra que “el deseo de vivir en paz segura” y no la búsqueda de la gloria o la extensión del Imperio. Se trataba para Roma de pasar de una realidad de “dominio” a un ideal de “patrocinio

de todo el mundo”¹¹⁴⁰. Cicerón defendió entonces el “*bellum iustum*”, que para los romanos permitía de justificar su expansionismo como presunta respuesta a los ataques de otros pueblos: “la Ciudad bien organizada no emprenderá ninguna guerra, si no es por fidelidad a los compromisos, o por su propia seguridad (...) son injustas las guerras emprendidas sin causa, No puede hacerse una guerra justa si no se hace para vengar una injuria o rechazar al enemigo”¹¹⁴¹. Cicerón podía alejarse del discurso belicista dominante pero al mismo tiempo formaba parte de la *nobilitas* expansionista romana. Al final de la República, Roma tenía sometida a la casi totalidad del Mediterráneo y por tanto el concepto de paz de Cicerón era en sí “imperfecta” porque no pretendía para nada acabar con esta situación¹¹⁴².

Ahora bien, creo que Cicerón trató de moderar el uso de la violencia. Se oponía a la mentalidad de sus contemporáneos, que expresará por ejemplo más tarde Petronio en el *Satiricón*: “Por todo el mar y la tierra, por doquiera las dos luminarias corren ya se había implantado, vencedor, el romano, y no estaba satisfecho (...). A esta Roma revolcada en el fango, en el letargo sumida, ¿qué otro remedio de despertarla existía sino el furor de la guerra y la espada, que las pasiones desata?”¹¹⁴³. Por su parte, Cicerón reconoció que las victorias proporcionaban gloria¹¹⁴⁴, pero recurrir a la guerra era recurrir a medios contra la

¹¹⁴⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 27), op.cit., p. 96 y *Sobre la República* (III, 35), op.cit., p. 102.

¹¹⁴¹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, (III, 34-35), op.cit., p. 102.

¹¹⁴² MUÑOZ, F. A., “Los significados de las paz en Cicerón”, *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, nº 7, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 214-215.

¹¹⁴³ PETRONIO, C. *El Satiricón*, trad. Picasso, J., Catedra, “Letras Universales”, nº 34, Madrid, 1993. (Cap. 119), p. 211 y 214.

¹¹⁴⁴ Pero, Cicerón pone de manifiesto que la gloria para los romanos era sinónima de gloria militar, cuando este término abarcaba un sentido más amplio, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 61), op.cit., p. 33.

Cicerón no crítico por esta razón los sacrificios de animales después de una victoria militar, porque tenían como utilidad la de constituir ritos necesarios para la unión de la Ciudad. Por ejemplo, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (II, 55-57), op.cit., pp. 207-208. Fustel de Coulanges, contó la victoria del general Camilo, que fue cinco veces dictador, y que venció en más de diez batallas, durante los primeros siglos de Roma: “Para el general, la suprema recompensa consiste en que el Senado le permita celebrar el sacrificio triunfal. Entonces, monta en el carro sagrado, arrastrado por cuatro caballos blancos, los mismos que conducen la estatua de Júpiter el día de la gran procesión; va vestido de la túnica sagrada, la misma con que se reviste al dios en día de fiesta; su cabeza está coronada; su mano derecha empuña una rama de laurel y su izquierda el cetro de marfil (...). Con esta majestad casi divina se muestra a sus conciudadanos, y va a rendir homenaje a la majestad verdadera del mayor de los dioses romanos. Sube la pendiente del Capitolio y, llegando ante el templo de Júpiter, inmola sus víctimas”, FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Ciudad antigua*, op.cit., pp. 263-264. Maquiavelo, elogió los sacrificios de animales de la religión antigua que glorificaban a los mejores mientras que la religión católica, glorificaba a los humildes y cobardes “(...) la religión antigua no recompensaba sino a los Hombres cubiertos de gloria terrestre, como los generosos y los jefes de Estado. Nuestra religión glorifica más a los Hombres humildes y contemplativos que a los Hombres de acción (...). Aunque parezca que el mundo se

naturaleza humana, ya que ésta se fundaba en la “negociación”. En efecto, sola la razón podía servir para solucionar un conflicto y no la fuerza que era lo propio de las bestias¹¹⁴⁵. Durante la guerra, un “alma bella” no derivaba del recurso a la fuerza bruta sino del uso de las “fuerzas del espíritu” orientadas hacia la paz y la negociación¹¹⁴⁶. Cicerón defendió la búsqueda de una solución pacífica a los conflictos, criticando directamente las atrocidades que solían cometer los romanos, reanudando con la condena del salvajismo que hizo también Aristóteles, impropio de la dignidad de la naturaleza humana. El recurso a la violencia podía ser legítimo para defender la Ciudad, pero nunca el uso la crueldad.

Cicerón condenó en efecto cualquier tipo de crueldad cometida durante las guerras puesto que se oponía a la honestidad y la equidad¹¹⁴⁷. La crueldad se diferenciaba de la violencia pura en la medida que encontraba una cierta satisfacción al infligir un daño al otro. Cicerón habló también en este sentido de “malevolencia”, que consistía en experimentar placer por el mal ajeno sin provecho propio, y que, haciendo patente “una especie de bestialidad y ferocidad” se reducía a una enfermedad del alma¹¹⁴⁸. En la guerra se trató del saqueo de Ciudades y de estrategias que a pesar de garantizar una posible victoria se fundaban en métodos “viles e infames”. Como insistió Cicerón incluso en la guerra nunca se podía separar “la utilidad de la dignidad”¹¹⁴⁹. Dicha frase hacía eco a la fusión de la utilidad con la honestidad. La “utilidad” se refería a lo que más convenía a uno, como la victoria, la gloria y los honores. La dignidad se

haya afeminado y el Cielo desarmado, eso proviene sin duda más de la cobardía de los que han interpretado nuestra religión en términos de ociosidad que en términos de energía”, MAQUIAVELO, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Tutte le Opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni Editore, Florencia, 1992, pp. 149-150 y pp. 298-299. Acerca de la importancia del rito, como el sacrificio, se puede consultar el clásico de ELIADE, M., *Mito y realidad*, trad. Gil, L., Ediciones Guadarrama, “Colección Punto Omega”, vol. 25, Madrid 1978. Mircea Eliade mencionó en efecto la importancia del mito en la medida en que garantizaba al Hombre la seguridad de que lo que se disponía a hacer había sido ya hecho, le ayudaba a disipar cualquier duda: “¿por qué tener miedo a instalarse en un territorio desconocido cuando se sabe lo que se debe hacer?”, op.cit., p. 149

¹¹⁴⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 34 y 80), op.cit., pp. 20-21 y 41. Por ejemplo: “la sabiduría que logra resolver los conflictos por vía pacífica es más de apreciar que la misma valentía desplegada en el campo de batalla”.

¹¹⁴⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 80), op.cit., p. 41.”.

¹¹⁴⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 35-36), op.cit., p.21. También, además de la avaricia y de la lujuria, la crueldad era uno de los “vicios pestíferos”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 75), op.cit., p. 221.

¹¹⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 20), op.cit., p. 338. y (IV, 66), op.cit., p. 373..

¹¹⁴⁹ Respectivamente, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 82; II, 49 y II, 87), op.cit., pp. 42; 155 y 174.

refería aquí al deber de mantener un comportamiento propio de la naturaleza humana que rechazaba un tipo de violencia que no podía ser justificada. Se trataba de mantener una actitud decorosa que no se dejaba llevar por el único afán de vencer prescindiendo de los medios para alcanzar la victoria. Se trataba así de “actuar con dignidad” pero esta vez impulsado también - además del decoro - por la prohibición de causar un sufrimiento injusto a los demás. Cicerón insistió por ejemplo en que había que respetar las vidas de los enemigos que no habían sido ni crueles ni salvajes para con nosotros mismos¹¹⁵⁰. Esta dignidad era la grandeza del que sabía controlarse a sí mismo en su propia persecución de la victoria, es decir, era la misma grandeza de aquel que sabía independizarse de la sola consecución de la gloria.

En la misma línea que le permitió vincular la conducta personal con la consideración del otro, es decir el decoro (la consideración de mi persona) con la justicia (la consideración de las personas), Cicerón desvinculó la valentía de la ira, oponiéndose a Aristóteles que veía en al cólera la piedra de afilar de la valentía¹¹⁵¹. Por el contrario, Cicerón insistió en el dominio de sí mismo, de modo que no existía ninguna valentía desprovista de razón. La valentía era suficientemente armada, provista y preparada por sí sola. No necesitaba estar “ebria de cólera” para actuar y conseguir la victoria¹¹⁵². Este control pasaba otra vez por la consideración del otro, con la premisa implícita que era un ser vulnerable. La grandeza de Cicerón fue rechazar esta violencia tan inherente al romano y definirla como injusta. Cicerón tuvo que considerar que la sociedad humana implicaba una paz intrínseca y que por lo tanto, la guerra debía ser la última solución para los conflictos.

Los individuos no podían perjudicarse entre sí, ni el Estado en relación con los ciudadanos, en la medida que lo propio de la naturaleza humana era su constitución en forma de “comunidad de vida”. Perjudicar a uno de sus miembros implicaba acabar con el fundamento de la naturaleza humana y con todo lo

¹¹⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 35), op. cit., p. 21.

¹¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (1125b), op.cit., p. 228: “(...) el que se manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene”.

¹¹⁵² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 43-50), op.cit., pp. 353-359 y (IV, 52), op.cit., p. 361.

humano. Cicerón no recurrió sólo al fundamento de la unión de la sociedad humana para justificar la justicia sino también implícitamente a la consideración del otro, como ser dotado de razón y de libertad. A continuación, veremos que profundizó esta vertiente de la consideración del otro. Se trató de situaciones donde una violencia se ejercía entre personas que no formaban parte de la comunidad política, tales como los acusados, los extranjeros y los esclavos. En esos casos, Cicerón percibió una fragilidad de la condición humana, e insistió en un “sentimiento de humanidad” - además de la unión de la sociedad humana - para incluirles bajo el umbral de la justicia.

4. En relación con el acusado

Cuando podía surgir un trato violento, Cicerón recurrió al “sentimiento” o “al sentido de humanidad” para deslegitimar una violencia cometida en contra de una persona o si dicha violencia era legítima, moderar su ardor. Fue el caso de los castigos “penales”. Así, un individuo que había perjudicado voluntariamente a otro, debía ser castigado pero con un límite: en función de lo que consentían la “discreción y la humanidad”¹¹⁵³. También en relación con la posible condena a muerte de un inocente, Cicerón habló de un “sentimiento de humanidad” para considerar el papel de la elocuencia: ella no debía servir para hacer que un inocente fuese condenado a muerte. La elocuencia debía orientarse hacia el bien, porque la justicia se fundaba en la verdad y no en la mentira¹¹⁵⁴, conectándose Cicerón con los principios fundadores de la retórica.

Cicerón realizó una racionalización del castigo que se nutrió de las otras dos virtudes: primero, no podía derivar de la ira sino del dominio de sí mismo. En efecto, Cicerón advirtió nuevamente que la ira era una “rebelión de alma” y se alejaba de la razón. La ira cuya definición era “el deseo de venganza” era una pérdida del dominio de sí mismo, un tipo de locura que era una enfermedad del

¹¹⁵³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 18), op.cit., p.91.

¹¹⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 51), op.cit., p.109. Cicerón reconoció, desde un punto de vista útil que se podía defender a una persona acusada ya que defenderla ante un acusador poderoso, permitía conseguir la gloria. Este ejemplo podría corroborar la tesis de Mommsen según la cual Cicerón eran ante todo un abogado que buscaba fama y que no era “otra cosa que la superficialidad y el egoísmo en persona recubiertos con un brillante y delgado barniz”, MOMMSEN, T., *El mundo de los cesares*, op.cit., p. 740.

alma¹¹⁵⁵. Por el contrario había que juzgar con “su propia conciencia”, este juez moral, facultad descrita por Cicerón como lo más divino en los Hombres¹¹⁵⁶. Cicerón volvió a insistir y a utilizar la noción de conciencia “como la única facultad de juzgar”. Ella fue el punto de partida de la consideración de la individualidad propia (su llamada “segunda persona”), de la aprehensión de la fragilidad humana y del poder de la voluntad. Se trató también de la conciencia moral, es decir del único “teatro” de la virtud en relación con la gloria y en cuanto a la necesaria unión de la política con la justicia. Ahora, despojada de los excesos de las pasiones, presentaba las garantías para aplicar el castigo justo. Cicerón se preocupó para que el individuo no manifestara un “corazón duro” porque era “impropio del Hombre el atentar a la vida y la libertad de muchos”¹¹⁵⁷. Puesto que la moderación, era la única predisposición que permitía entender el bien, la justicia debía separarse de la venganza. Se trataba por lo tanto de fundamentarla en la imparcialidad, la razón, es decir la “equidad”. Segundo y como consecuencia, el castigo no podía tener como objetivo la satisfacción y la ventaja de quien castigaba sino sólo “la utilidad del Estado”. No existía una instrumentalización del acusado sino que se volvía un sujeto de Derecho y aquí intervino el tercer rasgo. La pena no debía exceder la culpa, introduciendo Cicerón un incipiente principio de proporcionalidad de las penas con los delitos¹¹⁵⁸.

El “sentimiento de humanidad” evocado antes, implicaba el reconocimiento de un valor en el otro. Se le consideraba no como un objeto a su

¹¹⁵⁵ Respectivamente, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 60), op.cit., p. 40 y CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 11), op.cit., p. 269. “(...) es propio de quien está encolerizado desear el dolor más ardiente a la persona por la que se siente ofendido”, *Disputaciones Tusculanas* (III, 19), op.cit., p. 276. La ira como locura aparece en *Disputaciones Tusculanas* (IV, 52), op.cit., p. 361. Es cierto que Cicerón indicó una diferencia de intensidad entre la ira y la cólera en *Disputaciones Tusculanas* (V, 27), op.cit., p. 342.

¹¹⁵⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 44), op.cit., p. 153. Epicuro también consideró que “el fruto mayor de la justicia es la imperturbabilidad”, *Cuestiones éticas* (80), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 119.

¹¹⁵⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 50), op.cit., p. 109. También, siguiendo a Aristóteles, “La mejor constitución política es la que consta de la combinación de los tres estadios principales: el monárquico, el aristocrático y el popular, unidos con moderación de forma que no irriten con castigos a los de corazón duro y fiero”, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (II, 41), op.cit., p. 68.

¹¹⁵⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 89), op.cit., p. 46. También, vid., CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (III, 46), op.cit., p. 241, con el principio “«da pena correspondiente a la culpa», de forma que cada cual sea sancionado según su culpa: castíguese la violación con la cabeza, la avaricia con la multa, la ambición de honores con la ignominia”.

disposición sino como un individuo que podía sufrir. Ante esta posibilidad de sufrimiento, Cicerón exaltó este sentimiento de humanidad que se nutría en el rechazo del dolor que podía sentir el otro. Se trataba alejar al Hombre de las bestias que no tenía esta facultad para moderar su violencia. Cicerón insistía así en la facultad innata y propia al ser humano para aprehender la humanidad del otro a través de este deber de justicia. Mi persona se conectaba propiamente con la del otro, en una “unión-de-la-negación” de la posible violencia que podíamos causarnos mutuamente. Yo aprehendía al otro en su vulnerabilidad y él, a mí. Cicerón amplió los círculos de los destinatarios de la justicia y del mismo modo, extendiendo el “sentimiento de humanidad” a los extranjeros.

5. En relación con el extranjero

Por una parte, Cicerón insistió en que los extranjeros eran también los titulares de la justicia porque en caso contrario se menoscaba con la unión de la sociedad humana. En efecto, aquellos que no respetaban a los extranjeros, prescindiendo aplicarles el deber de justicia, deshacían “la sociedad común del género humano”¹¹⁵⁹, argumento que era fundamentalmente político y que servía de apoyo a la mejor administración del Imperio. Los extranjeros eran Hombres aunque no fueran ciudadanos, pero la primera cualidad prevalecía sobre la segunda a la hora de considerar la aplicación de la justicia. Cicerón defendía una igualdad de los seres humanos por pertenecer todos a esta misma comunidad humana¹¹⁶⁰. Por otra parte, complementó esta perspectiva, considerando que los extranjeros, aunque no podían gozar de la ciudadanía, debía poder libremente vivir en la sociedad humana, porque resultaba “sumamente inhumano prohibir a un extranjero que viva en nuestra ciudad”¹¹⁶¹. Estamos lejos de Platón y de Aristóteles que incluían y absorbían totalmente al extranjero en la ciudad precisamente quitándole su humanidad. Cicerón lo incluía “parcialmente” en la ciudad, reconociéndole su plena humanidad. Así, volvió a referirse a lo “humano”

¹¹⁵⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 28), op.cit., p.145.

¹¹⁶⁰ La reflexión de Cicerón no es tan alejada a la situación actual de los extranjeros. Se les reconoce una igual dignidad pero al mismo tiempo una incompleta Ciudadanía (con la ausencia del derecho de sufragio por ejemplo). Uno de los puntos de la evolución del Estado de Derecho consistirá en mi entender en la desvinculación de la Ciudadanía con la nacionalidad.

¹¹⁶¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 47), op.cit., p. 154.

para referirse al deber de justicia. Por un lado, no admitía que el extranjero fuese un Ciudadano del Imperio. Recordó por ejemplo el testamento de Augusto que mencionaba que era preferible no conceder demasiados derechos a los extranjeros para no acortar las distancias entre ciudadanos y provincianos¹¹⁶². Por otro lado, esta exclusión de la ciudadanía no implicaba que no se les aplicarían la justicia. Vemos aquí el punto radical de diferencia con Platón y Aristóteles: el extranjero era esclavo y la institución de la esclavitud regulada por la justicia doméstica. En Cicerón, el extranjero no gozaba de igualdad política pero sí de una incipiente igualdad jurídica impuesta desde el Derecho Público. No olvidemos por otro lado, que este cambio derivaba fundamentalmente de circunstancias políticas distintas. Así, Cicerón recurrió una vez más al argumento de la defensa de la humanidad para criticar las discriminaciones que los individuos podían sufrir, reconociendo implícitamente un igual valor de los Hombres entre sí ante la justicia, por pertenecer al mismo género. Cuando Cicerón defendió a Arquías, poeta griego acusado de haber usurpado la Ciudadanía romana, se fundó en varios argumentos. Primero en el Derecho a través de la llamada *Lex Plautia Papiria* que extendía la ciudadanía a los habitantes de la provincia del Imperio. Segundo, en el talento del acusado. En efecto todos los otros pueblos lo reclamaban como suyo por ser poeta y “aun extranjero”. Tercero, Cicerón suscitaba la “humanidad” de los jueces para concederle la ciudadanía¹¹⁶³. Nos damos cuenta que en materia de oratoria, Cicerón era mucho más flexible que en sus obras filosóficas donde había más rigidez moral a la hora de otorgar la cualidad de ciudadano al extranjero. Cicerón por fin, aplicó el deber de justicia al individuo totalmente discriminado de la ciudad, es decir, el esclavo.

¹¹⁶² Los provincianos era gentes “tributarias” es decir sujetos a tributos inmobiliarios y personales, que los antiguos percibían como signo de servidumbre. Se puede consultar, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana*, op.cit., pp. 110 ss., y GIARDINA A., “Uomini e spazi aperti” en AA.VV., *Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989, pp.71-99 Es en 212 d.C que el emperador Caracalla concedió la Ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. Pero, en los primeros tiempos del Imperio, varones de Grecia y Asia Menor ocuparon lugares preeminentes, en las filas del estado ecuestre y el Senado abrió sus puertas a los representantes más prestigiosos de estos países, FRIEDLAENDER, L., *La sociedad romana*, op.cit., pp. 241 ss. y GIARDINA, A., (ed.), *El hombre romano*, trad., Casteño Vejarano, J., Alianza, Madrid, pp.22-23. Para un comentario sobre esta cuestión y desde un punto de vista romano, TÁCITO, C., *Anales* (XIII, 27), trad., López de Juan, C., Alianza, Madrid, 1993, pp. 444-445.

¹¹⁶³ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta*, (IV, 7; IX, 19; XII, 31), op.cit., pp. 78, 84 y 88.

6. En relación con el esclavo

La justicia debía también aplicarse a los esclavos lo que puede parecer irónico. En efecto, según Cicerón, la justicia debía alcanzar también “a las personas más humildes” y entre ellas los esclavos, de modo que no se podía causarles una injuria por medio de la violencia y del fraude¹¹⁶⁴. Por un lado, Cicerón no se daba cuenta, como sus antecesores griegos, que la institución de la esclavitud era una violencia en sí y también la legitimaba en la medida que unos individuos, por naturaleza, no sabían como ser libres¹¹⁶⁵. Es más: la utilizó a veces como ejemplos para ilustrar sus ideas. Así, cuando se refería al Estado, reconocía que debía ejercer un poder sobre los gobernados y a veces con “algún rigor, como a los señores sobre los esclavos”¹¹⁶⁶. Generalmente cuando se usa un ejemplo para clarificar mejor una opinión, se trata de encontrar uno que puede ser fácilmente entendido por los demás con el fin de transmitir mejor la idea que se quiere enseñar. Cicerón recurrió aquí al poder ejercido sobre el esclavo para que su lector pudiera entender la noción de poder al nivel político, sabiendo que esta imagen fuera comprendida por sus contemporáneos. Cicerón reproducía aquí un modo de pensamiento compartido por sus conciudadanos y que el mismo por tanto compartía, de modo que en su horizonte mental no aparecía la idea de una perfecta igual dignidad entre todos los Hombres, apuntando un límite esencial a su concepto de justicia.

Encontramos el mismo problema en el ámbito económico y mercantil, cuando quiso ilustrar el deber de veracidad. Escogió el ejemplo de la venta de un esclavo cuyo dueño debía declarar y no disimular sus defectos a un posible adquirente¹¹⁶⁷. Aquello reveló una vez más que Cicerón no contemplaba en nada una igual dignidad entre los Hombres, ya que utilizó un ejemplo que debía parecerle banal de la vida social romana para ilustrar la aplicación de su principio

¹¹⁶⁴ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 41), op.cit., p. 25.

¹¹⁶⁵ “Hay un tipo de servidumbre injusta, cuando pertenece a otros, quienes pueden ser de su propio derecho; pero cuando éstos sirven, es que no saben gobernarse”, CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (III, 37), op.cit., p. 103.

¹¹⁶⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 24), op.cit., p. 94. De la misma manera, consideró que la razón debía mandar sobre las otras partes del cuerpo “como un amo a su esclavo”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 48), op.cit., p. 245. También, planteó que el sufrimiento desaparecía con el tiempo como en el caso de los esclavos que se aclimataban a su situación y se desensibilizaban *Disputaciones Tusculanas* (III, 52), op.cit., pp. 300-301.

¹¹⁶⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 91), op.cit., p.177.

de justicia. No se daba cuenta que era más importante proteger la dignidad de cualquier ser humano que salvaguardar el principio de veracidad en un acto de compra-venta. Nos parece algo terrible pero la indignación no sirve a nada si no pretende entender porqué y cómo se podía preocuparse sinceramente por la justicia, encontrando en la veracidad su principio fundador y no en la misma dignidad humana. No se trata de juzgar a Cicerón sino aprovechar esta laguna en su pensamiento para insistir en que el concepto de dignidad humana, tal como lo pensamos hoy, es un concepto moderno y contemporáneo cuya aparente obviedad no va (y no iba) de por sí al hilo de la historia del pensamiento humano.

En la misma línea, Cicerón no contempló al esclavo como un sujeto de Derecho. Desde un punto de vista jurídico, la violencia cometida en contra de un esclavo no le perjudicaba a él sino a su dueño. Si tomamos el ejemplo del daño corporal, con la *Lex Aquilia* la herida producida a un esclavo se consideraba como una daño no hacia al esclavo sino hacia el patrimonio del amo. El culpable debía pagar al amo la cantidad equivalente al valor máximo alcanzado por el esclavo durante el período anterior al hecho. Podemos tener una idea del esclavo-mercancía, a la lectura de de *Pro Roscio* donde se relató como se indemnizó al propietario de un esclavo asesinado. Éste nunca aparecía como tal: su personalidad estaba enteramente neutralizada y la *iniuria* se le había sido cometido sólo a sus amos. No hubo muerte de un Hombre sino pura degradación del patrimonio¹¹⁶⁸.

Sin embargo, Cicerón pareció en otros puntos chocar implícitamente con la esclavitud sin poner en duda su institución sino la violencia de los tratos infligidos a los esclavos, reconociéndoles indirectamente una humanidad. Es precisamente en este contexto de máxima inhumanidad que Cicerón recurrió más a la noción de “sentimiento de humanidad”, revelando a mi juicio la correlación entre por un lado, este sentimiento y por otro, la justicia; el ejercicio de la

¹¹⁶⁸ Se trataba de un esclavo (Panurgo) propietario Fanio que había recibido las enseñanzas de Roscio para ser comediante: “(...) dices que Panurgo pertenecía a Fanio. Pero yo sostengo que pertenecía enteramente a Roscio. En efecto, ¿qué había en él de Fanio? Su cuerpo. Y, ¿qué había de Roscio? Su arte. Lo que valía no era su figura, sino su arte” en CICERÓN, M. T., *En defensa de Q. Roscio*, (28) en *Discursos* (III), trad. Aspa Cereza J., Gredos, Madrid, 2000, p. 89. En relación no con la muerte de esclavo sino con el nacimiento, Cicerón planteó “si el hijo de una esclava debe considerarse ganancia del dueño”, en CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (I, 12), op.cit., p. 57.

“sensibilidad humana” crecía en situaciones donde aparecían con más importancia, la vulnerabilidad y el sufrimiento de la condición humana¹¹⁶⁹. Así, Cicerón se preguntó “si es propio de un Hombre bueno el no alimentar a la servidumbre de su casa en una gran carestía de alimentos. Pesa los pros y los contras, pero al final orienta más el deber de interés que de sentimientos de humanidad”. A continuación preguntó si “cuando en caso de tempestad hay que arrojar algo al mar, debe echarse primero un caballo de gran precio o un siervo de ningún valor. Aquí el cuidado de nuestra hacienda nos lleva a una determinación, y el sentido de la humanidad a otra”¹¹⁷⁰. Cicerón no dijo su postura pero se limitó plantear un conflicto entre unos intereses económicos y materiales personales (que el Estado además no podía nunca despojar como vimos) y la consideración de la humanidad que por lo tanto dirigía a los esclavos. Ahora bien, como sabemos que dicho sentimiento se encontraba a la base de la justicia, se puede deducir que para Cicerón era más importante la preservación de la vida de los esclavos que la satisfacción de los intereses económicos. Primero porque Cicerón apuntó este conflicto potencial y segundo creo que se puede señalar tres razones para conformar esta idea. Por un lado, los esclavos eran humanos y segundo, no se podía conseguir algo perjudicando a otro, incluso si este “otro” no fuera útil a la patria (remito al tema del naufrago). Con otras palabras, se debía adecuar la utilidad con la honestidad. Tercero, el cumplimiento de la virtud tenía un valor en sí, una “valía moral” que superaba los otros fines materiales incluidos los económicos. Dicha consideración no ponía fin a la institución de la esclavitud pero sí prohibía los tratos crueles hacia ellos¹¹⁷¹. Ahora bien, la ceguera de Cicerón (como de sus antecesores y contemporáneos) ante la injusticia en sí de la esclavitud pone una vez más de relieve la influencia del “medio ético y político” de una época sobre la filosofía. Partir de naturaleza humana aquella como una ideal, implicaba un modelo que en sí no generaba (todavía) una completa igualdad entre los seres humanos. Se trataba aquí de un límite importantísimo del pensamiento de Cicerón en relación con la dignidad humana y aquello a pesar de haber mostrado – con su virtud de justicia – un interés pronunciado por celebrar y pacificar lo humano. Primero no contemplaba una igualdad entre los Hombres en

¹¹⁶⁹ Vid., SCARRY, E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Nueva-York, Oxford, 1985.

¹¹⁷⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 89), op.cit., pp. 175-176.

¹¹⁷¹ Cicerón hubiera incluso dicho: “La esclavitud degrada más al amo que al esclavo”, en CURA GRASSI, D. C., *Pensamientos de Marco Tulio Cicerón*, op.cit., p. 26.

la sociedad. Segundo, la noción de individuo que manejaba estaba dependiente de su conformidad con los fines políticos y sociales de la comunidad. En nada Cicerón podía percibir la noción de dignidad de la persona humana como una noción crítica en relación con tratos crueles cometidos en contra de algunos seres humanos. Cicerón criticó esos tratos porque vulneraban la grandeza de la naturaleza humana tanto en él que los sufría como en él que los cometía. También existía una aprehensión de otro, a través de un “sentimiento de humanidad”, pero aquel sentimiento a pesar de humanizar al esclavo, no “lo” volvió un ser humano completo. Así Cicerón no utilizó el concepto del valor de la persona como un concepto crítico (que hoy tiene la dignidad de la persona humana) para alcanzar ámbitos indignos que eran, siguiendo a F. A. Muñoz, “parte de la «lógica» del sistema”¹¹⁷².

Con esos ejemplos, hemos podido constatar que Cicerón coordinó la intensidad de la justicia con su extensión a los titulares. Al mismo tiempo, no ponía en duda los fundamentos de la sociedad romana al no conceder la ciudadanía a los extranjeros ni condenar la esclavitud. La razón principal fue que la justicia partía del bien estar general y no de la dignidad de la persona que había que preservar. Sin embargo, dicha dignidad pareció vislumbrarse en la prohibición de la violencia gratuita hacia todos los Hombres a través de un llamado “sentimiento de humanidad”. A continuación, después haber visto como “emergió” este sentimiento, veremos como se conectó con la sensibilidad inherente a cada Hombre, en la medida que permitía aprehender al otro en condiciones de vulnerabilidad y fragilidad.

7. Justicia, sensibilidad humana y “sentimiento de humanidad”

Con el deber de no perjudicar al otro, Cicerón implicó una premisa: su implícita aprehensión y comprensión. Esta necesidad hemos visto, tenía dos fuentes complementarias: la unión de la sociedad humana y el sentimiento de humanidad. La segunda fuente se dirigía más precisamente al respeto del otro que aparecía en la limitación de mi propia volición. Un comportamiento era digno no sólo cuando demostraba decoro y fortaleza sino también cuando era justo. Por un

¹¹⁷² MUÑOZ, F. A., “Los significados de la paz en Cicerón”, op.cit., p. 226.

lado, la conciencia de la fragilidad y del sufrimiento de la existencia humana, permitía con un “tratamiento de choque” y la educación justa, despertar su fortaleza y valentía. Esta misma conciencia de la condición humana pero esta vez dirigida a los demás despertaba una sensibilidad ponderada y una virtud de justicia. La intervención del argumento del “sentimiento de humanidad” como fundamento de la justicia apareció precisamente en esas situaciones donde un individuo revelaba su propia vulnerabilidad y que dicha vulnerabilidad podía ser percibida y entendida por otro. La humanidad de la persona aparecía o mejor dicho, Cicerón planteó el concepto de “humanidad” en condiciones de “fragilidad” humana. Fundó la posibilidad de conocer al otro en la posible y debida consideración empírica de su fragilidad y vulnerabilidad. Ahora bien, dicha consideración solamente podía plasmarse si uno tenía una cierta sensibilidad.

No quiero decir que Cicerón encontró en la sensibilidad la fuente de la dignidad de la naturaleza humana, sino que la utilizó como premisa para aprehender su condición y que consistía en el sentimiento de “estar privado” de algo¹¹⁷³. Como los Hombres eran seres sensibles, capaces de sufrir, debían por un lado trascender la fragilidad de su condición gracias a la fortaleza y el decoro. Pero como hemos visto, aunque Cicerón criticó la aflicción, no condenó la sensibilidad en sí ya que esta capacidad permitía a uno ser feliz y por lo tanto, como traté de demostrar en la anterior parte, disfrutar del ejercicio de las virtudes de fortaleza y de decoro. La sensibilidad era inherente al deleite que impulsaba las virtudes cardinales. En el caso de justicia, Cicerón hizo intervenir una vez más la sensibilidad humana, como capacidad que permitía impulsar dicha virtud. En este caso, no era el vector individual de la felicidad sino la capacidad de apertura hacia los demás. Por una parte, reconocía la fragilidad de los Hombres y las miserias de la condición humana. Por otra parte, esta misma sensibilidad era lo propio de lo humano y era gracias a ella que los individuos podían aprehenderse entre sí. En la medida que todos eran seres sensibles, el sufrimiento les unía en su experiencia como en su mismo rechazo.

¹¹⁷³ «Estar privado» implica en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna de manera que la idea de estar privado es impensable en quien está muerto”. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 88), op.cit., pp. 176-177.

La idea de que la sensibilidad fuera la característica humana sobre la cual descansaban la virtud de justicia - como las demás virtudes - se confirmó cuando Cicerón insistió en que los Hombres no habían nacidos de una piedra, sino que había innato en sus almas, “algo tierno y delicado que es sacudido por la aflicción como si de una tempestad se tratara”. Se debía conservar la sensibilidad si uno no quería embrutecerse y paralizar su cuerpo. Así, después haber podado las ramas de las miserias humanas y arrancando todas las hebras de sus raíces (sin conformarse con el término medio como hemos visto) sólo se quedaba el grado de sensibilidad justo que identificaba precisamente a los seres humanos¹¹⁷⁴. También, cuando Cicerón contempló la presunta maldad de la muerte señaló que el mal no era la pérdida de la sensibilidad sino “la necesidad de perderla”¹¹⁷⁵. La sensibilidad y los sentimientos humanos determinaban la identidad humana y eran las bases sutiles y necesarias de la virtud¹¹⁷⁶.

La conservación de la sensibilidad - en un justo grado de percepción y de expresión - era necesaria no sólo para coincidir con la naturaleza humana sino también esencialmente para aprehender al otro a través del “sentimiento de humanidad”. Un texto de *La Amistad* corrobora esta hipótesis:

“(…) si huimos de la preocupación, hemos de huir también de la virtud (...). De ahí que a los Hombres justos se les vea dolerse como nadie con las injusticias, a los fuertes con las debilidades, a los mesurados con la desmesura. Por tanto, es propio de un espíritu bien formado no sólo alegrarse de las cosas buenas, sino dolerse también de sus contrarias.

Por todo ello, si el sabio le afecta la aflicción – como evidentemente le afecta, a menos que creamos que se ha erradicado de su alma todo sentimiento de humanidad - ¿qué motivos hay par arrancar de raíz la amistad de la vida, para no recibir por su causa algunas molestias? ¿Qué diferencia hay si quitamos todos los sentimientos del alma, no digo ya entre un Hombre y un bruto, sino entre un Hombre y un tronco, o una piedra, o cualquier cosa de ese orden? Porque tampoco hay que prestar

¹¹⁷⁴ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 12-13), op.cit., p. 271.

¹¹⁷⁵ CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas* (I, 26), op.cit., p. 128.

¹¹⁷⁶ Cicerón no se distinguió aquí de Epicuro: “Si eres contrario a todo tipo de sensaciones no tendrás ni sabrás tampoco a que criterio acudir para saber y explicar aquéllas que de entre ellas afirmes que son falsas”, *Máximas Capitales* (XXIII), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 95.

oídos a esos que quieren hacer de la virtud algo inhumano y como de hierro, siendo así que, en multitud de cosas y especialmente en la amistad, es delicada y tratable”¹¹⁷⁷.

Cicerón identificó lo humano precisamente con su sensibilidad inherente de modo que la virtud de justicia residía en esta capacidad para “dolerse” de las cosas ajenas y sufridas por el otro y, el sentimiento de humanidad derivaba de esta misma sensibilidad. De forma extraña, Cicerón rehabilitó aquí la aflicción que criticó tanto y que parecía ahora sentir al sabio¹¹⁷⁸, y volverse casi el impulsor de la virtud de justicia. También, Cicerón insistió en que la virtud no pertenecía al único ámbito moral y contemplativo, sino que para que pudiera ser efectiva, y no asimilarse al “hierro”, debía poder basarse en los sentimientos que se plasmaban en las relaciones humanas. Ahora bien, cuando Cicerón se refirió a la fortaleza, parecía ser que defendiera propiamente una virtud de hierro, sostenida por la valentía y el sentimiento de la dignidad personal. Aquello viene seguramente del eclecticismo (o de la ambigüedad) de Cicerón en relación con la felicidad¹¹⁷⁹. Por un lado, admitió - siguiendo a los estoicos -, que la virtud permitía ser “plenamente feliz” y no aceptó los otros tipos de bienes (del cuerpo y de la fortuna) contemplados por los peripatéticos (con los bienes del alma) para lograr la felicidad¹¹⁸⁰. Con este punto de partida, Cicerón podía desarrollar una dignidad del individuo como grandeza y fuerza moral – que por otra parte convertía el estoicismo en una moral tibia. Ahora, en el ámbito de la justicia, pareció completar dicha postura e reintegrar esos bienes del cuerpo y de la fortuna. Esta

¹¹⁷⁷ CICERÓN, M. T., *La amistad* (47-48), op.cit., pp. 74-75.

¹¹⁷⁸ También, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 7), op.cit., p. 265.

¹¹⁷⁹ Palacios Chinchilla habla de una “doble actitud respecto al concepto de Hombre”: por un lado Cicerón sigue a los peripatéticos y se burla de los estoicos y por otra, recurre a éstos para robustecer la moral Pero apunta justamente el autor, que no se trata de una contradicción sino de un doble enfoque. Cuando Cicerón atacaba los epicúreos insistía más en la dimensión espiritual del Hombre y cuando atacaba los estoicos, reintegraba su dimensión corporal. PALACIOS, CHINCHILLA, TH., “El Hombre según Cicerón”, op.cit., pp. 512-514

¹¹⁸⁰ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 17), op.cit., p.217 y (V, 40), op.cit., p. 411: “¿Quién podría confiar en realidad en la salud de su cuerpo o en la constancia de la fortuna?” y *Disputaciones Tusculanas* (V, 76), op.cit., pp. 432-433. Los bienes del cuerpo y de la fortuna (salud, riqueza) elogiados por Aristóteles y los peripatéticos, eran para los estoicos “ventajas” o bienes “preferibles”, lo que como reconoció el propio Cicerón, no era una diferencia esencial, *Disputaciones Tusculanas* (V, 47 y 120), op.cit., pp. 415 y 459. y *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 19 y 72-73), op.cit., pp. 238 y 265-266. Cicerón clasificó las concepciones del bien. Había a su juicio cuatro concepciones simples y tres mixtas. La de los peripatéticos y de los Académicos eran mixtas, porque elaboran una escala de los tipos de bien, *Disputaciones Tusculanas* (V, 84-88), op.cit., pp. 437-440.

capacidad para dolerse se volvía la base de la comunicación con los demás; en la percepción del dolor y del sufrimiento ajeno, se desencadenaba el “sentimiento de humanidad”.

Para tener una justa opinión de la relación que podía tener la sensibilidad humana con la virtud de justicia y el sentimiento de humanidad, conviene seguir nuestro desarrollo y abordar la segunda dimensión de la justicia, es decir la benevolencia. Nos daremos cuenta que Cicerón partiendo de la capacidad de los Hombres para dañarse mutuamente, llegó al reconocimiento de una *cierta* igual dignidad de los individuos por compartir una misma humanidad, redimensionando al mismo tiempo su sensibilidad humana.

C. El deber de benevolencia y el reconocimiento de una misma humanidad

La argumentación final de esta sección se articulará en torno a tres elementos con el fin de destacar qué intuición sobre la igual dignidad humana podía contemplar Cicerón en sus desarrollos relativos a la “benevolencia”. Por un lado, mostraré los límites que presentó al concepto estricto de justicia. Por otro, me referiré al sentido y al alcance de la benevolencia, y por fin, terminaré concluyendo sobre una posible relación entre este segundo tipo de justicia y el reconocimiento de *una* humanidad compartida por todos los Hombres.

1. La violencia inherente a los Hombres exige otro grado de justicia para respetar su humanidad

Cicerón se fundó primero en una constatación empírica y realizó una “división de las cosas” de la vida entre las inanimadas y las animadas. Las primeras hacían referencia por ejemplo a los diversos tipos de materiales (metales, etc.) y a las plantas. Las segundas se dividían a su vez en dos, entre las irracionales, es decir los animales y, las racionales, es decir los Dioses y los Hombres. Por un lado Cicerón elogió a los Hombres que gracias a su “trabajo inteligente” eran capaces de encontrar y transformar las cosas inanimadas en cosas útiles para la existencia humana. Por otro lado, reconoció que no eran dioses

dotados de santidad y piedad y que por lo tanto podían “damnificarse mutuamente”. Reconoció que “no hay calamidad tan horrenda que no la reciba un Hombre de otro Hombre”. Señaló en este sentido, “cuánto mayor es el número de los Hombres aniquilados por el asalto violento de otros Hombres, es decir las guerras y las sediciones, que por todas las otras calamidades”. Apuntó además una diferencia entre la capacidad de progreso técnico de los Hombres que descansaba en su razón y su dificultad para tratarse entre sí sin perjudicarse¹¹⁸¹, argumento que encontraremos también en Séneca. La ciencia permitía nutrir la mente y participaba de su deleite (“deleite” que implicaba un vez más el papel de la sensibilidad), sin embargo Cicerón relativizó la utilidad del progreso técnico¹¹⁸²: ¿A qué podía en efecto servir conocer las estrellas o medir la tierra, cuando los Hombres estaban en peligro? Para Cicerón, “la utilidad del género humano” debía ser “lo más sagrado para el Hombre”¹¹⁸³. Decía implícitamente que no era la ambición individual ni el saber técnico que debían prevalecer en la conducta sino propiamente hacer que la justicia se volviera efectiva. La “utilidad” para el género humano era sagrada es decir que parecía encarnar el máximo valor. Se trata aquí de un punto fundamental de nuestros desarrollos en la medida que la idea de valor y más precisamente de “valoración” está en el centro de la noción de dignidad humana. Previamente, vimos que Cicerón aplicó una noción de “valía moral” a las virtudes (entre las cuales la justicia). Más precisamente consideró que su máximo valor estribaba en se bastaban a sí mismas, y no se buscaban para lograr otro bien. Aquello generaba además “estima” para la persona capaz de redimensionar sus deseos y su conducta en función de esas virtudes¹¹⁸⁴. Podemos concluir que la justicia tenía un valor en sí misma no *porque* se aplicaba a la Humanidad (lo que sería contradictorio) sino *y que* se aplicaba a al género humano. Con la expresión de valor “en sí mismo”, Cicerón insistía en la autosuficiencia de las virtudes lo que a fin de cuentas, pretendía estimular un prodigioso afán de autonomía individual, particularmente impulsada por las fuerzas concedidas a la voluntad humana. Hemos encontrado un esquema parecido en Aristóteles que, sin insistir tanto en la voluntad, calificó la filosofía y la contemplación de actividades cuyo

¹¹⁸¹ Vid. CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 11-18), op.cit., pp.88-91.

¹¹⁸² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 66), op.cit., p. 426.

¹¹⁸³ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 155), op.cit., p.79.

¹¹⁸⁴ Remito a una nota de pie anterior que se refería a los pasajes siguientes. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*; (IV, 34), op.cit., p. 347; (V, 21), op.cit., p. 400; (V, 44-45), op.cit., pp. 413-414; (V, 53), op.cit., p. 419; (V, 71), op.cit., p. 429. *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 20), op.cit., p. 188 y (IV, 49), op.cit., p. 252.

valor estribaba también en sí mismas: se bastaba a sí mismas y que no pretendían otro fin¹¹⁸⁵. Cicerón y Aristóteles valoraron al máximo “algo” por la perfecta autonomía de su ejercicio y por esta transferencia de autonomía al individuo. Este “algo” sin embargo evolucionó; Aristóteles seguía aquí el argumento de Platón para quien se podía hablar autonomía del alma cuando se valía (por la contemplación) gracias a una “inteligencia pura por sí misma”¹¹⁸⁶. Cicerón también mantuvo esta postura, pero como vimos aplicó esta valoración a pero no a la contemplación, sino al decoro, la fortaleza, la templanza y la justicia. De forma resumida: al permitir que los individuos accedieran más fácilmente a una “dignidad de la naturaleza humana” (como excelencia, y mediante esas mismas virtudes cardinales y mundanas), Cicerón les permitía también acceder a esta autonomía y a este valor en sí. Pero, este “valor en sí” no se refería a los individuos humanos, sino a su conducta moral. El valor del individuo como tal, no pareció contemplado directamente por Cicerón. El “valor sagrado” se refería por su parte a la “utilidad del género humano”. Podemos intuir gracias a nuestros desarrollos previos que esta utilidad hubiera podido consistir en el manteniendo de la paz, en la prohibición de la crueldad, y en la limitación de la violencia por ejemplo. Con otras palabras, la “utilidad para el género humana” era mantener y fortalecer los lazos que unían a cada individuo entre sí. Este valor “sagrado” tenía un fuerte componente religioso al cual se añadirá en Séneca, una profundidad inédita. Por el momento en Cicerón, debemos preguntarnos ¿cómo estar seguros que los Hombres coinciden con este ideal de utilidad común y humana?

Cicerón no compartía con los estoicos la idea de que naturaleza podía conducir a los Hombres en la plenitud de la verdad¹¹⁸⁷. Compartía con la Nueva Academia y los escépticos, que dicha certeza era también imposible¹¹⁸⁸. ¿Se debía entonces dudar del progreso moral de la naturaleza humana? Cicerón contestó de la forma siguiente: si no existe la naturaleza humana o si se duda de su existencia, permanecerá un hecho empírico: nada la obstaculiza y podemos sólo declararla probable o improbable. Cicerón recurría al principio de “verosimilitud” de la

¹¹⁸⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1176b5), op.cit., p. 393; (1176b34), p. 394. Antes, (1102a1), op.cit., p. 153

¹¹⁸⁶ Remito al capítulo sobre Platón con las siguientes referencias: PLATÓN, *Fedón* (66a), op.cit., p. 43; (73 a), p. 57; (75 e), p. 63; (79a), p. 69. También: (65 c), op.cit., p. 42; (66 a), p. 43; op.cit., (83a), p. 77; Al principio del *Banquete*, op.cit., (174d), op.cit., p. 190.

¹¹⁸⁷ A través de la *katalēpseis*, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 17), op.cit., p. 187 y (V, 76), op.cit., pp. 322-323.

¹¹⁸⁸ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*, op.cit., pp. 410 ss.

Nueva Academia que le permitía no estar vinculado a una teoría particular y gozar entonces de una perfecta libertad de interpretación¹¹⁸⁹. Sin embargo, no podía refutar científicamente el escepticismo, y tuvo que recurrir a las llamadas “semillas” de la virtud en cada Hombre para defender su argumento. La conciencia (como “conocerse a sí mismo” y como “juez moral”) junto con la sensibilidad eran las facultades sobre las cuales se apoyaba el deber de benevolencia además del “sentimiento natural de simpatía” que empujaba a los Hombres unirse en la sociedad¹¹⁹⁰. Así, esta “simpatía” humana se unía con la sensibilidad de los Hombres, lo que permitía asentar la virtud de justicia en presupuestos antropológicos y ontológicos.

En consecuencia, a pesar de constatar la violencia inherente e impropia a los Hombres, Cicerón no adoptó una postura pesimista. A diferencia de los estoicos, que no aceptaban el “término medio” en relación con la virtud, Cicerón señalaba el progreso de los Hombres en relación con la justicia y reconocía sus esfuerzos en esta dirección¹¹⁹¹. En este sentido, era menos diríamos “elitista” que los estoicos y este punto era uno de muchos que mostraba que vivía en continuo contraste entre la realidad y el ideal, siendo el mismo en sus obras, un artista creador de ideales vida¹¹⁹². Se podía medir las miserias de los Hombres por la muerte, por el dolor del cuerpo o por la aflicción del alma, que constituían gajes

¹¹⁸⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 7), op.cit., p. 86. Sobre el criterio de verosimilitud de la Nueva Academia, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 40), op.cit., p. 138. A partir de este criterio, Cicerón aceptaba ser criticado y refutado porque seguía sólo el principio de probabilidad, *Disputaciones Tusculanas* (II, 5), op.cit., pp. 209-210. El único método para encontrar lo verosímil era entonces la discusión de todos los temas, *Disputaciones Tusculanas* (II, 9), op.cit., p. 211. Más adelante, reafirmó su compromiso con el probabilismo: “Yo me mantendré fiel a mi principio y, sin sentirme atado a las leyes de una sola escuela (...) siempre buscaré en cada problema la solución más probable”, *Disputaciones Tusculanas* (IV, 7), op.cit., p. 330. Al mismo tiempo, su interlocutor, Bruto reconocía la independencia de Cicerón en relación con las doctrinas filosóficas: “(...) a ti no hay cadenas que te vinculen a una escuela determinada y libas de todo lo que a ti te impresiona por su aspecto de verosimilitud”, *Disputaciones Tusculanas* (V, 29), op.cit., p. 436. En relación con la libertad que otorgaba dicho criterio, y que hacía decir a Cicerón que le confería libertad, vid., *Disputaciones Tusculanas* (V, 33), op.cit., p. 407 y (V, 86), op.cit., p. 436.

¹¹⁹⁰ “(...) nosotros hemos sido equiparados y adornados con los dones de los dioses; en segundo lugar, (...) hay una norma semejante y comunidad de vida entre los Hombres; y en fin (...) están unidos los unos a los otros por un sentimiento natural de simpatía, y por los vínculos del derecho”, CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 35), op.cit., p. 159.

¹¹⁹¹ “Mas como vivimos no entre Hombres perfectos y enteramente sabios (...) ha de entenderse que no debe despreciarse al Hombre que muestra algún indicio de virtud”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 46), op.cit., pp. 26-27. Cicerón indicó efectivamente que los estoicos consideraban desgraciados aquellos no habían conseguido plenamente la virtud, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 21), op.cit., p. 238 y (IV, 64-68), op.cit., pp. 261-263.

¹¹⁹² BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, op.cit., p. 170.

de la condición humana y que afectaban también a los Hombres de bien¹¹⁹³. Pero el odio al género humano, la misantropía, derivaba de una opinión errónea de la realidad y constituía una de las enfermedades del alma¹¹⁹⁴. Cicerón realizó una mera constatación y propuso solucionar esta situación, mostrando que los Hombres podían resultar “sumamente útiles entre sí” siguiendo una benevolencia recíproca. Tenían la capacidad de perjudicarse y de beneficiarse grandemente entre sí pero existía una virtud que consistía en “conciliar los ánimos de los Hombres e introducirlos a cooperar en las propias ventajas”¹¹⁹⁵. Se trató aquí de buscar la paz fomentando, además del rechazo de la violencia, relaciones de mutua ayuda a través de la benevolencia. Pero no pretendía defender una justicia social, ya que no puso en duda su modelo aristocrático de sociedad e instauró también límites en cuanto a la aplicación de la benevolencia.

2. La virtud de benevolencia

La virtud que esbozaba Cicerón era fundamentalmente humana. No consideraba que el bien y la felicidad estribaran en la huida y el desprecio de las cosas humanas y mundanales. Al contrario, la razón de ser de la virtud consistía en hacer que la felicidad fuese posible en la existencia humana a través de la regulación del uso de las facultades y de las cosas humanas. Cuando se acrecentaba la “felicidad común”, la unión de la sociedad humana se fortalecía. Por tanto, la virtud era no sólo una indagación personal y colectiva de la verdad, sino también una consideración del otro. El fundamento de esta forma de trato era la cooperación entre los individuos que permitía mantener una abundancia material de bienes necesaria para el desarrollo de la comunidad humana (tal como quería la Naturaleza) y, por otro lado, impedir la violencia entre los individuos¹¹⁹⁶. El deber de justicia como benevolencia se fundamentó así en la unión de la sociedad humana:

¹¹⁹³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (II, 43), op.cit., p. 201.

¹¹⁹⁴ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 25), op.cit., p. 340-341.

¹¹⁹⁵ Las frases citadas aparecen todas en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 17), op.cit., p. 90.

¹¹⁹⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 18), op.cit., p.91.

“(…) todos deben proponerse una sola cosa: que el bien particular de uno debe ser el mismo de todos. Si cada uno trata de llevárselo para sí quedará destruida la sociedad humana”¹¹⁹⁷.

La benevolencia pretendía moderar el egoísmo de los seres humanos y considerar por lo tanto su humanidad que surgía de su vulnerabilidad respectiva:

“(…) como dice muy bien Platón, no nacemos únicamente para nosotros, sino que parte de nuestro nacimiento lo exige la patria, parte los amigos; y, como, según place a los estoicos, todos los productos de la tierra han sido creados para el uso de los Hombres, y los Hombres mismos han nacido los unos para los otros, a fin que puedan ayudarse recíprocamente, en este sentido, debemos seguir a la naturaleza como guía, poniendo en común lo que puede ser útil a todos con el intercambio de servicios, dando y recibiendo (…)”¹¹⁹⁸.

Cicerón asentaba el deber de benevolencia inspirándose de la *Carta IX* de Platón¹¹⁹⁹, con la sociabilidad inherente de los Hombres y de los estoicos con deber de ayuda recíproca. Partía de la característica sociable del ser humano y de una perspectiva teleológica de la existencia para justificar el deber de benevolencia y en último resorte garantizar la estabilidad política de la Ciudad. Los Hombres en la perspectiva académica no habían nacidos para sí solos sino para los demás y en particular para sus familiares y el Estado¹²⁰⁰. Cicerón profundizó esta visión con la estoica que, partiendo de la consideración de que cada Hombre era una parte del mundo, resultaba por naturaleza que debía anteponer la utilidad común a la suya propia¹²⁰¹. La visión estoica, como recordó Cicerón, consideraba que los Hombres habían nacido para unirse y asociarse entre

¹¹⁹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 27), op.cit., p. 144.

¹¹⁹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 22), op.cit., p.14-15. Vid. También *Sobre los deberes* (I, 51), op.cit., pp. 28-29: “(…) deben ser comunes todos los bienes que produjo la naturaleza para uso común de los Hombres (…).” Y luego Cicerón hizo una lista de las “cosas comunes” como el agua corriente, dar buenos consejos, etc.

¹¹⁹⁹ PLATÓN, *Carta IX*, (358), op.cit., pp. 545-546.

¹²⁰⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., p. 125: “(…)como Platón escribió a Arquitas, recuerdo que [el Hombre] no ha nacido para él solo, sino para la patria y para los suyos, de manera que es muy pequeña la parte que a él le queda”.

¹²⁰¹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 64), op.cit., p. 214.

sí para formar una “comunidad natural”. Se trataba de una sociedad que se mantenía por “la unión y el amor del Hombre con el Hombre”. Así podrían también algunas “semillas” de la solidaridad, en tanto que se suponía una comunidad humana de sacrificio y riesgo, que se apoyaba además en el afecto mutuo¹²⁰². Por otro lado, Cicerón contempló, como dijo, una “especie de derecho civil” entre el Hombre y género humano que sabemos ahora, debía plasmarse a través de la virtud de justicia¹²⁰³. Se confirma además la hipótesis de que la “utilidad del género humano” como valor sagrado, no contemplaba en sí un valor inherente a la persona humana como tal.

La benevolencia rechazaba la actitud egoísta (ajena al “sentimiento de humanidad”) y se fundamentaba en la consideración del otro en una ayuda efectiva. Así, el primer tipo de justicia (no perjudicar a nadie) no era para nada suficiente ya que aquellos que se conformaban con éste, pecaban con el segundo tipo, porque abandonaban “a aquellas personas que tienen que amparar”. Más precisamente, “éstos se ven libres de una injusticia pero caen en la otra: abandonan la sociedad humana, a la que no prestan ni preocupación, ni obras ni dinero”¹²⁰⁴. Otra vez, Cicerón aprovechaba para criticar las clases ricas y dirigentes de Roma. Si uno necesitaba de un amparo implicaba que se encontrara en una situación de vulnerabilidad, despertando este sentimiento de humanidad a su respecto. Cicerón reconocía un deber de ayuda recíproca por la conexión que existía entre los Hombres (como miembro del género humano y de la misma sociedad natural) e indirectamente por su sentimiento de simpatía innato.

El deber de benevolencia que se fundamentaba más ampliamente en la sensibilidad psicológica de los Hombres aparecía cuando Cicerón llamó la benevolencia, de “bondad” y de “generosidad”¹²⁰⁵. Es más: esta sensibilidad inherente a este deber se confirmó cuando amplió la base del Derecho contemplándolo a partir de “la propensión natural que tenemos de amar a los Hombres” que era concluyó Cicerón: “el fundamento del Derecho”¹²⁰⁶. La base de

¹²⁰² DE LUCAS, *El concepto de solidaridad*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Fontamara, Colonia del Carmen, México, 1993, p. 15-16.

¹²⁰³ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 65-69), op.cit., pp. 215-217.

¹²⁰⁴ Vid ambas frases en CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 28), op.cit., p.17.

¹²⁰⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 20), op.cit., p.14.

¹²⁰⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 33 y 43), op.cit., pp. 158 y 163. Vid. También, CICERÓN, M. T., *De finibus*, op.cit., (II, 45; III, 62 ss.), pp.124-125 y 212 ss. En un mismo sentido, Marco Aurelio proclamará: “(...) Propio del Hombre es la benevolencia para lo connatural

la justicia y del Derecho no era sólo la “recta razón”¹²⁰⁷ sino la propia sensibilidad humana que se manifestaba ahora en el sentimiento del amor. Se ha visto que el amor fue identificado por Cicerón como el sentimiento que permitía realizar una “comunidad de vida” entre los Hombres. Ahora, inspirándose de la *philia* estoica, recurría a él para desarrollar y justificar el deber de benevolencia que era la realización moral de este sentimiento. Como consecuencia, en esta comunión “Amor Derecho Benevolencia”, esta virtud se convirtió en el principio mismo de poder político si pretendía mantener su estabilidad: “el temor es mal guardián de un poder duradero; la benevolencia, en cambio, lo guarda durante toda la vida”. Por tanto siempre debemos enfocar los desarrollos filosóficos de Cicerón en unos fines políticos y partidistas. Consideraba que se debía conseguir “el cariño de los otros” porque en caso contrario, el temor infundido (por el tirano) estrangulaba el “sentimiento o la sed de libertad” que tarde o temprano se hubiera manifestado contra el régimen tiránico establecido¹²⁰⁸. La benevolencia era por tanto la realización perfecta de la justicia en la medida que conciliaba la unión de la sociedad con la aspiración natural de los individuos a la libertad. Correspondía en realidad con la definición de la República de Cicerón, donde la unión y la cooperación de los Hombres eran subyacentes. La República era una “consociación de Hombres que aceptaban las mismas leyes y tienen intereses comunes”¹²⁰⁹. La razón de ser del Estado era el reconocimiento de la sociabilidad inherente de los Hombres que se necesitaban mutuamente.

La conexión entre la benevolencia y el amor fue también patente cuando la primera apoyaba la noción de amistad: “la amistad, sin duda, no es ninguna otra cosa más que un común sentir en las cosas divinas y humanas [es decir la sabiduría], unido con una benevolencia llena de amor” de modo que, con un tono aristotélico, “el que contempla a un buen amigo, contempla por así decirlo, una especie de retrato de sí mismo”¹²¹⁰. La amistad no derivaba de la necesidad, sino de la misma naturaleza humana – mediante el sentimiento del amor – que, con la

(...) dado que hemos nacido unos por otros”. Más aun: “Es característico del Hombre amar también a los que tropiezan”, MARCO AURELIO, *Meditaciones* (VIII, 26; XI, 18; XII, 22), trad. F. Cortés Gabaudán, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 2001, pp. 165, 204 y 149.

¹²⁰⁷ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 34), op.cit., p. 347 (ya citado).

¹²⁰⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 24), op.cit., p. 94 y *Sobre la República* (I, 66-68), op.cit., pp. 44-45.

¹²⁰⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 39), op.cit., p. 27.

¹²¹⁰ CICERÓN, M. T., *La amistad*, (20; 23 y 50), op.cit., pp. 52 y 55. También: “Y amar, por su parte, no es otra cosa que distinguir con el cariño a la persona que se ama, sin ser inducido a ello por ninguna necesidad (...), (100), op.cit., p. 110.

sabiduría, eran las mejores cosas que poseían los Hombres¹²¹¹. La amistad no se basaba en consecuencia en la utilidad sino que se buscaba por sí misma¹²¹². La benevolencia era en consecuencia la expresión máxima de la sensibilidad y de los sentimientos máximos e innatos a los Hombres. Por tanto la misma benevolencia se buscaba por sí misma y tenía un valor intrínseco. Cicerón podía criticar al epicureísmo pero elogió a Epicuro como “Hombre bueno, afable y humano” porque supo ayudar a sus amigos cuando lo necesitaban¹²¹³. Por otro lado, el concepto de amor que manejaba Cicerón era idealizado porque no se refería al amor sensual, que derivaba del deseo sino un amor libre de ansia y de preocupaciones. Se trataba en realidad, de un amor racional sin pasiones¹²¹⁴.

Si el amor innato a los Hombres era el principio impulsor de la benevolencia, conviene apuntar de qué modo debía plasmarse en la práctica. Cicerón aplicó el mismo razonamiento que hemos visto con anterioridad. Se debía conservar un grado de sensibilidad que identificaba a los Hombres y que les permitían “aprehender a los demás”. Pero, esta misma sensibilidad no debía generar una aflicción. Cicerón rechazó particularmente la “compasión” como guía de la conducta benevolente, aunque a primera vista parecía servir para llevar ayuda y aliviar las desgracias de los Hombres que no se las merecían. Sin embargo, mediante la compasión uno compartía las desgracias del otro con tanta intensidad que acaba por cargar su alma de las aflicciones ajenas, generando a su vez una aflicción propia y perdiendo su autonomía. En este sentido, la compasión se volvía un “juicio erróneo” que había que controlar por la voluntad si uno quería preservar su individualidad.

¹²¹¹ CICERÓN, M., T., *La amistad*, (20), op.cit., p. 52. “Todos convienen que la vida no es nada sin la amistad; al menos si es que quieren vivir con un cierto tono de Hombres libres”, op.cit., (86), p. 101. Vid., también *La amistad* (100), op.cit., p. 110.

¹²¹² “Luego, la amistad no es consecuencia de la utilidad, sino la utilidad de la amistad”, *La amistad*, op.cit., (51), p. 77. Cicerón coincidía con los estoicos que rechazaban ver en la amistad la utilidad como fin. La justicia y la amistad se buscaban por sí mismas, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 70), op.cit., p. 125.

¹²¹³ Cicerón distinguió aquí el pensamiento de Epicuro de su personalidad, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 80), op.cit., p. 149. Epicuro habló también del “tesoro de la amistad” que permitía llegar a la sabiduría pero contempló su utilidad en relación con la seguridad que proporcionaba, *Máximas Capitales* (XXVII), en EPICURO, *Obras completas*, op.cit., p. 96.

¹²¹⁴ Al respecto, vid., CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 68-74) op.cit., pp. 374-379. Cicerón parecía concebir el amor solamente a través de la aflicción, el vicio, y la locura. Lo consideró incluso anti-natural: “si el amor fuera algo natural, no sólo amarían todos, sino también amarían siempre, y amarían lo mismo y no le apartaría de él, a uno, el pudor, a otro la reflexión, a otro la saciedad”, *Disputaciones Tusculanas*, (IV, 76), op.cit., p. 380.

Cicerón buscó entonces un equilibrio y defendió que se podía prescindir de la compasión para ayudar a los demás, cuando se debía “aliviar a los otros de su aflicción”¹²¹⁵. La aflicción que sentía el sabio si quería tener un sentimiento de humanidad debía ser redimensionada y absorbida. La solución que Cicerón encontró fue un equilibrio entre el mantenimiento del dominio de sí mismo y el deber de benevolencia. Este deber se volvía más eficaz cuando sus motivos no eran puramente emocionales sino ponderados por la razón y el deber de decoro. En consecuencia, Cicerón fue muy cauteloso al indicar las pautas que debían regular la benevolencia, lo que indirectamente restringía el ámbito de responsabilidad individual en relación con los demás. No se trataba de un deber absoluto ayudar siempre a todos y a cada uno. Al contrario, uno debía primero cuidarse a sí mismo y luego ayudar a los demás. Con otras palabras, uno debía beneficiar a los demás, sin que este acto perjudicase a su persona. Cicerón no defendió por tanto un deber supererogatorio de sacrificio a favor del otro. No olvidemos en efecto que el primer impulso vital era su propia conservación amándose a sí mismo¹²¹⁶. A partir de esta base, Cicerón indicó tres reglas que regulaban la benevolencia: Primero, el beneficio que podían recibir algunos no debía perjudicar a otros. Segundo, nuestro deber de benevolencia no debía superar nuestras posibilidades. Tercero, había que tener en cuenta los méritos de la persona que recibía nuestra ayuda¹²¹⁷. Esos tres puntos regulaban el deber de benevolencia. Consistía en la regulación del sentimiento del amor innato y de la sensibilidad humana en general, gracias a una moderación racional. Por otro lado, el tercer punto, indica que Cicerón condicionaba la benevolencia al criterio de excelencia y no sólo a las necesidades del individuo. En efecto, L. Dumont insiste en el papel importante del estoicismo en el impulso de lo que llama el “individuo-fuera-del-mundo”. En efecto, subraya que “el estoico debe permanecer

¹²¹⁵ Sobre la compasión vid., CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 21), op.cit., p. 278. (IV, 46), op.cit., p. 356; (IV, 56), op.cit., p. 365. También Epicuro: “Compartamos los sentimientos de los amigos no llorando sino preocupándonos por ellos”, *Sentencias Vaticanas*, (66), en EPICURO, *Obras Completas*, op.cit., p. 104.

¹²¹⁶ “Es perfectamente lícito y natural que cada uno se procure para sí, antes que para los otros, los medios necesarios para la vida”, CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 22), op.cit., p.143. También: “(...) no debemos descuidar nuestros intereses personales y pasarlos a otros cuando los necesitemos, sino que cada cual debe atender su propio bien, con tal que se haga sin injuria de otro” CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 42), op.cit., p.152. Aplicó el mismo razonamiento a la amistad. Uno no debía amar a un amigo más que a sí mismo, sino hubiera generado un trastorno de la vida y de los deberes, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (III, 73), op.cit., p. 316. “cualquier ser viviente desde el momento en que nace, se ama a sí mismo”, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 33), op.cit., p. 117.

¹²¹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 42), op.cit., pp.25-26.

distanciado, indiferente incluso ante la pena que intenta aliviar [sic.]”. Aquello hubiera resultado de un “divorcio original”: “el individuo que se basta a sí mismo sigue siendo el principio, incluso cuando actúa en el mundo”. Es más: el estoicismo hubiera fomentado un “sutil avance del individualismo” en esta asimilación de la justicia con la virtud individual. En efecto empezó a dibujarse una “creciente distancia entre la naturaleza y el Hombre, una tendencia a aislar, bajo la égida de un orden querido por Dios, un mundo de Hombres considerados esencialmente como individuos y que no mantienen más que una relación indirecta con este orden”¹²¹⁸. En consecuencia, gracias a esta preservación de la “individualidad” del ser humano en su misma actuación en el mundo y el fundamento de su intervención mundanal en la Ley de la Naturaleza, Cicerón – como el estoicismo en general – hubiera contribuido a este “deslizamiento” del “individuo-fuera-del-mundo” al “individuo-en-el-mundo”¹²¹⁹.

De hecho, la misma moderación de conducta individual procedía de la misma una educación mundana: Cicerón consideró que uno podía proceder en el ámbito del decoro gracias a un “ingenio extraordinario” y una “cultura y educación exquisita”. También, cuando Cicerón habló de la primera dimensión de la justicia – no perjudicar a nadie – consideró que se fundamentaba en la “moderación y la cortesía”, donde los modales de fineza derivaban implícitamente de un cierto grado de educación. En el ámbito de la benevolencia, el papel que Cicerón otorgó a la cultura correcta fue también importante. Ella recuperaba a los Hombres que se habían alejados del recto camino, perdidos en las sendas de las opiniones y de las costumbres falsas y corrompidas. Volvía a dirigirles hacia el descubrimiento de su verdadera naturaleza humana excelente, a través del ejercicio correcto de las virtudes, ejercicio que se plasmaba particularmente en la relación con los demás a través de la benevolencia.

Cicerón entendía que este sentimiento natural de simpatía, de amor y de consideración del otro, pasaba necesariamente por la cultura y la educación. Los Hombres no podían ser perfectos pero con una educación literaria específica podían aprender a considerarse y amarse y estimular la fineza necesaria en el trato

¹²¹⁸ Respectivamente, DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., pp. 40 y 55. En la última cita Dumont se refiere a San Agustín que se hubiera inspirado del estoicismo.

¹²¹⁹ Vid., DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., pp. 40-41, 45 y 64,

mutuo. En *De Finibus*, se refirió a la cultura literaria, la historia, la ciencia y la poesía¹²²⁰. En *De Oratore*, esbozó al perfecto orador, como Hombre “completo”¹²²¹ moldeado por una perfecta educación liberal que se fundía en la geometría, la música, el conocimiento de las letras de los poetas¹²²². La justicia pasaba necesariamente por los correctos modales de convivencia que sólo podían ser fomentados por esta “cultura humana”, es decir las *humanitas*. Aquellas permitían desarrollar y perfeccionar el uso de la palabra que era según Cicerón lo “más propio de la condición humana” y que distinguía los Hombres de las bestias¹²²³. Existía así una conexión entre un elemento cultural y un elemento antropológico, marcador de la identidad y condición humana¹²²⁴. La *ratio* era la versión latina del *lógos* griego y Cicerón insistió en que iba estrechamente vinculada con el discurso, el *oratio*¹²²⁵. Refiriéndose de manera ecléctica a Aristóteles y al sofista Isócrates, Cicerón apuntó que la sabiduría debía unirse a la elocuencia si pretendía lograr la perfección¹²²⁶. Así, el Hombre no se reducía meramente a su capacidad racional sino su capacidad de comunicación racional y sabía que indirectamente le unía a los demás.

Las *humanitas* se referían así al estudio y al correcto uso de la palabra para perfeccionar al máximo las posibilidades del Hombre. Así, en *Pro Archia*, aprovechó su defensa del poeta griego Arquías, (acusado de haber usurpado su título de ciudadano) para hacer el elogio de las letras y de la poesía: “todos los ámbitos del saber que afectan a la condición humana están relacionados

¹²²⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (I, 25), op.cit., p. 65. Vid. También, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 12), op.cit., p. 102.

¹²²¹ CICERÓN, *Sobre el orador* (II, 33), op.cit., p. 217.

¹²²² CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (III, 127), op.cit., p. 431.

¹²²³ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (I, 31-34), op.cit., pp. 99-100. Como señaló E. Bréhier, el concepto ciceroniano de *humanitas* se inspiraba de Panecio e incluso tenía sus orígenes anteriormente al estoicismo en la comedia de Menandro, BRÉHIER, E., “Sur une des origines de l’humanisme moderne. Le *De Officiis* de Cicéron”, *Actes du Xe Congrès International de Philosophie*, París, 1937, pp. 777 ss.

¹²²⁴ FONTAN, A., *Artes ad Humanitatem, Ideales del Hombre y de la Cultura en Tiempos de Cicerón*, Publicaciones del Estudio General de Navarra, Pamplona, 1957, p. 38.

¹²²⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tuscultas*, (I, 5), op.cit., p. 108. (I, 7), op.cit., p. 110: “(...) la forma más perfecta de filosofía es la que es capaz de tratar de los argumentos importantes con un lenguaje copioso y elegante”. Se trata de uno de los reproches que Cicerón dirigió a los estoicos: su falta de estilo y precisión, que por el contrario tenían los académicos y los peripatéticos, CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 6 y 49-55), op.cit., pp. 229 y 253-255. El arte del discurso era una de la superioridad de Roma sobre Grecia para Cicerón. Para algunos comentarios, vid., JAEGER, W., *Paideia*, op.cit., pp. 10 y 993.

¹²²⁶ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (III, 141-143), op.cit., pp. 439-440.

mutuamente como con lazos de consanguinidad”¹²²⁷. Más adelante, Cicerón habló de “la luz de las artes” que estimulaban la reflexión personal y de las “letras” que permitían “ejercitar los valores cívicos”¹²²⁸. Esta cultura permitía acabar con la escultura humana; era la mano que la modelaba y se confundía con su esencia: “(...) aunque muchos se llaman Hombres, lo son únicamente los que han logrado perfeccionarse por las artes humanas [las *humanitas*]”¹²²⁹. En un mismo sentido apuntó “(...) somos de tal condición que sin esas aficiones [las *humanitas*] no creemos que la vida merezca la pena”¹²³⁰. Además, cada una de esas artes eran necesarias porque pero juntas debían orientarse hacia la virtud de justicia y por tanto la consideración del otro.

Aulo Gelio en las *Noches Áticas*, elogió la *humanitas* así definida por Cicerón y la opuso a la filantropía, que era la otra dimensión de aquel término. La *humanitas* no era una tierna compasión hacia los Hombres. No coincidía con el sentido vulgar de lo humanitario. Se vinculaba más bien con la *paideia* griega y se fundamentaba en la educación y las bellas artes. Los Hombres que tenían más disposiciones y gustos para esas actividades podían entonces ser dignos de ser llamados *humanissimi*. Entre todos los seres, sólo el Hombre podía dedicarse a la cultura de este estudio y que, por esta misma razón se llamaba *humanitas*¹²³¹. Tal era la genuina *paideia* griega considerada como modelo para Cicerón según Jaeger. El “humanismo” significaba la educación del Hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser, en su validez universal y normativa según la forma de la comunidad¹²³². Gracias a la cultura, podíamos así

¹²²⁷ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (I, 2) op.cit., p. 76.

¹²²⁸ CICERÓN, M. T., *Pro Archia poeta* (I, 2) op.cit., p. 82.

¹²²⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre la República* (I, 28), op.cit., p. 21

¹²³⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre el orador* (II, 20), op.cit., p. 211. Me refiero aquí a la interpretación de Boyancé, en la “Préface”, *Études sur l’humanisme cicéronien*, op.cit., p. 7.

¹²³¹ GELIO, A., *Noches Áticas* (XIII, 16), consultado en versión latina y francesa en <http://www.thelatinlibrary.com/gellius13.html>, [Consultado el 29 de enero de 2006 a las 22:00]: “Ceux qui ont créé la langue latine, et ceux qui l’ont bien parlée, n’ont pas donné au mot *humanitas* l’acception vulgaire qui est synonyme du mot grec *philanthropia*, ce qui signifie une complaisance active, une tendre bienveillance pour tous les hommes. Mais ils ont attaché à ce mot le sens de ce que les Grecs appellent *paideia*, de ce que nous appelons éducation, connaissance des beaux-arts. Ceux qui pour cette étude montraient le plus de goût et de dispositions sont aussi les plus dignes d’être appelés *humanissimi*. Car, seul entre tous les êtres, l’homme peut s’adonner à la culture de cette étude qui pour cela été appelée *humanitas*. Tel est le sens donné à ce mot par les anciens et particulièrement par M. Varron et par M. Cicéron”. Dicho pasaje no aparece extrañamente en la siguiente edición GELIO, A., *Noches Áticas*, trad., Navarro y Calvo, F., Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1959.

¹²³² JAEGER, W., *Paideia*, op.cit., pp. 11-12

inventar al ser cuyo modelo era solamente esbozado en cada uno de nosotros¹²³³, es decir, realizar los planes y acabar nuestra estatua humana personal.

Así, el concepto ciceroniano del ser humano en relación con la benevolencia se articulaba en torno a tres términos esenciales: el ideal, la naturaleza y la cultura. El ideal implicaba que los seres humanos tuvieran acceso a la grandeza pero al mismo tiempo no podían superar los límites inherentes a su naturaleza. El acceso a la grandeza se realizaba mediante las *humanitas* que debían resaltar las cualidades humanas intrínsecas¹²³⁴. Como señala Boyancé, la idea de *humanitas* en Cicerón se desarrolló también en tres direcciones. La primera, como antropología, era relativa a la consideración del Hombre como ser racional, social y miembro de la Ciudad. La segunda, era aquella que acabamos de ver, es decir como cultura que se nutría de la influencia griega. La tercera por fin, se dedicaba a la benevolencia¹²³⁵. Así la *humanitas* como cultura era el punto de conexión entre las dos otras dimensiones: procedía de la naturaleza humana y tendía hacia un ideal, que no se limitaba a la benevolencia sino al desarrollo máximo de las potencialidades humanas. Podríamos en este sentido considerar que la idea de *humanitas* se refería al término moderno de “civilizado” para expresar a la vez la cultura y la consideración humanitaria¹²³⁶. Por mi parte, añadiré que permitía “intelectualizar” el sentimiento de amor y la sensibilidad inherente a los Hombres, para que aquellos pudieran manifestar esta virtud de benevolencia, sin dejarse llevar por la aflicción aniquilando así su individualidad. Pero no se debe tampoco ingenuo: Cicerón retransmitía también un ideal cultural del varón romano aristocrático. Pero la grandeza humanista de Cicerón fue absorber este ideal romano dentro del deber de benevolencia, que implícitamente reconocía un valor en el otro en la aprehensión de su vulnerabilidad. La cultura humana ideal debía ayudar a desarrollar la benevolencia desde una perspectiva no meramente emocional -como la *philia* estoica - sino también desde una base racional.

¹²³³ MICHEL, A., “Humanisme et Anthropologie chez Cicéron”, *Revue des Études Latines.*, n° 62, París, 1984, p.135.

¹²³⁴ MICHEL, A., “La dignité humaine chez Cicéron”, op.cit., p. 18.

¹²³⁵ BOYANCÉ, P., *Études sur l’humanisme ciceronien*, op.cit., pp. 6-8.

¹²³⁶ WILKINSON, L.P., “Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura”, op.cit., p. 263.

Después haber visto la “intensidad” del deber de benevolencia, es decir su contenido y ejercicio, conviene ahora contemplar su “extensión” aunque ambos parámetros se confundían. Se trata de un punto importantísimo para nuestro desarrollo porque estudiaremos de qué forma “práctica” y “política”, Cicerón contemplaba una igual dignidad entre los Hombres. Mostraré que pareció defender efectivamente una igual dignidad humana que procedía de una común identidad humana, pero ésta presentaba también límites para la máxima efectividad de esta igualdad.

3. La benevolencia como reconocimiento de la igual dignidad de los Hombres

Para evitar la desunión de la sociedad, los Hombres debían ser generosos y bondadosos entre sí según modalidades sociales y culturales precisas, que coincidían con los dotes excelentes y los sentimientos más altos de la naturaleza humana. Por otro lado, Cicerón expuso un nuevo argumento a favor del deber de benevolencia:

“Y si la naturaleza prescribe también que el Hombre mire por el Hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente Hombre, es necesario según la misma naturaleza, que sea común la utilidad de todos. Y siendo esto así, todos estamos contenidos por la misma y única ley natural, y en este caso ciertamente se nos prohíbe por ley natural causar daño a otro”.¹²³⁷

El nuevo fundamento de la benevolencia no era sólo la unión de la sociedad humana sino la propia consideración del ser humano como tal que se vislumbraba en la fórmula: “Por ser precisamente Hombres”. Cicerón identificó aquí a los Hombres más que en su cualidad de “eslabón” de la cadena humana, es decir como medios que había que proteger para garantizar la estabilidad del conjunto. Había que aplicarles la justicia porque su humanidad (propia e

¹²³⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 27), op.cit., p. 144.

individual) les otorgaba un valor que, además, prevalecía sobre cualquier diferencia de orden social y económica. Hemos visto que Cicerón ilustró la primera dimensión de la justicia, a través de ejemplos que parecían indicar una igual dignidad de los Hombres frente a esta virtud (el sabio no podía perjudicar al necio). Esta intuición se confirma ahora en relación con el deber de benevolencia, donde Cicerón pidió al individuo que considerase esta igualdad inherente entre todos los miembros del género humano.

Recurrió en efecto al principio de “semejanza” que unía a todos los Hombres porque tenían las mismas características físicas y morales. Cicerón creía en este sentido en la unidad de la humanidad que establecía un vínculo entre todos los Hombres. Realizó una defensa de la igualdad entre los Hombres: “No hay en realidad dos cosas tan semejantes entre sí, como los somos los Hombres entre nosotros”. Cicerón señaló que a pesar de las diferencias de costumbres “cualquiera que sea la definición del Hombre es válida para todos. Lo cual es buena prueba de que no hay ninguna desemejanza en el género humano, porque si la hubiera no valdría la misma definición para todos”¹²³⁸. Cicerón contempló entonces todos los rasgos que identificaban antropológicamente a los Hombres. Se trataba de la razón, la facultad de pensar y de hablar, pero también, la búsqueda del placer, el miedo a la muerte, la capacidad de sufrimiento, las tristezas, las alegrías, los deseos y los temores. Esos rasgos identificaban igualmente a todos los Hombres y agitando del mismo modo sus ánimos¹²³⁹. Por tanto, en base a una misma naturaleza humana, Cicerón deducía una incipiente igualdad entre los Hombres. En consecuencia, según, A. Michel, cada ser humano se respetaba a sí mismo y por lo tanto formulaba el mismo deseo para sus semejantes¹²⁴⁰. Con mucha agudeza, Sabine, señala que el proceso adoptado por Cicerón en este pasaje era distinto al de Aristóteles. La relación de libre ciudadanía no podía existir para Aristóteles, sino entre iguales, pero como los Hombres no eran iguales, dedujo que la ciudadanía tenía que estar limitada a un grupo pequeño y cuidadosamente escogido. Por el contrario, Cicerón infería que, como todos los Hombres estaban sometidos a una ley y eran por ello conciudadanos, tenían que ser de algún modo iguales. Para Cicerón, la igualdad se transformó en una

¹²³⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 29-30), op.cit., pp. 156-157

¹²³⁹ Vid. también el pasaje, CICERÓN, M. T., *Las Leyes* (I, 32), op.cit., pp. 157-158.

¹²⁴⁰ MICHEL, A., “La dignité humaine chez Cicéron”, op.cit., p. 19.

“exigencia moral” más que un hecho pero, como matiza Sabine, en este razonamiento no iba implícita la democracia política. Pero sí declaró el profesor inglés: “lo que se afirma es que debe darse a todo Hombre una cierta medida de dignidad humana y de respeto, puesto que está dentro y no fuera de la gran fraternidad humana”. A continuación apunta algo que iba incluso en el mismo sentido que la presente investigación: “Aunque sea esclavo, no es, como había dicho Aristóteles, una herramienta viva, sino más bien algo semejante a lo que había dicho Crisipo, un trabajador contratado de por vida. O, como dijo Kant, volviendo a dar forma al antiguo ideal dieciocho siglos más tarde, hay que tratar al Hombre como fin y no como medio. Lo asombroso es que Crisipo y Cicerón se encuentren más cerca de Kant que de Aristóteles”¹²⁴¹. En el último capítulo veremos efectivamente cómo Kant pudo – en su aproximación a la dignidad humana - inspirarse de la filosofía antigua, de los estoicos y particularmente de Cicerón.

Mientras, las consecuencias que Cicerón sacó de esta idea eran la necesidad de implementar una República y el impulso de la virtud de benevolencia. Por esta razón siempre hemos visto el término “utilidad” junto con esta virtud. Había que implantar un nuevo régimen político en Roma que a fin de cuentas, hubiera garantizado la unión de los Hombres, su libertad y su igualdad. Cicerón recurrió a la *caritas* del estoicismo y contempló al individuo que debía asociarse “a sus prójimos por los lazos de la caridad, y considere semejantes suyos a todos los que se ve unido por la naturaleza”¹²⁴². Pero se trataba de una *caritas* cuya efectividad, sabemos, deriva de un amor intelectualizado. Uno debía reconocer a los demás como “prójimos” y “semejante suyos”, justamente por compartir las mismas características. Ya hemos visto antes que gracias a la razón y el lenguaje, los Hombres “se hermanaban” entre sí en una “comunidad de vida”. Cicerón acortaba las distancias entre los humanos, mostrando que formaban una misma familia y el deber de benevolencia se fundamentaba en una igualdad entre los seres humanos, que derivaba de una unidad antropológica. Se trató primero de un reconocimiento de una dignidad inherente a los seres humanos por pertenecer al mismo género y segundo, del reconocimiento de una igualdad entre ellos. Además, esta dignidad se volvía el fundamento de la justicia.

¹²⁴¹ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 130.

¹²⁴² CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 60), op.cit., p. 172.

Por otro lado, este texto esclarece el “sentimiento de humanidad” visto con anterioridad. Se trataba propiamente del reconocimiento de la humanidad en el otro y del deber de no vulnerarla por daño o por omisión de ayuda. La justicia no se aplicaba a dos personas iguales, sino igualmente a todos. A partir de esta igual dignidad, la justicia como benevolencia abarcaba a todos los Hombres de modo que Cicerón, según Wilkinson, hubiera puesto “las bases del humanismo liberal de Europa y del mundo”¹²⁴³ o para Bignone, hubiera sido “uno de los mayores creadores del humanismo en la civilización universal”¹²⁴⁴. En esta tendencia volteriana a “rendir justicia” a Cicerón, Janet fue más lejos al recordar la influencia de Panecio sobre el Arpinate: “La unidad de la especie humana, la igualdad de los Hombres y en consecuencia, la justicia en el Estado, el igual valor de Hombres y mujeres [sic.], el respeto por los derechos de las esposas y los hijos, la benevolencia, el amor, la pureza en la vida familiar, la tolerancia y la caridad hacia nuestros semejantes, la humanidad en todos los casos, aun en la terrible necesidad de castigar con la muerte a los criminales – tales son las ideas fundamentales que llenan los libros de la Stoa nueva”¹²⁴⁵. Hay aquí una cierta exageración de las pretensiones del estoicismo y no contempla un punto débil de su argumentación: los Hombres debían ayudarse entre sí porque eran semejantes, no tanto porque debían considerar a todos como semejantes. Este principio de semejanza se volvía por tanto excluyente, en relación con los bárbaros por ejemplo. Ahora bien, y de acuerdo con Courcelle¹²⁴⁶, podemos ver en Cicerón las primeras semillas de la idea de tolerancia que partía de la universalidad de lo humano.

Así, cuando se refirió a la amistad, consideró que no era exclusiva sino que “esta misma bondad se extiende también hacia todos los Hombres”¹²⁴⁷. Cicerón insistió en esta extensión total de la bondad, que era como hemos visto, el otro término de la benevolencia. No tenía por tanto sentido si se refería a un grupo limitado de Hombres; su razón de ser era propiamente su aplicación generalizada a todos los humanos. Asistimos al mismo proceso “extensión” en relación con el

¹²⁴³ WILKINSON, L.P., “Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura”, op.cit., p. 299.

¹²⁴⁴ BIGNONE, E., *Historia de la literatura latina*, op.cit., p. 170

¹²⁴⁵ JANET, P., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, op.cit., p. 249. Janet se inspira de J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*.

¹²⁴⁶ COURCELLE, P., “Les origines romaines de l'idée de tolérance”, *Revue des Études Latines*, nº 48, Paris, 1970, p. 444.

¹²⁴⁷ CICERÓN, M., T., *La amistad*, (50), op.cit., p. 77. Vid. También *La amistad* (79-81), op.cit., p. 97.

propio sentimiento de amor que, apoyando la facultad racional, “(...) hizo al Hombre buscar a los Hombres y le indujo a acomodarse con ellos en carácter, lengua, costumbres, de manera que, partiendo del amor a los familiares y a los suyos, se extiende cada vez más y se une en sociedad primero con sus conciudadanos, luego con todos los mortales”¹²⁴⁸. Encontramos el mismo esquema desde un punto de vista global: la unión de todo el género humano, derivaba de un proceso de ampliación de los círculos de sociabilidad humana: familia, amistad, vecindad, ciudadanía, aliados y amigos políticos y por fin la “sociedad y alianza humana”. El impulso no era meramente la satisfacción de las necesidades sino un llamado “amor universal” o como dijo Cicerón, el “amor del género humano”¹²⁴⁹. Las cualidades que recibieron los Hombres por parte de la Naturaleza tenían como función mantener “la estrecha alianza que une a los Hombres, la sociedad natural entre ellos mismos”¹²⁵⁰. Para Cicerón el punto de partida era esta consideración del género humano como tal o lo que llamó también la “sociedad humana” como sociedad original “infinita y universal” que unía a todos los Hombres de un modo indeterminable, es decir, una “sociedad universal del género humano”¹²⁵¹.

Así en la medida que los Hombres formaban un mismo género humano que era una “sociedad única”, debían ser amados por sí mismos¹²⁵². En consecuencia no sólo las virtudes tenían un valor en sí mismo sino, al parecer, también el individuo humano. No me atrevería a decir que Cicerón le reconociera una “valía moral” (nunca escribió aquello), pero sí su pensamiento parecía dirigirse hacia este reconocimiento. Cicerón “destapó” este valor en la misma amistad, es decir en el ejercicio más alto de la benevolencia. No olvidemos sin embargo que esta visión de la amistad ya empezaba a aparecer en Platón y Aristóteles. Cicerón por su parte, fusionó aquí el primer impulso individual de la auto-conservación - que se expresaba a través del “amarse a sí mismo” - con el

¹²⁴⁸ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (II, 45), op.cit., p. 125.

¹²⁴⁹ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 65), op.cit., p. 316. Como nos indica el traductor en una nota de pie de página, la idea de “amor universal” le hubiera sido dado a Cicerón Por su maestro ecléctico Antíoco y por Panecio, del estoicismo medio.

¹²⁵⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 16), op.cit., p. 150.

¹²⁵¹ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 50-52), op.cit., pp. 28 y 29. Insistió en efecto Cicerón: “Conviene volver más profundamente sobre los principios naturales de la sociedad humana”. Y añadió: “esta sociedad de los Hombres entre sí, de todos juntamente con todos, tiene una extensión amplísima”. La fórmula “sociedad universal del género humano” aparece en la edición de CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, de Espasa-Calpe, op.cit., p. 45.

¹²⁵² CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 67), op.cit., p. 317.

amor global hacia todo el género humano. Defendía así una sociedad humana genuina de la cual provenía el deber de benevolencia recíproco y que se fundamentaba en una propensión innata de los Hombres a considerarse entre sí, propensión que debía guiar la filosofía y las *humanitas*.

También, para poder extenderse a todos los Hombres y considerar su igual dignidad, Cicerón implícitamente se refería a la capacidad del individuo para tener conciencia de su pertenencia a esta “ semejanza humana”. La capacidad auto-reflexiva, como apunté anteriormente, era la fortaleza del alma, la que permitía juzgarse a sí mismo, con sus potencialidades y finitudes, y abría el paso a la conciencia moral. Con otras palabras, era el vector de la identidad humana. Cicerón tuvo que recurrir nuevamente a la noción de conciencia para asentar el deber de benevolencia, si se impulsaba precisamente a partir de la comprensión racional de su pertenencia al género humano junto con la sensibilidad y el sentimiento de amor.

Hemos visto que Cicerón declaró que el que obedecía a la Naturaleza sabía que no podía perjudicar a otro Hombre. En *Sobre las leyes* contempló la otra vertiente de la justicia: “ (...) la naturaleza nos ha hecho justos para ayudarnos mutuamente y unimos todos en una asociación (...)” porque - y aquí aparece el protagonismo de conciencia humana recordando el verso de Cremes de Terencio - a los Hombres “*nada humano les es ajeno*”¹²⁵³. También, Cicerón se refirió a la visión estoica de la “común sociedad del género humano” que procedía del amor natural de los padres a los hijos, de ahí que nacía otro sentimiento “común a todos los Hombres, en virtud del cual ningún Hombre, por el hecho de ser Hombre, puede parecer extraño a otro Hombre”¹²⁵⁴. Por tanto, Cicerón, nos decía que de forma innata el Hombre se identificaba con todos los Hombres y que sentía y percibía dicha pertenencia; podía entonces hacer derivar del marco de la “simpatía universal”, el sentimiento de simpatía del Hombre hacia todos los Hombres.

¹²⁵³ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 33), op.cit., p. 158 y *Sobre los deberes* (I, 30), op.cit., p. 18. Por su parte, el personaje de Cremes en la comedia titulada *Heautontimoroumenos* de Terencio, declaró: “Soy Hombre: nada humano considero que me sea ajeno” (*Homo sum; humani nil a me alienum puto*). No se sabe si al origen esta sentencia de Terencio era una declaración de filantropía o una mera justificación de la curiosidad. Vid., TERCENCIO, *Heautontimoroumenos* (I, 77), en *Comedias*, op.cit., p. 335. También, vid., CICERÓN, *De natura deorum* (II, 56-67), op.cit., pp. 270-274.

¹²⁵⁴ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 62-63), op.cit., p. 213.

Aquello fue más explícito cuando Cicerón recordó que el sabio, encarnado por Sócrates, no temía el exilio, “uno de los males mayores”¹²⁵⁵, porque se sentía “Ciudadano del mundo” en el sentido que la tierra entera era su hogar y que, en consecuencia, su identidad como humano superaba su identidad como ciudadano¹²⁵⁶. A mi juicio, Cicerón pretendía aplicarse dicha fórmula - inspirada de su maestro Posidonio¹²⁵⁷ - tratando sin duda de superar sus experiencias de destierro, como castigo -después del juicio de los catilenarios - o también como cuando desempeñó sus funciones de gobernador de Sicilia. En una misma perspectiva, recordó un verso del *Teucro*, tragedia escrita por Pacuvio: “*Mi patria está doquiera se está bien*”¹²⁵⁸. Esta visión estoica de la identidad humana permitía por cierto, justificar ideológicamente el Imperio romano como un “*fait accompli*”, y apoyar también el *ius gentium*, el Derecho común a todos los pueblos¹²⁵⁹. Más tarde de hecho Plutarco se refirió al estoicismo para elogiar las conquistas de Alejandro:

“De cierto, la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta estoica, se resume a este único principio: que no vivamos separados en comunidades y Ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares sino que consideremos a todos los Hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño se cría y paca unido bajo una ley común. Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño o una imagen de un gobierno y de una buena constitución filosófica; pero Alejandro, en cambio, suministró a la palabra la acción (...). Ordenó que todos consideraran al mundo su patria, al ejército su fortaleza y protección,

¹²⁵⁵ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (V, 106), op.cit., p. 450.

¹²⁵⁶ En relación con Sócrates: “Cuando a Sócrates se le preguntó que dijera de dónde era Ciudadano: «Del mundo». El pensaba en realidad que era habitante y Ciudadano de todo el mundo”. *Disputaciones Tusculanas* (V, 108), op.cit., p. 451. El sabio no temía nada de la fortuna, ni siquiera el exilio, porque “dirige su mirada en todas direcciones con una agudeza tal que siempre ve una sede y un lugar para él”, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 38), op.cit., p. 350. Hemos visto que Plutarco definió también a Sócrates como “Ciudadano del mundo”, PLUTARCO., “Del exilio”, (XXII; D), op.cit., p. 125.

¹²⁵⁷ Posidonio derivó del platonismo una particular concepción de la relación entre el microcosmos y el macrocosmos, entendida como relación entre Hombre y mundo, voz “Posidonio” en CORTÉS MORATÓ, J. & MARTÍNEZ RIU, A., *Diccionario de Filosofía*, Editorial Herder, 1991, [formato CD-Rom]

¹²⁵⁸ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (V, 108), op.cit., p. 451.

¹²⁵⁹ BAKER, H., *The Image of Man*, op.cit., p. 83 y SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 124-125.

parientes a los buenos y extraños a los malos. Y que el griego y el bárbaro no se diferenciaron por la clámide y el escudo ni por la daga y el caftán sino que el griego se señalara por su virtud y el bárbaro por su maldad. Y que consideraran comunes el vestido, la alimentación, el matrimonio y las formas de vida y que se mezclaran por la sangre y los hijos»¹²⁶⁰.

Así el estoicismo aparecía también como la perfecta ideología que podía legitimar el Imperio, cuando al origen, el sentido de la cosmópolis era opuesto¹²⁶¹. Para Sabine, insistiendo en el lazo entre monarquía y concordia¹²⁶², con Alejandro hubiera comenzado la idea del Hombre como individuo, que necesitaba considerar tanto la regulación de su propia existencia como sus relaciones con los demás que con él componía un “mundo habitado”. Así prosigue el historiador, para hacer frente a primera surgieron las filosofías de la conducta; para hacer frente a la segunda, “nuevas ideas de fraternidad humana”. Sabine habló entonces de uno de esos “momentos críticos de la Historia” cuando tuvo su origen esta idea de fraternidad: se trataría de un banquete celebrado en Opis, cuando Alejandro hizo votos para una unión de corazones (*homonoia*) y una comunidad política de macedonios y persas.

La unidad cósmica del género humano bajo unas leyes comunes y superiores podía asentar ideológicamente la dominación del más fuerte. De hecho Cicerón, no dudó en reconocer e insistir en la superioridad cultural y política de Roma sobre los otros pueblos del Imperio¹²⁶³. Al mismo tiempo, el estoicismo era una doctrina maleable, porque Cicerón se opuso precisamente a Alejandro considerando que su régimen era el peor porque fundado en el temor¹²⁶⁴. En Cicerón, la distinción respecto de los bárbaros subsistía principalmente a través del factor cultural y de identidad, que se plasmaba en la *humanitas*. Gracias a la

¹²⁶⁰ PLUTARCO, *Fortuna o virtud de Alejandro I* (6), en *Moralia*, (V), trad., López Salva, M., Gredos, Madrid, 1989, pp. 240-241. Vid., también FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, op.cit., p. 89.

¹²⁶¹ La idea de cosmópolis fue desarrollado primero por los cínicos para oponerse a la sociedad de los Hombres. No olvidemos también que Zenón pudo inspirarse directamente de este principio puesto que tuvo como primer maestro al cínico, Crates, Vid., BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p.9. [Desarrollaré este tema en la sección relativa a la dignidad humana en Séneca].

¹²⁶² SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 113. El autor se apoya aquí en los argumentos de W. W Tarn en *Hellenistic Civilisation*.

¹²⁶³ Vid. por ejemplo, *Sobre el orador* (I, 15), op.cit., p. 91 y (I, 197), op.cit., pp. 167-168.

¹²⁶⁴ CICERÓN, M. T., M., *Sobre los deberes* (II, 23-29.), op.cit., pp. 93-97.

adopción de la cultura griega, Roma se percibía a sí misma como la civilización humana que resplandecía sobre los pueblos bárbaros¹²⁶⁵. También, se podía alimentar ideológicamente la obligación de “hospitalidad” (*hospitium*) que elogió Cicerón y que regulaba las relaciones entre los ricos provincianos y las familias pudientes de Roma¹²⁶⁶. A parte de las implicaciones geopolíticas del estoicismo, esta doctrina conectaba no sólo el individuo con el género humano – lo que era su “primera persona” – sino que dicha conexión se realizaba a través de la conciencia individual de una igualdad inherente entre todos los Hombres. Con otras palabras, podía sentirme miembro del género humano si consideraba que todos fuéramos iguales, en caso contrario, difícilmente podía sentirme miembro de una misma “comunidad de vida”. Cicerón reanudaba con el ideal estoico de la confraternidad humana. Más precisamente, recuperando, la noción “simpatía universal”, confería una unidad al mundo y que al nivel moral se plasmaba en la idea de cosmopolitismo. Como expresa J. Brun, el mensaje estoico que utilizaba ahora Cicerón era un empirismo de la “compenetración del Hombre y del mundo”, donde el primero debía buscar la armonía con el segundo¹²⁶⁷. Esta armonía como vimos se impulsó en el estímulo de una conciencia abierta al otro, fortaleciendo Cicerón la virtud de justicia que implícitamente llevaba consigo una ideal de igual dignidad. Pero no olvidemos que el Imperio (ya) no pretendía tanto regular las vidas de los individuos como administrar las relaciones entre los súbditos y el Derecho¹²⁶⁸.

Al principio de este estudio, hemos visto en un pasaje de las *Disputaciones Tusculanas*, al ser humano que se conocía a sí mismo, a través del descubrimiento de las leyes que regulaban el mundo y el universo. Comprendía que todo estaba gobernado por lo eterno y la razón, y entonces entendía su condición trágica que trataba de superar mediante el uso de la razón y el afán de conocimiento. En *Sobre las leyes*, Cicerón recurrió a la misma imagen de la condición humana y añadió una nueva salida a su condición trágica, además de su facultad racional-inmortal:

¹²⁶⁵ FONTAN, A., *Artes ad Humanitatem, Ideales del Hombre y de la Cultura en Tiempos de Cicerón*, op.cit., pp. 42-44.

¹²⁶⁶ Vid en este sentido, *En defensa de Sexto Roscio Amerino*, (I, 15), en *Discursos*, (V), trad., Aspa Cereza, J., Gredos, Madrid, 1995, pp. 28-29.

¹²⁶⁷ BRUN, J., *Le stoïcisme*, PUF, op.cit., p. 33. El estoicismo sustituyó a la idea de inherencia de Aristóteles, la de la consecuencia. La noción de ley sustituyó entonces la “esencia”, op.cit., pp. 34-35.

¹²⁶⁸ Vid., SCHNAPPER, D., *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Gallimard, “Folio-Actuel”, Paris, 2000, p. 14.

“Y cuando el mismo Hombre haya puesto sus miradas en el cielo, en la tierra, en los mares, en toda la naturaleza y haya visto de dónde proceden todas las cosas, a donde han de volver, cuándo y cómo perecerán, qué hay en todo ello de moral y caduco, y también lo que hay de divino y eterno, y cuando él haya descubierto, por así decirlo, al Dios que lo dirige y lo gobierna, cuando haya advertido que él no está encarcelado en las murallas de una Ciudad, sino que es ciudadano de todo el mundo, entonces, en medio de esta magnificencia de cosas ¡Oh dioses inmortales! ¡Cómo se conocerá a sí mismo según el precepto de Apolo Pitio!”¹²⁶⁹.

El Hombre “advertía” y “descubría” su identidad como “ciudadano del mundo”, conectándose con su propia conciencia. Ahora, uno se *reconocía* a sí mismo no sólo a través de la grandeza de su razón, su recogimiento interior o el ensimismamiento de su alma sino (también) como perteneciente al mismo género humano. El auto-conocimiento délfico revelaba su propia fragilidad que uno trataba de compensar y superar mediante el uso de la razón, manteniendo una conducta humilde e “ignorante” en su existencia. Se trataba de una “trascendencia vertical” en la medida que se pretendía imitar la eternidad, adquiriendo una identidad divina, gracias al ejercicio mismo del alma. Ahora con Cicerón, esta trascendencia se completaba por una dimensión horizontal, que mundanizaba y desplegaba otra vez las primeras intuiciones de la filosofía griega. Esta trascendencia horizontal el individuo estimulaba el sentimiento mismo de la común pertenencia a la Humanidad. La dignidad del otro no sólo entraba en el horizonte de su libertad sino que aparecía como la fuente misma de su trascendencia actualizada. Con otras palabras, el esfuerzo virtuoso ya no era solitario sino “solidario”¹²⁷⁰.

¹²⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Sobre las leyes* (I, 61), op.cit., p. 173.

¹²⁷⁰ Cicerón habló también de justicia como “solidaridad humana” en *Del supremo bien y del supremo mal*, (V, 66), op.cit., p. 317.

CONCLUSIÓN

Con concepto de persona, no sólo hizo entrar la filosofía en teatro, sino los propios Hombres. A través de la interpretación de la invención, del arte de entendía su esencia.

A través de la obra política y filosófica de Cicerón traté de identificar algunos elementos que han podido constituir aportaciones en la configuración del concepto de la dignidad humana, sin olvidar poner de relieve los límites de su pensamiento al respecto. Hemos visto que algunos comentaristas subrayaron la aportación ciceroniana al humanismo en la medida que confirió un valor al ser humano. Acepto esta interpretación si también se insiste en los límites de su pensamiento en relación con la igual dignidad.

A. Michel considera que en la antropología ideal de Cicerón ya no había que buscar sólo si lo humano tenía un valor sino definir propiamente al Hombre. Nuestra perspectiva moderna no debe, según el mismo autor, criticar a Cicerón porque no contempló la esclavitud y el racismo como problemas; se tratan de cuestiones modernas que en al Antigüedad no habían emergidas en las conciencias. A. Michel defiende que el alcance de Cicerón – como la de filosofía antigua – no reside aquí sino en otro lugar. En efecto, cuando Cicerón insistió en la universalidad de lo humano, hubiera contribuido de forma decisiva a preparar el futuro reconocimiento de los derechos del Hombre¹²⁷¹. Estas palabras me parecen excesivamente a favor de Cicerón y no permiten entender realmente sus aportaciones en relación con la dignidad humana. Primero porque A. Michel considera precisamente que Cicerón no contribuyó tanto en identificar un valor al ser humano como en defender una antropología que permitió definir la universalidad del género humano. Segundo, porque A. Michel defiende que dicha universalidad hubiera permitido preparar el terreno de los derechos humanos. Por mi parte, he tratado mostrar que Cicerón conectó su antropología con una dignidad que reconoció al individuo humano. Esta antropología no era neutra sino que venía de modelos de excelencia que permitían generar y legitimar la desigual dignidad de los seres humanos. Los rasgos que identificaban lo humano no

¹²⁷¹ MICHEL, A., “Humanisme et Anthropologie chez Cicéron”, op.cit., pp. 131 y 138.

derivaba de una antropología pura sino de una antropología moral que pretendía reconocer un valor al ser humano y esta misma conexión permitía legitimar la desigual dignidad, tal vez es cierto mucho menos pronunciada que en Platón y Aristóteles. Por otro lado cuando A. Michel considera que la defensa de la universalidad del género humano permitió preparar la aparición de los derechos humanos, se trata a mi juicio, de un razonamiento erróneo y anacrónico. Primero, Michel dice que desde la modernidad era fácil criticar a Cicerón porque no condenó la esclavitud y el racismo, pero el propio Michel parte de la modernidad para elogiar su aportación a los derechos humanos. Segundo, es cierto que Cicerón pareció conferir una igual dignidad a los Hombres pero aquella no se plasmaba en las esferas jurídica y política donde sí intervienen los derechos humanos. En efecto, no había una contradicción entre por un lado, defender la esclavitud, afirmar la superioridad de Roma sobre otros pueblos y por otro lado, avocar la unidad del género humano. Esta unidad no significaba igualdad de todos, sino semejanza, que en nada pretendía acabar con situaciones de desigual dignidad en Roma como en el Imperio, sino moderar las violencias y las tiranías. El principio impulsor de los derechos humanos no es la universalidad del género humano como cree ver A. Michel sino la persona humana y la igual dignidad de las personas. A partir de aquello sí se puede hablar de la universalidad de los derechos humanos y no, del contrario: la universalidad del género humano como base de los derechos humanos. En realidad se trata por parte de A. Michel de una confusión (tan frecuente) entre la dignidad de la naturaleza humana y la dignidad de la persona humana, que puede como vemos provocar interpretaciones evasivas.

Debemos así insistir en que el valor que Cicerón otorgaba al ser humano, estaba, a fin de cuentas, siempre vinculado con un ideal de excelencia que en sí generaba y legitimaba las desigualdades, sociales y políticas, de aquellos, que no poseían los méritos para lograr este modelo y ello a pesar de estimular la figura del *homo novus*. Cicerón mantuvo una visión clasista y elitista de la sociedad y no condenó situaciones que menoscaban con la dignidad de la persona humana. Cuando habló de los esclavos, era significativo que no les aplicara el amor universal sino que se limitó a defender el principio de no violencia.

Ahora estamos en condición para recapitular sin excesos las aportaciones de Cicerón en relación con la dignidad humana. Aquellas siguieron dos

direcciones, una orientada hacia la consideración del individuo por sí mismo y otra en la consideración de los individuos entre sí. En cuanto a la primera vertiente, Cicerón se refirió a la idea de dignidad del ser humano cuando identificó elementos excelentes de su naturaleza: alma, razón y lenguaje, cuyas expresiones más altas revelaban la grandeza de su naturaleza. La dignidad individual era la cualidad del comportamiento virtuoso que provenía de la movilización racional, voluntaria y enérgica de esas facultades humanas. En consecuencia, la dignidad derivaba del deber de conformar la conducta con una excelencia de la naturaleza humana. Ahora bien, este mismo proceso de conformización parecía descansar a su vez, en una individualización de las potencialidades humanas, a través particularmente de un afán de independencia y de una voluntad omnipotente, inherentes al individuo. He defendido en esta perspectiva que Cicerón no limitó la dignidad del individuo en una conformidad con un modelo superior sino que descansaba en algunos rasgos propios al individuo humano. La moral no parecía ser la mera conformidad con un ideal de Bien, aunque la presencia del alma confería una dignidad “divina” al individuo, sino que además de ser práctica, su origen procedía de la razón y de la capacidad de elección del individuo. Sin embargo, Cicerón no contempló una dignidad inherente al ser humano sino que aquella era, insisto, atribuida a su sola conducta. No fue una casualidad si empleó propiamente el término “dignidad” para referirse al rango político, a la capacidad para expresar grandeza y austeridad, y para describir un comportamiento que provenía del cumplimiento del deber. La “dignidad” era el reconocimiento de la excelencia individual que se plasmaba en la acción, y particularmente en la esfera política.

Por otro lado, insistí en qué los argumentos de Cicerón se basaban en el esbozo de una conciencia individual que tenía dos sentidos: uno como conocerse a sí mismo y otro como juez moral. En relación con el primero, el individuo tenía conciencia de las finitudes de la condición humana y de las capacidades de trascendencia de su persona. Con el segundo sentido, el ser humano, dotado de forma innata de “semillas” de virtudes, podía inscribir su persona en el justo camino de esta trascendencia y de superación de sí mismo. Se trató en este sentido de superar todo lo que podía ocurrir al lo humano (positivo como negativo) preservando el único bien que era digno de sí: su libertad como independencia radical. Para continuar la apreciación de Erasmo: con Cicerón, el individuo se

transformó en “persona” al subir en el escenario del teatro de la vida humana. Se convirtió no sólo en su protagonista sino en su director.

Esta misma conciencia permitió también al Arpinate, abordar la segunda dirección de la dignidad, es decir, plantearla a través de la consideración de los individuos entre sí. La conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza humana había sido el acicate de la excelencia individual. Esta misma conciencia de la vulnerabilidad dirigida hacia los demás fue el acicate “emocional” de la justicia. Dicha conciencia se nutría de tres componentes: la razón, el amor y la sensibilidad que, gracias a un justo grado de cantidad y de mezcla, permitían a los individuos considerarse entre sí. Esta sensibilidad no era aflicción sino un cierto amor intelectual que se mezclaba con una propensión natural de los Hombres para la simpatía universal. Aquí está a mí entender, una contribución esencial de Cicerón para la dignidad humana. Es cierto que lo que podía entender por “injusticias” tenía un alcance restringido en el ámbito social y jurídico. Pero Cicerón supo articular mejor que Platón y Aristóteles la aprehensión del otro: defendía que era de la responsabilidad individual aliviar la vulnerabilidad ajena. Esta responsabilidad descansaba en la común pertenencia al género humano que requería que cada uno tuviera su integridad protegida para que el conjunto fuese unido. En esta perspectiva, la consideración del otro no tenía un fin en sí sino un fin superior: la unidad y la estabilidad de la comunidad humana. Cicerón no dijo que la justicia descansaba en la igual dignidad de los individuos sino en la necesidad de mantener unida la comunidad que naturalmente formaban. Pero, este objetivo se basaba en un reconocimiento implícito de un valor inherente al individuo que aparecía cuando surgían situaciones de injusticia.

Por otro lado, Cicerón planteó también situaciones donde pareció resaltar la igual dignidad de los Hombres, apuntando que la justicia se aplicaba sin tener cuenta de diferencias de orden social y cultural: el sabio no tenía más derecho a vivir que un necio, y el esclavo tenía más valor que cualquier mercancía. Cicerón empezó por identificar una cierta igual dignidad entre los Hombres, pero el alcance que la atribuyó en el ámbito político y jurídico estaba muy limitado. En nada contempló una justicia social por ejemplo, ni defendió una igualdad política. Pero existía un doble avance en Cicerón: primero, habló de una preocupación por considerar al otro en situaciones de vulnerabilidad, aunque dicha preocupación fuese limitada. Con otras palabras, esbozó un valor inherente al ser humano en

condiciones de vulneración, como si la dignidad del ser humano surgiera cuando estaba o podía ser vulnerada. Segundo, proporcionó una herramienta para defender esta dignidad: la cultura de las *humanitas*. Gracias a ella, el individuo “completo” lograba no sólo estimular las mejores capacidades de la naturaleza humana para su propia excelencia individual-aristocrática y destacar sobre los demás, sino también, gracias a una correcta sensibilidad, aprehender al otro, y ser benevolente a su respecto. Se puede por cierto ver aquí que el papel que Cicerón confería a la cultura no pretendía poner fin a las desigualdades entre individuos y que también se dirigía a una élite. Sin embargo, mostraba indirectamente que el reconocimiento de un valor en el otro - y por extensión de una común dignidad – no podía apoyarse ingenuamente en una propensión natural de los Hombres que no se comprobaba en los hechos sino en un proceso cognitivo de asimilación y de reflexión, en un esfuerzo intelectual y sensible, que acercaba a los seres humanos en el horizonte de su común dignidad.

“We’re one
But we’re not the same
We get to carry each other (...)

We’re one
But we’re not the same
We hurt each other
Then we do it again (...)

One love
One blood
One life

With each others

Sisters

Brothers’

U2, *One*¹²⁷²

SECCIÓN IV: LA DIGNIDAD HUMANA EN SÉNECA

“No pretendo imitar a los estoicos, pero les apruebo, al menos en parte. Admiro la posición de los estoicos romanos respecto a la vida (...), es admirable y me siento siempre bien en compañía de esos Hombres que fueron entregados sin piedad a esos locos, a esos autócratas, a esos chiflados que gobernaron el Imperio romano. Vivieron completamente apartados”¹²⁷³. Con esas palabras E. Cioran expresaba sus afinidades con la filosofía y la personalidad de los estoicos romanos, y podríamos imaginar aquí un sutil esbozo del rostro de Séneca que, como Cicerón, se ahogó en los extraordinarios remolinos de la política romana. Nació seguramente al principio del primer siglo antes J.C.¹²⁷⁴, en la colonia de Córdoba en Baética, la provincia española más poderosa. Sin embargo, de acuerdo con una distinción relevante para los romanos, Séneca no tenía sangre española: era *Hispaniensis* pero no *Hispanus*. Su apellido, “*Annaeus*”, tenía sus raíces del nordeste de Italia, aunque no se sabe cuando su familia emigró¹²⁷⁵. Como Cicerón, Séneca fue un Hombre de Estado, aunque las fuentes impiden esta vez contemplar

¹²⁷² “Somos uno, pero somos diferentes. Debemos apoyarnos. Somos uno, pero somos diferentes. Nos hacemos daño y seguimos haciéndolo. Un amor, una sangre, una vida, unos con otros, hermanas, hermanos”, U2, “One”, en el álbum *Achtung Baby*, Island Records, 1991.

¹²⁷³ CIORAN, E., “Glossaire, Les Stoïciens, *Avec Georg Cayrat Focke*”, en *Œuvres*, Gallimard, “Quarto”, París, 1995, p. 1785.

¹²⁷⁴ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, Les Belles Lettres, París, 1978, p. 58.

¹²⁷⁵ GRIFFIN, M.T., “*Imago vita suae*” en COSTA, C.D.N., (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, p. 3.

con mucha profundidad las etapas de su vida política. La llegada de los Claudios al poder coincidió con el inicio de una época trágica en Roma. Ante un Imperio políticamente consolidado y con un comercio próspero, Roma creció, transformándose en urbe cosmopolita a la que afluyeron gentes de diversas partes del Imperio y entre ellos, Séneca. Pero el resplandor de la Urbe y el poder del Imperio se vieron correspondidos la “calidad humana” de sus emperadores, esos “chiflados” según la palabra de Cioran. Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, protagonizaron gobiernos en los que la intriga iba de la mano de la tragedia y las arbitrariedades personales primaban sobre el orden y las responsabilidades del gobierno. Manipulaban pero eran también manipulados por sus cortesanos. Fue en este contexto donde Séneca desarrolló su actividad literaria, pedagógica y política¹²⁷⁶.

Entró en política como cuestor, es decir como secretario financiero del cónsul. Al principio del reinado de Claudio en el año 41, Séneca fue condenado a muerte por haber cometido adulterio con un miembro de la familia imperial, intriga fomentada por Messalina, mujer de Claudio. El propio Claudio, aparentemente conmutó la pena por el del destierro. Séneca lo soportó en Córcega hasta el año 49 y fue durante esos años que aparentemente se convirtió en “meditador”¹²⁷⁷. Su retorno hubiera sido favorecido por Agripina- otra mujer de Claudio - a cambio de que se encargara de la educación del joven Nerón¹²⁷⁸. Cuando éste llegó al poder en 54, Séneca impulsó la definición del nuevo régimen. Después del régimen de Derecho divino de Augusto, difícilmente se podía volver a la igualdad republicana, pero sí, según Séneca, al pompeianismo, con la concepción del Padre o del Gran Protector, trabajando en armonía con el Senado que hubiera encontrado su *autorictas*¹²⁷⁹. Durante los cinco primeros años, Séneca - junto con Burro – supo influir positivamente sobre Nerón¹²⁸⁰. Más precisamente, como *Amicus Principis*, se convirtió en un influyente consejero

¹²⁷⁶ FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “Séneca en contexto: un cordobés en el Roma imperial”, *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, Documentos A/7, Genealogía Científica de la Cultura, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 45.

¹²⁷⁷ GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 12.

¹²⁷⁸ TÁCITO, C., *Anales* (XIII 3), op.cit., pp. 426-427. Agripina escogió a Séneca porque era un buen orador, un Hombre honesto y hábil, y un Hombre de partido. No pretendía para nada que introdujese a Nerón a la filosofía. GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 149.

¹²⁷⁹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 132 y 435-438

¹²⁸⁰ Fue el llamado “quinquenio áureo”, MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid, 2001, pp. 90-91.

político¹²⁸¹. Es más: gobernaba el Imperio Romano y dirigía las deliberaciones del Senado¹²⁸². Pero con la creciente senilidad de Nerón y la aceleración de las maquinaciones políticas, - en las cuales Séneca estaba directa o indirectamente implicado, como el envenenamiento de Británico y el asesinato de Agripina, - decidió alejarse del poder en 62. Tres años más tarde, esas maquinaciones acabaron con su vida. Cuando Nerón consideró que Séneca estaba implicado en la llamada “conjura de Pisón”¹²⁸³, que pretendía derrocarlo del poder, le mandó la orden de acabar con su vida.

En relación con su pensamiento filosófico, Séneca no pretendía fundar una escuela filosófica; no era su objetivo sistematizar una corriente filosófica; quiso principalmente aplicar la doctrina estoica a la vida cotidiana y política, contribuyendo, a la difusión de esos valores estoicos dentro del Imperio romano¹²⁸⁴. Se cree que no legó ninguna doctrina concreta encuadrada coherentemente en un todo explicativo formalizado y sustantivo. Hubiera llegado algo distinto a la filosofía, una “nueva” actitud psicológica. Esta actitud representaría un “momento” de una tradición que, dentro del mundo alejandrino, se hubiera desglosada del helenismo¹²⁸⁵. Por mi parte, matizaría esta posición. Primero porque Séneca aunque no lo quiso siguió estando influido por los antiguos griegos. Segundo, aunque su filosofía no era formalmente estructura, sí lo era en cuanto a su contenido. Si bien el estoicismo haya sido la filosofía que más utilizó para vehicular sus ideas, su educación filosófica era también constituida por el epicureísmo, el pitagorismo, el platonismo, el misticismo e incluso el judaísmo¹²⁸⁶. En realidad utilizó todas esas corrientes para reivindicar

¹²⁸¹ GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 76.

¹²⁸² FONTAN, A., “Séneca, un intelectual en la política”, *Atlántida, Revista del Pensamiento Actual*, nº 20, 1966, Madrid, pp. 143-144.

¹²⁸³ A partir del año 60, el comportamiento de Nerón fue más excéntrico y violento. Se había entonces fomentado una tentativa de derrocarlo del poder para instalar a un noble Pisón del cual hubiera estado cercano Séneca.

¹²⁸⁴ ROSS, G. M., “Seneca’s Philosophical Influence”, en COSTA, C.D.N., (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, pp. 117-118.

¹²⁸⁵ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*. Universidad de Granada, Granada, 1976, p. 261.

¹²⁸⁶ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., p. 73. Más precisamente Sotión introdujo Séneca a la filosofía con muchos rasgos de misticismo; Átalo al estoicismo, con más rigor doctrinal. GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., pp. 247-248 y 261-262. Vid la “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, trad., Bofill y Ferro, J., Planeta, “Clásicos Universales”, Barcelona, 1989, pp. 378-383. Por su parte, Sextio también lo hubiera más influenciado acerca del pragmatismo y de la virilidad de la virtud, sirviéndose también de la

sus ideas de modo que la principal fuente de Séneca era Séneca mismo, reivindicando una libertad de pensamiento que encontraremos siempre en sus desarrollos¹²⁸⁷.

Se insiste comunalmente en las contradicciones y las incoherencias de Séneca entre sus planteamientos filosóficos y su vida política. Aunque no entraré - por el enfoque de este trabajo - en la polémica relativa a este problema, sí indicaré que no comparto esta postura. Para subrayar estas contradicciones se habló de Séneca como “el más romano de los estoicos y el más estoico de los romanos”, fórmula que significa todo y nada. Hubiera personificado las tentaciones que el poder plantea a la ética y el contagio con que la amoralidad asalta a la virtud: la manipulación del gobernante, el tácito consentimiento a la injusticia, la educación del rey filósofo, las solapadas insinuaciones de un filósofo-rey, el ejercicio de la tiranía hasta el apoyo de la tiranía, desde la sumisión hasta el reto rebelde; desde el asesinato por razones de Estado hasta el adormecimiento de la razón¹²⁸⁸. Se habla también de su personalidad “incoherente” con su filosofía¹²⁸⁹, personalidad misteriosa, maquiavélica, parecida a un “puzzle”¹²⁹⁰.

Por mi parte, prefiero la interpretación de P. Grimal que supera esas interpretaciones simplificadoras y sus aparentes contradicciones entre la su filosofía y sus acciones políticas. Recuerda en efecto que los estoicos nunca pretendieron sacrificar el principio de oportunidad a la pureza doctrinal. El sentido de oportunidad, la “*opportunitas*”, derivaba en efecto de la distinción en dos campos de la vida espiritual: el campo de la acción perfecta y el de la acción media, es decir de la zona común al sabio y al *stultus* (el “estúpido”). En el ámbito de esta acción media existían cosas que en sí mismas no encarnaban el bien absoluto, porque la elección que se hacía de ellas variaba en función de las circunstancias¹²⁹¹. Séneca siguió este principio de oportunidad de origen estoico y en nada estaba contradictorio con sus preceptos filosóficos. También, desde la antropología de Dumont, esta “vuelta a la tierra” del individuo-fuera-del-mundo”

filosofía griega, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 256-257. Vid., la “Carta LIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 139.

¹²⁸⁷ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 352.

¹²⁸⁸ GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, pp. 49-50.

¹²⁸⁹ TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, L'Harmattan, París, 2005, pp. 40-41

¹²⁹⁰ MOTT GUMMERE, R., *Seneca the Philosopher and His Modern Message*, Cooper Square Publishers, Inc., Nueva-York, 1963, pp. 7 y 40.

¹²⁹¹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 17-18.

no era más que una adaptación secundaria. El ejercicio de la liberación individual por el conocimiento de la ley natural no impedía asumir un *officium* en el mundo¹²⁹².

La bibliografía que he utilizado está constituida primero de las *Epístolas morales a Lucilio*, escritas entre los años 62 y 64, es decir al final de la vida de Séneca, y que empezó a redactar cuando se alejó de la corte imperial. Pertenecen al género de la “diálexis” o del monólogo en el cual quedan presupuestos un interlocutor y un repertorio de objeciones que no son sino excusas retóricas para construir discurso. Se tratan de cartas entre la ficción literaria y el documento histórico que exponen una gran variedad de problemas éticos y políticos y que podrían asimilarse al diario íntimo del filósofo. Apoyándose sobre el pensamiento helenístico, Séneca pretendía, como Cicerón por ejemplo en *Sobre los deberes*, desarrollar un ideal pedagógico; se trataba de una síntesis original entre la ortodoxia tradicional y el utilitarismo “terapéutico”¹²⁹³. Séneca contemplaba aquí la escritura como una adquisición de las ideas y una forma de acapararse de los pensamientos. Aquello tuvo dos consecuencias: la escritura estaba orientada en la persuasión del otro y también en la investigación personal del autor. Así, la exterioridad y la interioridad eran dos rasgos simultáneos en formulación del pensamiento de Séneca¹²⁹⁴.

También utilicé los llamados *Diálogos*, que consisten en un recopilatorio de varios escritos redactados entre los años 39 y 58, y que abordan cada uno, temas concretos pero que se encuentran en un análisis de las emociones humanas: la ira, la felicidad, la serenidad o la tristeza. Por fin, he recurrido a tres otras obras: el discurso *Sobre la clemencia* del año 56, que también se mantenía en el ámbito de las pasiones humanas, pero además, revelaba la posible concepción de la política y de la justicia de Séneca. También *Sobre los beneficios* y las *Cuestiones Naturales* me proporcionaron elementos para las siguientes reflexiones.

La dificultad y la originalidad de plantearse el concepto de dignidad humana en Séneca derivan de la ausencia de estructura formal en su pensamiento.

¹²⁹² VIBERT, S., *Louis Dumont. Holisme et modernité*, op.cit., p. 47.

¹²⁹³ LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2000, p. 28. La autora habla también de la “diatriba cínico-estoica” de Séneca al referirse a su estilo literario, op.cit., pp. 34-35.

¹²⁹⁴ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 411.

Se trata de una dificultad en la medida que vuelve complicado entender y perfilar el “contenido” del valor que Séneca podía atribuir al ser humano. He tratado sin embargo revelar las bases filosóficas sobre las cuales Séneca se apoyó para ilustrar este concepto, que aparecía de forma sutil, como una intuición. A su vez, creo que es en esta misma intuición que se encuentra precisamente la originalidad de Séneca. Sus escritos, nos alejan de la filosofía sistematizada y contemplativa, y nos acercan a sus pensamientos íntimos, que brotan de una virulenta reacción en contra de la sociedad en la cual vivía. Se trata de un pensamiento “à chaud” que, sin prescindir de los fines personales y políticos perseguidos por Séneca, aparece como un barómetro de la propia individualidad de su autor en la aprehensión crítica de la realidad socio-política. Aquí se encuentra ya un punto en común con la noción moderna de dignidad humana que, como he insistido en la introducción, tiene intrínsecamente esta “carga crítica” en contra de todas las conductas y situaciones que vulneran el valor del ser humano. Por esta razón, la invitación a pensar la dignidad humana en Séneca es tan interesante ya que surge no tanto de la contemplación filosófica como de la misma experiencia humana.

Más concretamente, Séneca planteó el valor propio del ser humano no sólo en el acceso “moral” (con el modelo del sabio por ejemplo) sino en la defensa misma de este valor. El reconocimiento de la dignidad humana era simultáneo a su protección. Es este punto que me parece fundamental. Por un lado, nos daremos cuenta de los límites que Séneca reconocía al contenido y a la defensa de esta intuición. Por otro lado, la idea que tuvo en fusionar la dignidad del ser humano con su defensa me parece esencial. La dignidad humana ya no pertenecía al campo de la mera especulación filosófica sino que se volvía una cualidad otorgada a todos los seres humanos con, además, el deber de protegerla. Ahora bien, para despertar este “deber”, Séneca no recurrió a la pura contemplación sino a la idea de “conciencia” individual. Por un lado, ésta seguía vinculada con la contemplación filosófica pero no implicaba un vuelo hacia los cielos perfectos y abstractos. La conciencia individual se orientaba hacia la aprehensión de la individualidad propia y ajena, aprehensión que debía a su vez surgir de una reacción crítica ante las formas de degradación del valor del ser humano.

Nos daremos cuenta en una primera parte, que Séneca transmitió la conciencia del valor de la individualidad a través de la conciencia de la libertad individual. La conciencia individual de su dignidad se manifestaba no en los logros de la libertad, sino más bien en su contrario. Consciente de la ilusión de las

finitudes que limitaban su libertad, el individuo reconquistaba su dignidad perdida expresando al máximo esta libertad. La persona debía defender el espacio de su individualidad propia, porque era el único bien verdaderamente valioso que poseía. Se contemplaba entonces en cada individuo un valor inherente e implícito que él mismo debía defender y expresar a través de su autonomía. Séneca planteaba por tanto esta dignidad individual en la misma tensión con unos ataques ajenos.

Pero esta tensión que permitía despertar la conciencia de su dignidad propia, se transformaba también en una tensión como apertura, como aprehensión de los demás en la conciencia de una dignidad humana compartida. Se trata efectivamente de un esquema muy parecido al de Cicerón como ya he indicado antes. Pero Séneca ira todavía más lejos que su predecesor. Así, en una segunda parte, veremos en efecto cómo Séneca planteó la intuición de la dignidad humana en la alteridad y mediante la conciencia de la vulnerabilidad ajena. Una vez más, lo relevante consistirá en comprender el sistema de activación de esta conciencia. No derivaba de la especulación filosófica sino de la constatación y del rechazo de la forma como los seres humanos se trataban entre sí. Estudiaremos particularmente cómo en nombre de un valor “sagrado” en todo ser humano, Séneca condenó la violencia, la crueldad y apuntó la injusticia de la esclavitud. Toda la cuestión, estribará en medir el alcance de esta intuición de “igual dignidad” que parecía infiltrarse en el pensamiento “reactivo” de Séneca.

I. DIGNIDAD HUMANA E INTERIORIDAD: LA CONCIENCIA DE SU LIBERTAD

En esta parte, estudiaré la idea de dignidad humana a partir de la noción de individuo. Esta figura se perfilará en Séneca en un estímulo de la conciencia individual y del redescubrimiento de su interioridad. Más precisamente, Séneca quiso transmitir a su lector una prodigiosa sensación de libertad interna. Para desarrollar esta argumentación, me apoyaré sobre tres temas, que me han parecido estimular la conciencia humana en la aprehensión misma de su dignidad individual: la libertad frente a los demás, la libertad frente a la Fortuna y la libertad frente a la muerte. Antes, estudiaré unos puntos clave de la filosofía de Séneca que ya indicaban cómo este afán de libertad y la intimidad personal abundaban hacia la conciencia de su valor como individuo único.

A. La libertad a través de la filosofía

Esta parte se divide en tres puntos. En el primero, estudiaré lo que Séneca entendía por la filosofía como medicina del alma. Consistía en arrancar el Hombre de ciertos vicios que perjudicaban su libertad. En el segundo punto, me interesarán los “órganos” que pretendía curar la filosofía y que fueron particularmente el juicio y el deseo humanos. Por fin, en el tercer punto, presentaré los “efectos” que Séneca esperaba procurar de esta cura. Se trataba de transformar al individuo en un ser constante y firme a través de la aprehensión adecuada del Universo y de sí mismo.

1. La “disciplina” de la filosofía medicina

a) *La filosofía debe enseñar a vivir*

Para Séneca, lo más vergonzoso en la filosofía era decir y escribir una cosa y sentir otra¹²⁹⁵. En la “Carta CVIII”, apuntó que era muy fácil ejercitar en el

¹²⁹⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 60-61.

oyente el deseo de la rectitud ya que todos los seres humanos habían nacidos con la “semilla de la virtud”, pero este deseo se quedaba sólo en el asentimiento y la admiración y no se transformaba en actos. Entonces, la filosofía no enseñaba a vivir, ya que los maestros sólo mostraban cómo discutir y los discípulos, no pretendían cultivar su alma sino sólo su inteligencia. Séneca criticó a aquellos que se quedaban a la superficie de la filosofía, que no transmitían la energía, el vigor, la libertad, la vida, necesarias para estimular la conducta. Con otras palabras, Séneca reprochaba a los filósofos no hacer lo que decían¹²⁹⁶. No entendían realmente el propósito de la filosofía:

“(…) te advierto que es menester sentir y leer los filósofos para sacar de ellos la ciencia de la vida feliz; no para descubrir en ellos las palabras antiguas o fingidas y metáforas difíciles y figuras de dicción, sino preceptos provechosos y sentencias egregias y razones de buen ánimo que al punto puedan ser llevadas a la práctica. Apropiémonos de tal modo de esas cosas, que las palabras se conviertan en actos. No creo que exista ralea de Hombres más funesta para todos los mortales que los que han aprendido la filosofía como una profesión mercenaria y viven de manera distinta como ordena que tiene que vivir”¹²⁹⁷.

Séneca operaba una distinción entre las “cosas” (*res*) y las “palabras” (*uerba*), con la preeminencia de las primeras sobre las segundas, lo que hacía eco a la distinción estoica entre los “corpóreos” e “incorpóreos”¹²⁹⁸. En esta perspectiva, no dudó Séneca en apuntar que la filosofía había sufrido grandes daños por haberse “mercantilizado”. La filosofía se había entonces tornado en una actividad menor: la filología¹²⁹⁹. Peor incluso, se trataba de una nueva ciencia: “la

¹²⁹⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 148 y *Sobre la felicidad* (20.1), op.cit., p. 248.

¹²⁹⁷ SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 386. También, “la sabiduría puede andar sin pompa y sin malevolencia”, “Carta CIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 364.

¹²⁹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLV”, op.cit., p. 100 y *Sobre los beneficios* (II, 34), consultado en su edición francesa, *Des Bienfaits*, en *Oeuvres Complètes*, trad., Pintrel, M y De la Fontaine, J., Nisard, M., J-J., (dir.), Dubochnet & Compagnie Éditeurs, París, 1838, p. 164. Se asimila a veces el estoicismo con un tipo de materialismo en la medida que cada cosa era un cuerpo: la noche era un cuerpo, la virtud era un cuerpo, Dios era un cuerpo, la verdad era un cuerpo, etc. Este “panrealismo” venía de una posición en contra del escepticismo y la afirmación de una realidad inmediata sobre la cual podía apoyarse el Hombre. Los “incorpóreos” eran lo inexpresable, el vacío, el espacio y el tiempo, vid., BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp.52-54.

¹²⁹⁹ SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 383.

de no saber nada”¹³⁰⁰. No iba al fondo de la cultura sino que se utilizaba sus manifestaciones superficiales para revelar una presumida superioridad fundada, a fin de cuentas en la arrogancia. Séneca se separó en este punto de Cicerón al negar que las “artes liberales” fuesen formadores del espíritu ¹³⁰¹. Criticaba particularmente a aquellos en que no usaban la cultura para mejorar su alma sino sólo para marcar su estatuto social y del lujo material que disponían¹³⁰². En resumen, aprendían a disputar y no a vivir¹³⁰³.

Al contrario, la visión senequista de la filosofía era intrínsecamente práctica. Lo que le preocupaba era la necesidad de adecuar la contemplación con la acción, en la medida que los Hombres habían nacidos para ambas cosas¹³⁰⁴. La filosofía debía convertirse en una guía para la existencia humana, volviéndose su “morada” y su “refugio”¹³⁰⁵. Era a la vez “contemplativa y activa”, uniendo “la palabra y la libertad”¹³⁰⁶. Pero esta misma exploración no era abstracta sino que se aplicaba directamente a la condición humana¹³⁰⁷. No había que “aprender para la escuela sino para la vida”¹³⁰⁸. Como señala García Rúa, Séneca había convertido la vida humana en el espacio donde nacía la conciencia del Hombre, es decir el

¹³⁰⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 118. Algunos habían convertido la filosofía en una mera diversión, en la “Carta CXVII”, op.cit., p.420. Acerca de la superfluidad de algunos principios filósofos, en la “Carta LXXXVIII”, op.cit., pp. 272-273. Comparó la enseñanza de algunas escuelas a la de los “manuales para niños”, en la “Carta XCIV”, op.cit., p. 307. También, criticando el modo de vida cortesano de la aristocracia, habló de aquellos que van a las escuelas de filosofía como van al teatro, para oír cosas pero no para aprender algo, en “Carta CVIII”, op.cit., p. 379. Vid., FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “Séneca en contexto: un cordobés en la Roma imperial”, op.cit., p. 45.

¹³⁰¹ Se refiere a aquellos que buscan el goce “en la vana ostentación de los estudios liberales y en las letras, que no pueden curarnos de nada”, en la “Carta LIX”, op.cit., p. 141. Mas adelante, consideraba las artes liberales sólo útiles porque preparaban la inteligencia de los Hombres libres sin atarearla, pero eran “industrias mercenarias”. Séneca identificó entre las artes liberales, la gramática, la geometría, la música, la pintura, en la “Carta LXXXVIII”, op.cit., pp. 264- 273. En un mismo sentido, habló de la inutilidad de las letras, en vid., *Sobre la brevedad de la vida* (7.3; 12.3-4 y 13.1), en *Diálogos*, op.cit., pp. 325, 333 y 335. También, *Consolación a Helvia* (17.4), op.cit., p. 405. Recuerdo que Platón y Sócrates se opusieron a los sofistas también porque habían convertido la filosofía en una labor remunerada.

¹³⁰² Séneca se burló de aquellos que tenían bibliotecas de las cuales no habían leído ningún libro y que las utilizaban como adorno de su casa, SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (9.5-7), op.cit., pp. 296-297.

¹³⁰³ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.323.

¹³⁰⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (5.1), en *Diálogos*, trad., Codoñer, C., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2003, p. 269.

¹³⁰⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32.

¹³⁰⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 322. También antes, “Carta LVIII”, op.cit., pp. 135-136. *Consolación a Marcia* (1.4), op.cit., p. 181.

¹³⁰⁷ “Estudia, no para saber una cosa más, sino para saberla mejor”, en la “Carta LXXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

¹³⁰⁸ SÉNECA, “Carta XLV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 100.

“reflejo de sí mismo”¹³⁰⁹. La filosofía no estaba creada para el sabio, sino para el Hombre, apareciendo aquella como su “autoconciencia”¹³¹⁰. Así, lo más vergonzoso era hacer “filosofía de la palabras, pero no de obra” y añadió a continuación Séneca para explicar lo que entendía por “obra”: “¡Cómo! ¿Hasta ahora no te has dado cuenta que te amenazan la muerte, el destierro, el dolor? Has nacido para esas cosas; es menester que tengamos como futuro todo lo que puede ser”¹³¹¹. Evocando esos tres males, Séneca anunciaba la perspectiva fundamentalmente práctico-trágica de su concepción de la filosofía: era una guía destinada al individuo que pretendía ayudar e estimularle a partir de la finitud y la fragilidad de su condición humana, superando además las ilusiones que se había creado a su respecto. En consecuencia, la filosofía mantenía su vertiente psicológica: siendo la actividad principal del individuo abría su espíritu y removía “todas las cosas depositadas en él”¹³¹². Pero entre esas “cosas”, muchas eran engañosas y artificiales, de modo que el Individuo tenía por el momento un reflejo falso de sí mismo.

Para que la filosofía pudiera influir sobre el juicio humano debía buscar la sencillez y no complicarse con la elocuencia. No debía demostrar una agilidad en el manejo de los conceptos tales como un torrente de agua, sino que la sabiduría, en su “dignidad moral”, tenía unas “fuerzas gobernadas”, tal como una “ola constante”¹³¹³. El “gran negocio del alma” era distinto del ingenio de la expresión y exigía una utilidad inmediata y abierta a todos. No residía en la memoria sino en la experiencia y, por tanto, Séneca admitió varios grados en la escala hacia la sabiduría¹³¹⁴. Cada uno, sin convertirse en sabio (*Sapiens*) podía progresar en su camino. Lo más importante era sentir esta adecuación entre las ideas filosóficas y su vida¹³¹⁵. Baersethi detecta aquí un “naturalismo ético” que implicaba una

¹³⁰⁹ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*, op.cit., pp. 261-262, donde se apunta que la crítica a lo superfluo filosófico revela cierto “cinismo” en Séneca.

¹³¹⁰ USCATESECU, G., *Séneca, nuestro contemporáneo*, Editora Nacional, Madrid, 1965, p. 154.

¹³¹¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

¹³¹² SÉNECA, L. A., “Carta LXXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 184-185.

¹³¹³ SÉNECA, L. A., “Carta XL”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 91.

¹³¹⁴ Tal vez con una falsa modestia no se consideraba sabio, *Consolación a Helvia* (5.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 382 y “Carta LVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 129. Vid., KRÖNER, H.O., “Séneca: ¿un sabio?”, en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997, pp. 37-44.

¹³¹⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 198-199. En la “Carta XXXIII”, Séneca operaba una distinción entre el saber y la memoria, op.cit., p. 81. Ahora

doctrina del perfeccionamiento, sin por tanto realizar perfectamente su naturaleza: el Hombre podía “funcionar” bien sin llegar a esta perfección¹³¹⁶. Por esta razón lo relevante de la aportación de Séneca en relación con la sabiduría no fue tanto la conciliación entre un ideal de sabio y los ideales del individuo romano¹³¹⁷, como la implícita relativización de la sabiduría, ya operada por el estoicismo medio (y Aristóteles).

Para lograr este progreso, uno debía inspirarse particularmente de los estoicos, que Séneca llamó los “maestros antiguos” porque impulsaban a lograr la gravedad y la virilidad en la conducta¹³¹⁸. Sólo la lectura de esos “autores de la sabiduría”, los “maestros del linaje humano” o también esos “sacerdotes del bien”¹³¹⁹, permitía al alma afirmar su libertad y escapar de la servidumbre¹³²⁰. Séneca reconocía que los filósofos antiguos y los estoicos en particular, habían trabajado para fomentar la nobleza del alma, y que ésta debía necesariamente sentirse atraída por la lectura de aquellos¹³²¹. Pero Séneca introdujo el matiz radical siguiente: “Los remedios del alma fueron encontrados por lo antiguos es tarea nuestra buscar cómo y cuándo tienen que aplicarse”. Con otras palabras, los antiguos habían inaugurado la filosofía pero no habían acabado su propósito, manteniéndola en una esfera demasiado teórica¹³²². Por tanto, Séneca reconociendo su deuda al respecto de la filosofía antigua, defendía su total

bien, reconocía también que la presencia y la memoria de los Hombres buenos romanos (como *exempla*) podía ser útil, “Carta CII”, op.cit., p. 363.

¹³¹⁶ BAERTSCHI, B., *Enquête philosophique sur la dignité*, op.cit., p. 95. Además de otras dos referencias acerca de los vicios, extrañadamente el autor no se refiere a más ideas de Séneca acerca propiamente de la noción de dignidad humana.

¹³¹⁷ Interpretación que hace por ejemplo, FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “El ideal del sabio estoico” en AA.VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 65.

¹³¹⁸ Insistía Séneca que no había que “entretendremos en florecitas” con la obra de los maestros porque era “grave y viril”, en la “Carta XXXIII”, op.cit., p. 80

¹³¹⁹ Así Séneca se refería a Sócrates, Platón, Catón, Cicerón, Lelio, Zenón y Cleantes en la “Carta LXIV”, op.cit., p. 149 y *Sobre la brevedad de la vida* (14.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 339. Exhorta a leer a Cicerón en la “Carta C”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 351.

¹³²⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368.

¹³²¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88.

¹³²² SÉNECA, L. A., “Carta LXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 149. Más adelante: “Es menester consagrarse a los estudios y a los autores de la sabiduría, a fin de aprender sus descubrimientos y andar en busca de lo que ellos no descubrieron”, “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368. Además Séneca apuntaba al final sus *Cuestiones naturales*: “hasta tal punto no se descubre nada de lo que los antiguos dejaron mal investigado, que muchas cosas que habían sido descubiertas, se borraron del recuerdo”, (Vol. I y II), trad., Corderon Merino, C., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1979, p. 164.

libertad de pensamiento a su respecto, su “derecho a opinar” como lo llamó¹³²³; en efecto “quien siempre va siguiendo a otro no encuentra nada, no tan sólo busca”, porque “la verdad se ofrece a todos, aún no ha sido ocupada”¹³²⁴. García Borrón defiende así que nuestro autor rechazaba encerrar su persona en el dogmatismo y pretendía defender su libertad de pensamiento de todo y sobre todos¹³²⁵. Recurrió no sólo a varias escuelas filosóficas aparentemente opuestas, tales como el estoicismo y el epicureísmo, sino que además, interpretó e integró sus doctrinas a los objetivos que perseguía, y en particular, con vistas a un mayor realismo¹³²⁶. Desde su sentimiento de independencia interior anexionó la doctrina estoica, contemplándola como un valor instrumental¹³²⁷. Además, es como si fuera consciente que le incumbía un papel decisivo en el desarrollo de la filosofía: al conferirle una dimensión práctica decisiva, hubiera contribuido al progreso moral y general de la humanidad futura, postura que hemos también encontrada en Cicerón¹³²⁸. De forma general, Séneca, como supone A. Díaz Tejera, confirió una perspectiva nueva al conocimiento humano: su historicidad¹³²⁹. Ya no se trataba de un conocimiento puro sino en perpetua construcción y evolución, de la cual cada uno podía participar. Por otro lado, la filosofía no sólo se aprendía por el estudio asiduo, sino también por el trato continuo con el sabio: éste infundía un cambio en el alma, del mismo modo que aquél que permanece “largo tiempo en la tienda de un perfumista conservará algo del perfume de aquel lugar”. El “aguijón” del filósofo era tan fino e indoloroso que penetraba en la mente sin que uno se

¹³²³ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (3.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 229.

¹³²⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 82. Antes apuntaba: “¿Hasta cuándo te moverás sólo por la voz ajena? (...) saca algo de tu fondo”, op.cit., p. 81. Y añade a continuación: “¿No debo seguir las pisadas de mis antepasados? Yo seguiré también el camino abierto; pero si descubro otro más corto y más llano lo abriré. Los que trillaron estos caminos antes que nosotros no son nuestros amos, sino nuestros guías”. Séneca reivindica su libertad de pensamiento en la “Carta XLV”: “Como no me pongo bajo la ley de nadie, no llevo el nombre de ningún maestro”, op.cit., p. 99. Reivindica esta libertad de pensamiento al inicio de la “Carta LXXX”: “podré caminar por mí mismo y seguir mi propia ruta ¿Es que, por ventura, no sigo a los antiguos? (...) no soy el esclavo de aquellos, sino su seguidor”, op.cit., p. 222.

¹³²⁵ GARCÍA-BORRÓN, J. C., “Más de Séneca y de senequismo”, *Revista de Filosofía* (T. XX, nº 77), Madrid, 1961, p. 226.

¹³²⁶ MÉNDEZ LLORET, M. I., “Séneca: el tiempo del sabio”, en SOLANA DUESO, J. (Coord.), *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, Zaragoza, p. 80.

¹³²⁷ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 257.

¹³²⁸ En la “Carta VIII”, op.cit., p. 15 dice que trabaja “en interés de la posteridad”, es decir para el futuro de los Hombres. Repite esta idea en la “Carta LXIV”, op.cit., p. 146, donde habló de esta herencia filosófica que “pasará, aumentada, de mí a la posteridad”.

¹³²⁹ DÍAZ TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después*, op.cit., p. 31.

diera cuenta cómo y cuándo había logrado a mejorar su alma¹³³⁰. A continuación, veremos más precisamente lo que Séneca entendía por “mejora”, asimilando la filosofía con la medicina del alma.

b) *La filosofía debe curar a los seres humanos*

Esta visión práctica de la filosofía, se concretó en su definición como medicina que debía curar y sanar el alma humana. La filosofía, siguiendo a Epicuro, tenía una función “lenitiva” o “sanadora”. Sanar el alma implicaba, o liberarla del vicio, o si era sólo inclinada al mal, “tomarla de la mano”¹³³¹. Por tanto, la misión de la filosofía debía detectar y curar las enfermedades del alma humana. Aquellas derivaban de la infección de los vicios y pasiones cuya patología consistía en mantener el juicio humano en el error y en el mal. Esta asimilación de las pasiones con enfermedades no era una figura de estilo sino que derivaba propiamente de la psicología materialista de los estoicos, aceptada por Séneca y que asimilaba esas pasiones a unos “corpóreos”. La dificultad estaba en qué los Hombres ni siquiera estaban conscientes de padecer unas enfermedades ya que el mal no les era externo sino que residía en sus entrañas¹³³². La maldad oprimía no tanto a los demás sino primero a su dueño: bebía su propio veneno¹³³³. Este mal, como resumió, Séneca consistía en “buscar con demasiado afán las cosas poco deseables o indeseables del todo, o tener en gran estima aquello que sólo merece poca o ninguna”¹³³⁴. Se trataba a fin de cuentas de una inadecuación del juicio humano con la realidad, aplicando una imagen a un lugar donde era inconveniente¹³³⁵. La filosofía pretendía entonces devolver al alma humana un

¹³³⁰ SÉNECA, L. A., “Cartas XCIV y CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 313-314 y 378. Sobre el tiempo que necesitaba la filosofía para adquirir el buen juicio, Séneca escribió en la “Carta LIII”: “La filosofía procede como una soberana; da tiempo pero no acepta tiempo”, op.cit., p. 121. Incluso, a causa de las dudas que tenía Séneca respecto al poder engañoso de la elocuencia, llegó a considerar que uno debía escoger su maestro en función de la impresión visual que despertaba y no en función de lo que podía decir, “Carta LII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 117.

¹³³¹ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 308. La filosofía como “verdadera salud” en la “Carta XV”, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 34.

¹³³² SÉNECA, L. A., “Carta L”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182 y *Sobre la felicidad* (27.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 260.

¹³³³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 228.

¹³³⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 200.

¹³³⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 308. A continuación dice: “En una [demencia] la falta de juicio proviene de la alteración de la salud, en la otra es una enfermedad del espíritu”, op.cit., p. 308.

juicio coherente¹³³⁶ capaz de proporcionarla una verdadera felicidad, acabando con el engaño en el cual se encontraba y que Séneca expresó a través de formulas tales como: “apariencias engañosas”, “tinieblas”, “ilusiones”, “sueño” y “ceguera”¹³³⁷, ya subyacentes en Platón, Aristóteles y Cicerón Para entender porqué Séneca se interesó en resolver la incoherencia del juicio humano debemos recordar algunas de sus ideas antropológicas.

Séneca distinguió (como Cicerón) dos tipos de animales: los racionales que incluían a los dioses y a los Hombres y los irracionales que se referían a las bestias salvajes y domésticas¹³³⁸. Más precisamente contempló cuatro especies de naturalezas: la del árbol, la del animal, la del Hombre y la de Dios. Las dos últimas compartían la misma naturaleza por ser ambas racionales pero se diferenciaban en que una era inmortal y la otra mortal¹³³⁹. Cuando Séneca se refirió al “lo que es”, (*quod est*), lo dividió en especies corporales e incorpóreas. Los corporales los dividió a su vez en animados e inanimados. El Hombre pertenecía entonces al género animal, y era una especie corpórea y animada¹³⁴⁰. Es decir, formaba parte de los “seres corporales continuos”, constituidos en una misma unidad corporal¹³⁴¹. Cada ser natural tenía un alma pero se diferenciaba por las características de aquella. Según J. Brun, se trataba de un punto opuesto a Aristóteles que planteaba la individualidad frente a un modelo general. Para el estoicismo y Séneca, cada individuo tenía un tensión interior, una manera de ser y una estructura propia¹³⁴².

¹³³⁶ De la razón que se domina a sí misma “surgirá una razón concreta, sin incoherencias ni vacilaciones en su modo de opinar y enjuiciar, y también en sus convicciones”, *Sobre la felicidad* (8.5), op.cit., p. 235. La filosofía es la “adquisición del buen juicio”, en “Carta LIV”, op.cit., p. 121.

¹³³⁷ Las referencias al engaño colectivo en el cual se encuentran los Hombres son múltiples, vid por ejemplo, en referencia a las “ilusiones”, SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 285-286; “El sueño”, en la “Carta LIII”, op.cit., p.120. Las “tinieblas en la “Carta XLIX”, op.cit., p. 111 y la “Carta CX”, op.cit., p. 391; la “ceguera” en la “Carta CXIX”, op.cit., p. 427; la “ofuscación de la mente humana” en *Sobre la brevedad de la vida* (3.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 320.

¹³³⁸ SÉNECA, L. A., “Carta CXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 399.

¹³³⁹ SÉNECA, L. A., “Carta CXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 449.

¹³⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 132-133. La pregunta “lo que es” (*quod est*) se refería a la noción de categorías de Séneca distinto de la Estoa clásica que partía de “algo” (*quid*), dividido en “lo que es” y en “lo que no es”, ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., pp. 221-223. Para el mismo autor, la filosofía de Séneca de asimilaba entonces más a la “filosofía sapiencial” de Oriente que la “filosofía científica” de Aristóteles por ejemplo, op.cit., p. 371.

¹³⁴¹ SÉNECA, L. A., “Carta CII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 358.

¹³⁴² BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 38.

El Hombre era entonces un “animal racional”¹³⁴³, cuya alma expresaba además una naturaleza excelente y superior por compartir esta misma racionalidad con Dios. El “origen excelso”¹³⁴⁴ de ésta se manifestaba en contraposición con la parte corporal. Séneca recurrió a la imagen del “*Anima Mundi*” considerando que “el lugar que ocupa el alma en el Hombre, lo ocupa Dios en el mundo; lo que es en el mundo la materia, lo es en nosotros el cuerpo”¹³⁴⁵. Séneca contempló dos dimensiones del alma, para subrayar cómo este ente era “grande y generoso”. En relación primero con “su patria”, se trataba del orden supremo y universal de Dios que coronaba todo el Universo; En relación con su “duración”, no toleraba límites y absorbía todos los siglos¹³⁴⁶. Séneca reiteraba una concepción clásica del alma microcosmos, como fuente de la dignidad del Hombre gracias a las facultades racionales que la caracterizaban.

Ahora bien, Séneca admitió dos partes en el alma - rompiendo con la unidad estoica clásica¹³⁴⁷, pero de acuerdo con el estoicismo medio de Panecio¹³⁴⁸: junto con su parte racional existía “alguna cosa de irracional” que se expresaba en dos direcciones: “una, audaz, ambiciosa, desenfrenada, inclinada a la violencia; otra humilde, lánguida, servidora del placer”¹³⁴⁹. Por tanto, el alma no tenía una unidad sino que podía entrar en conflicto consigo misma¹³⁵⁰. Además, aunque el Hombre se estimaba por aquella parte racional era incapaz de comprender la naturaleza, la residencia, la forma y el origen del alma. Podía sólo percibirla a través del movimiento que impulsaba¹³⁵¹. Séneca, conforme al estoicismo clásico retranscrito en Laercio¹³⁵², comparó el alma con el movimiento de una llama que se elevaba, que tanto más agitada y activa cuanto más vigorosa¹³⁵³. Este movimiento vital o “*impetus*”, se expresaba naturalmente en lo que definía al ser racional: el llamado “consentimiento”. Aquél impulsaba a

¹³⁴³ SÉNECA, L. A., “Carta XLI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94.

¹³⁴⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432.

¹³⁴⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 154.

¹³⁴⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 361.

¹³⁴⁷ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 112.

¹³⁴⁸ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 399-400.

¹³⁴⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 296.

¹³⁵⁰ Vid el principio de la “Carta LII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 116.

¹³⁵¹ “Pues por naturaleza, el espíritu humano es activo y tiende al movimiento”, *Sobre el ocio* (2.11), en *Diálogos*, op.cit., p. 283. SÉNECA, L. A., “Carta CXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.436. La incognoscibilidad del alma marca la distancia entre el mundo objetivo estoico y el subjetivo de Séneca, GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 106.

¹³⁵² LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*, (VII, 84), op.cit., pp. 79-80.

¹³⁵³ SÉNECA, L. A., “Carta XXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88.

realizar o no una acción, en función de la imagen que se tenía de alguna cosa¹³⁵⁴. Así, la sensibilidad humana proporcionaba a la razón los datos que la permitían manifestarse¹³⁵⁵. Ahora bien, cuando esta imagen estaba distorsionada, el juicio estaba erróneo y el consentimiento inadecuado. Por esta razón, la filosofía o la virtud, actuaba en devolver una imagen clara de las cosas y era distinta del consentimiento, porque actuaba necesariamente previamente a éste, es decir en los motivos de la conducta.

La labor consistía en tener conciencia de que uno se engañaba a sí mismo en su percepción de la realidad. Debía entonces regular su deseo entre las cosas que le atraían (como los placeres) y las que le repelaban (como el esfuerzo); había que resistir a las primeras y afrontar las segundas¹³⁵⁶. La filosofía de Séneca no pretendía conferir el conocimiento perfecto y global de la realidad sino proporcionar los medios para contemplarla¹³⁵⁷. No había que buscar el Bien, sino el bien del Hombre. Tampoco Séneca era ingenuo en relación con la filosofía: no podía borrar las “imperfecciones naturales” de los Hombres, sino solamente “suavizar” lo que estaba “inscrito en nosotros congénitamente”¹³⁵⁸. No parecía creer en el progreso moral sino en la posibilidad de este progreso y aquí se justificaba la filosofía. Había que emprender entonces su propia enmienda, conteniendo primero los deseos en una “medida saludable”¹³⁵⁹ para expiarlos más tarde, arrancando el espíritu de la maldad¹³⁶⁰. Pero en otras partes, Séneca rechazaba el término medio en relación con los vicios. En efecto, los males

¹³⁵⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 399.

¹³⁵⁵ P. Grimal, considera que Séneca se inspiró aquí del sensualismo de Crisipo, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 368.

¹³⁵⁶ Séneca comparó esta actitud con la del cuerpo de los que bajan una cuesta y de los que la suben, SÉNECA, L. A., “Carta CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 446. Reaparece en *Sobre la felicidad* (25.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 256. La misma imagen había sido empleada antes en la “Carta XL”, op.cit., pp. 90-91, donde uno debía controlar la rapidez de sus palabras del mismo modo que aquel que desciende una pendiente detiene sus pasos.

¹³⁵⁷ Séneca comparó esta situación con “los palos más rectos, al ser sumergidos en el agua, causan a quien los ve la impresión de ser curvados o quebrados. Importa no sólo lo que ves, sino cómo lo ves, pues nuestra alma anda ciega para percibir la verdad”, SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182.

¹³⁵⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 22-23 y *Sobre la ira* (II, 20.2), op.cit., p. 110.

¹³⁵⁹ En la misma línea, Séneca habló de la utilidad de la “medianía”, en “Carta XXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88. A continuación: “toda virtud consiste en una moderación que es una cierta medida”, “Carta LXVI”, op.cit., p. 156.

¹³⁶⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 368. También: “La virtud no puede alzarse en una zona medianera: es menester que venza o que sea vencida”, en “Carta XCI”, op.cit., p. 300.

engañaban fácilmente a los Hombres porque primero brotaban siempre de una necesidad humana, y segundo proporcionaban su “golosina” (la avaricia ofrecía el dinero por ejemplo)¹³⁶¹. Además, los vicios podían a veces disfrazarse en virtudes¹³⁶². Por tanto y como Cicerón, había que rechazarlos desde el principio y no intentar controlarlos en vano¹³⁶³. Una de la razón principal era que la misma alma humana no tenía naturalmente la fuerza para resistir a esos vicios. Su original “flaqueza” hacía que la “atracción al mal” era más fácil ya que no necesitaba de una guía a diferencia de la virtud. En este sentido, Séneca consideró que la razón una vez contagiada por las pasiones ya no podía controlarlas. Ambas no estaban separadas, afectando partes distintas del alma, sino unidas en la misma sede¹³⁶⁴. La voluntad humana se precipitaba entonces hacia el mal, porque la facilidad cautivaba siempre a los Hombres¹³⁶⁵.

Por otro lado, el peor de esos males era el miedo, y la filosofía consistía en combatirlo. Este estado de ánimo aniquilaba el buen juicio y la filosofía de Séneca tenía como objetivo fundamental demostrar que los temores compartidos por los Hombres no eran fundados. Así, Séneca contempló tres tipos de temores difundidos entre los individuos: hacia la miseria, la enfermedad y el daño de la violencia de los poderosos, lo que para Zambrano, retransmitía los temores vividos por los romanos durante la opresión del poder político¹³⁶⁶. Séneca consideró entonces que se podía alejarse de aquellos, revelando sus “motivos” respectivos¹³⁶⁷. Para vencer el miedo, Séneca pidió entonces medir todas las cosas “según la condición humana”, es decir acortando a la vez las alegrías y los

¹³⁶¹ SÉNECA, L. A., “Cartas LXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 170. Para Séneca, siguiendo el estoicismo, la Naturaleza mezcló el deleite con la necesidad para volver agradables esas cosas sin las cuales los Hombres no podían vivir. El vicio era buscar el deleite sin preocuparse de la necesidad que era sólo la supervivencia, op.cit., p. 413. Vid. también antes la “Carta XXI”, op.cit., p. 51 y *Consolación a Helvia* (13.3), op.cit., p. 400, donde explica que el goce de los deseos no viene de la necesidad sino de la Naturaleza. Ahora bien, para Séneca toda alegría tenía una perversidad latente, en “Carta LIX”, op.cit., p. 138. Vid., GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 101.

¹³⁶² SÉNECA, L. A., “Cartas XLVI, LVI, CXX y CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 100; 128; 430 y 446.

¹³⁶³ SÉNECA, L. A., “Carta CXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 412-413. Aquí, oponiéndose a los peripatéticos, Séneca no entendía como “una media enfermedad” podía ser saludable y débil. Un mismo rechazo de la moderación de los vicios aparece en la “Carta LXXXV”, op.cit., pp. 246-247. Vid también, *Sobre la felicidad* (10.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 237.

¹³⁶⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 7.2-8.3), en *Diálogos*, op.cit., pp. 72-73 y (I, 9.4-10.4), op.cit., p. 75.

¹³⁶⁵ Esas ideas aparecen en las “Cartas XCVIII y CXVI” en *Cartas Morales a Lucilio*, pp. 338-339 y 412-413.

¹³⁶⁶ ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, “Teorema”, Madrid, 1992, p. 20.

¹³⁶⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 31. La filosofía como liberación del miedo y de la inseguridad, en la “Carta XVI”, op.cit., p. 37.

temores. Con otras palabras, se trataba de mantener un espíritu firme y moderado. Para Séneca, no existía nada que debía ser tenido por temible. Pero los temores se propagaban porque nadie se había atrevido a mirar y analizar la realidad de esas cosas tenidas como temibles, y que eran en realidad vanas¹³⁶⁸. Esta idea que sólo el mal verdadero fuera el mal moral y que los demás males no eran más que ilusiones, procedía del estoicismo, que, a su vez, derivaba de afirmaciones socráticas muy general que Zenón se hubiera acaparado¹³⁶⁹. Existía un “contagio” de los temores que derivaba de la ignorancia generalizada. Séneca pretendía discutir el valor de esas cosas, mostrando que los temores eran vacíos, engañosos y liberticidas. La inseguridad que generaban en el estado de ánimo de los Hombres, les impedían, manifestar su sentido crítico y actuar sin temor a ser castigados de una u otra forma. Así, el objetivo central de Séneca era devolver al Hombre la confianza en sí mismo para que pudiera ejercer su libertad. En efecto, sin “seguridad” nada podía resultar agradable¹³⁷⁰. La filosofía debía restituir al Hombre este sentimiento que el individuo socializado se había quitado a sí mismo. Ahora bien, la única vía para acceder a este estado era una lucha consigo mismo, porque era mi propia alma la que se había despojado a sí misma su libertad¹³⁷¹. En este propio enfrentamiento y superación de su naturaleza individual residía el mérito de aquél que se arrastraba hacia la filosofía para llegar a la “roca firme” de la sabiduría¹³⁷². En consecuencia, este despierto requería un nuevo “tratamiento de choque” que consistía en un trabajo persistente y abnegado y un celo incasable que solos permitían vencer la maldad la más endurecida. Como los robles más retorcidos, había que moldear y endurecer las almas más retorcidas¹³⁷³. No había que caer en el error de sentirse pronto contento consigo mismo. Lo que impedía el verdadero progreso filosófico era precisamente la autosatisfacción que no descendía “al fondo de las cosas” sino que rozaba

¹³⁶⁸ SÉNECA, L. A., “Cartas XCIV y CX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 306-307 y 391.

¹³⁶⁹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 336.

¹³⁷⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 48.

¹³⁷¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 49. Por esta razón Séneca alertaba “con quien más tendrás que luchar es contigo mismo”, al principio de la “Carta XXI”, op.cit., p. 49.

¹³⁷² SÉNECA, L. A., “Carta LII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 117.

¹³⁷³ SÉNECA, L. A., “Carta L”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182.

“algunas ideas superficiales”¹³⁷⁴. Solo un sendero difícil y penoso permitía elevarse sobre las cosas humanas y lograr la cima de la sabiduría. Había que afrontar muchas afrentas pero la recompensa era el goce de una completa libertad y felicidad¹³⁷⁵. Se trataba de un proceso que requería valor y paciencia: para que uno pudiera disfrutar de los beneficios de la filosofía, la nueva “carga” que generaba debía guardar proporción con las fuerzas individuales iniciales.

Aquel esfuerzo que suponía la filosofía, era su característica esencial y más noble. En efecto, Séneca llegó a decir que la constancia y la perseverancia en los propósitos eran cosas tan grandes que podía haber incluso un prestigio en la persistencia en la pereza¹³⁷⁶. El esfuerzo convertía la filosofía no en una “medicina amarga” sino en una medicina “saludable y dulce” que generaba deleite¹³⁷⁷. Otra vez, el placer reaparecía como necesario apoyo psicológico de la filosofía estoica. Es más: lo mejor de la sabiduría residía en qué no era un don del azar. Lo que era de “inestimable y magnífico” era que fuera “forzoso a cada uno obtenerla por sí mismo, sin poderla pedir prestada a nadie”. La filosofía no era un “beneficio gratuito” sino que resultaba de un progreso personal y voluntario, una “asidua labor”, cuyo objetivo era la adecuación del deseo con la bondad, es decir, el “vivir bien”¹³⁷⁸. Puesto que la filosofía se conseguía por el esfuerzo, implicaba necesariamente una expresión de la autonomía individual en esta consecución y además ya contemplaba una muy incipiente igualdad entre los Hombres. Uno debía entonces contemplarse y alabarse a sí mismo cuando lograba luchar contra sus vicios¹³⁷⁹. Así la recompensa del esfuerzo era la libertad que se conseguía gracias a la filosofía:

“El esfuerzo abre camino. Y este camino te lo procurará la filosofía.
Entrégate a ella si quieres la salvación, la seguridad, la felicidad; en fin, si

¹³⁷⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 140. y Séneca añadía a continuación: “Consecuencia de todo ello es que no queremos cambiar porque nos creemos inmejorables”.

¹³⁷⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 144.

¹³⁷⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 124.

¹³⁷⁷ SÉNECA, L. A., “Carta L”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹³⁷⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XVI”, op.cit., p. 37 y Carta XC”, op.cit., p. 279. El “vivir bien” era general pero sus repercusiones eran prácticas y particulares, del mismo que aquel que lograba, con el esfuerzo, la destreza de lanzar el dardo en el blanco, podía aplicarla a todos los otros ámbitos de la vida, en “Carta XCIV”, op.cit., p. 306.

¹³⁷⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 216.

quieres aquello que está por encima de todo, la libertad: no existe otro camino para conseguir esas cosas”¹³⁸⁰.

Séneca asimilaba por tanto la sabiduría a la libertad que se elevaba sobre la servidumbre de las pasiones crueles que alienaban a los Hombres. La noción de libertad podía manifestarse solamente a través de la seguridad, relación que se ilustraba en la definición senequista del alma como “país”, “hogar” o “morada”, que filosofía debía procurar la “edificación”¹³⁸¹. Dentro de este espacio, el Hombre podía entenderse a sí mismo, conocer su naturaleza, aprehender su libertad, y tener confianza en sí mismo, para luego expandir todas sus posibilidades al exterior, venciendo los temores y los obstáculos fomentados por la ignorancia y que hasta ahora limitaban su libertad. El alma, era el nuevo encuentro consigo mismo, se consultaba a sí misma para luego expandir el “Imperio individual” a todos los ámbitos de la existencia humana ¹³⁸².

La “filosofía-medicina” de Séneca pretendía curar al ser humano de los vicios que distorsionaban su posibilidad para expresar su libertad. Tenía la particularidad como medicina de que además exigía la colaboración del paciente. Conviene ver ahora sobre qué “órganos” pretendía actuar.

2. El “órgano” a curar: el juicio humano

a) *La filosofía moral como “especialidad”*

Para Séneca, la sabiduría consistía en la “perfección del alma humana”¹³⁸³ que resultaba del conocimiento de las causas de las cosas humanas y divinas. Permitía llegar al bien que era lo conforme a la naturaleza. Este mismo bien manaba de lo honesto que permitía llevar a cabo una vida feliz¹³⁸⁴. Séneca mantenía la misma

¹³⁸⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 86-87.

¹³⁸¹ SÉNECA, L. A., “Carta CXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 419. El alma como “país del bien supremo” aparece en la “Carta LXXXVII”, op.cit., p. 260.

¹³⁸² Por ejemplo: “A una tal alma puede concedérsele el dominio de todas las cosas, ponerla en posesión de toda la Naturaleza, sin otros límites que el Oriente y el Occidente, que su dominio sea universal como el de los dioses”, en “Carta XCII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 301.

¹³⁸³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIX” en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 274.

¹³⁸⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 424. Esta distinción entre lo bueno y lo honesto podía tener varios sentidos; por una parte, lo honesto – como conformidad con la naturaleza era la razón formal de lo bueno, es decir el criterio que permitía

postura estoica y teleológica respecto a la Naturaleza: el Hombre tenía rasgos específicos que cuando alcanzaban su mayor desarrollo coincidían con sus “bienes verdaderos”¹³⁸⁵. Por tanto, esos bienes verdaderos no podían derivar de la vida que procedía de los “deberes comunes” o de los objetos adaptados al modo de vida de los Hombres, lo que constituían también (como vimos) dos otras interpretaciones del “*naturam sequi*” de los estoicos¹³⁸⁶. Vivir conforme a la Naturaleza era la vida del sabio que aprendía las reglas con las cuales la Naturaleza regía el mundo. El ser humano había nacido para perfeccionar esos bienes entre los cuales destacaba principalmente la razón.

Así, la sabiduría tenía su morada en lo más alto, teniendo las otras artes humanas bajo su dominio, siendo ella misma el “arte” o “la productora” de la vida¹³⁸⁷. El objetivo de la sabiduría era la regulación del deseo humano, mostrando qué cosas deseables eran buenas. Para lograr aquello, los Hombres debían “habitar en su interior”, confiando Séneca, una nueva dimensión “espacial” y “protectora” a la sabiduría. Además, ella daba “paseos anchos y espaciosos”, en la búsqueda de la naturaleza de los dioses y de los astros, los movimientos de las estrellas, la definición de las leyes generales que regulaban el universo, la determinación de la esencia de los cuerpos y de las almas, y la identificación de una orden general detrás de todo lo fortuito¹³⁸⁸. En nada la sabiduría era triste, al contrario, era alegre y se satisfacía en la sola conciencia de

determinar la bondad de una acción concreta; por esos lo *honestum* era por sí mismo bueno, ya que era formalmente bueno. Por otra parte, lo bueno fluía de lo honesto: en esta perspectiva lo *honestum* se identificaba con la virtud que era la razón perfecta, de la que provenían las acciones buenas singulares, SANZ LEÓN, M^a I., *Séneca*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, p. 41.

¹³⁸⁵ El término *natura*, implicaba: “la fuerza que lleva a actuar y comportarse de un modo determinado”, en SÉNECA, L. A., *Diálogos*, op.cit., p. 269, (*N.d.T.* 8). Con otras palabras, la *natura* en Séneca no era la relación absoluta con el mundo objetivo y exterior sino la naturaleza interior del Hombre, la buena voluntad, GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 164. La “natura” se oponía a la fortuna. Estaba dentro de los Hombres y procedía de ellos, AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J.M., *Sénèque*, Éditions Seghers, “Philosophes de tous les temps”, París, 1964, p. 74.

¹³⁸⁶ Vid., en la parte dedicada a la dignidad humana en Cicerón, “I. A. La dignidad de la naturaleza humana”.

¹³⁸⁷ SÉNECA, L. A., “Cartas XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 286. También, “La sabiduría es el alma perfecta, llevada al grado más alto y más excelente, ya que es el arte de la vida (...). La sabiduría es la actitud de un alma perfecta: ser sabio es el uso de esta alma perfecta”, en la “Carta CXVII”, op.cit. pp. 416 y 417.

¹³⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 141. “El alma del sabio es como la del mundo superior de la Luna, donde siempre reina la serenidad”. Acerca de la concepción del Universo de Séneca se puede consultar también la “Carta XCIII”, op.cit., pp. 304-305; *Consolación a Helvia* (40), en *Diálogos*, op.cit., p. 410. Acerca del Universo, se puede consultar el “Libro VII” de las *Cuestiones naturales*, op.cit., pp. 129 ss.

sus propias virtudes¹³⁸⁹. Con otras palabras, gracias a la sabiduría, uno lograba unas perfectas autonomía y felicidad manteniendo un deseo constante hacia las mismas cosas que procedían de su única persona¹³⁹⁰. Era el “saber vivir” que permitía a uno estar siempre contento de sí mismo, viviendo para nadie y sólo para sí mismo, en una “felicidad plena”¹³⁹¹. Los Hombres habían nacidos con una predisposición para la sabiduría porque la Naturaleza les había criado “magnánimos”, es decir con un espíritu “glorioso y elevado” que buscaba un lugar donde vivir con mayor honestidad¹³⁹². Séneca asimilaba por tanto la sabiduría como la meta de la existencia humana. Pero, no olvidemos que, siguiendo al estoicismo medio y como Cicerón, le preocupaba primordialmente en esbozar los bienes morales alcanzables por los Hombres. Este paso, se realizó gracias a su visión de la filosofía.

La sabiduría era el “premio” de la filosofía, y ésta era el “camino” hacia la primera¹³⁹³. La filosofía, era como “ley de la vida”¹³⁹⁴, encarnaba la ocupación humana más excelente como el Universo que lo abarcaba todo. Ahora bien, mientras que uno podía - gracias a su facultad visual - darse cuenta de la inmensidad y superioridad del Universo, el acceso al grandor de la filosofía era más complicado ya que los Hombres no habían nacidos equipados para penetrarla en su conjunto: debían limitarse a “atravesar la colina con una vista de poco alcance”¹³⁹⁵. Séneca adoptó entonces un punto de vista que llamó “útil” defendiendo que se podía pretender conocer el todo, penetrando sus partes¹³⁹⁶. Así esta superioridad de la filosofía sobre las capacidades humanas para abrazarla en su totalidad era la explicación del porqué de su división en tres ramas, es decir, en filosofía moral, natural y racional¹³⁹⁷. La filosofía moral tenía tres funciones. La

¹³⁸⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. Vid. también, la “alegría suprema” del sabio en la “Carta LXXII”, op.cit., p. 186. Por otro lado, es cierto que Séneca defendió que la verdadera alegría era austera, en “Carta XXIII”, op.cit., p. 55.

¹³⁹⁰ “¿Qué es la sabiduría? Querer siempre lo mismo, rechazar siempre lo mismo (...); hacia ahí han de ir tus afanes y deseos, sin pedir nada más a los dioses: estar contento contigo mismo y con los bienes que nacen de ti mismo”, en la “Carta XX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 47.

¹³⁹¹ SÉNECA, L. A., “Cartas LV y LXXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.124 y 247-248. Hombres

¹³⁹² SÉNECA, L. A., “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 369.

¹³⁹³ La sabiduría era el bien supremo y el blanco del “disparo” de la filosofía, en “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 177.

¹³⁹⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 313.

¹³⁹⁵ SÉNECA, L. A., “Libro XII-Carta LXXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 274.

¹³⁹⁶ Vid., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 378.

¹³⁹⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 269.

primera: “dar a cada cual lo que sea suyo y valorar cada cosa por su verdadero precio, estudio utilísimo – pues ¿qué cosa puede existir más necesaria que dar precio a las cosas?”. Se trataba de proporcionar al juicio humano la justa valoración de cada cosa, el “mérito y el precio de cada objeto”¹³⁹⁸. Dicha capacidad debía complementarse con una “gestión” de los deseos humanos. La segunda y la tercera funciones de la filosofía moral se dedicaban respectivamente a las tendencias y las acciones humanas con el fin de adecuar el comportamiento humano respectivo al objeto deseado en función de las circunstancias y el valor de dicho objeto. Séneca perpetuó la visión aristotélica de la filosofía que, como hemos visto, partía también de esta gestión del deseo humano. La tarea que Séneca confería a la moral consistía efectivamente en proporcionar la respuesta afectiva del individuo proporcionalmente al valor real del objeto deseado, sincronizando el movimiento natural del alma humana que era, como vimos, el consentimiento¹³⁹⁹. El estudio de las acciones en sí, es decir la realidad objetiva de la conducta, estaba solamente en tercer lugar de los objetivos de la filosofía moral. Más que una influencia aristotélica, Séneca estaba aquí fiel a un punto fundamental del estoicismo que consideraba como meta, todo lo que actuaba sobre el mundo, percibido como “indiferente”, es decir, una materia inerte que valorizaba la voluntad recta¹⁴⁰⁰.

En relación con la segunda rama de la filosofía, la natural, estudiaba los varios grados, movimientos y elementos de los objetos corpóreos e incorpóreos. Por fin, la filosofía racional atendía al orden y al sentido de las palabras es decir, la dialéctica y la retórica¹⁴⁰¹. Séneca dedicó más su pensamiento en la primera

¹³⁹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 276. “Bienes y males, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, piedad e impiedad, virtudes y uso de las mismas, posesión de ventajas, consideración y dignidad, salud, fuerza, sutilidad de los sentidos: todas estas cosas necesitan un buen apreciador. Es menester que podamos saber qué precio debemos atribuir a cada una de ellas”, en la “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 332.

¹³⁹⁹ “La vida es, pues, concordante consigo misma cuando la acción no falta al deseo, cuando éste es concebido, según el valor de las cosas; por lo tanto, más calmado o más ardiente, según ellas sean más o menos dignas de ser amadas”, SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 277. De hecho más adelante, Séneca divide la filosofía en dos: “la ciencia y el comportamiento del espíritu”, SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, op.cit., p. 315.

¹⁴⁰⁰ Séneca apuntó que para los estoicos existían dos cosas de las cuales todo procedían: la materia inerte, dispuesta a todo y la causa, es decir la razón que modela la materia, la hace girar en el sentido que quiere, y produce diversas obras, “Carta LXV”, op.cit., p. 150. Vid., también GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., p. 32; ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 150 y BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 49. Sobre la noción de “indiferente”, vid. BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 91 (ya citado).

¹⁴⁰¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 277. Más adelante, resumió esas ramas refiriéndose a la sabiduría que abre no un “templo ciudadano, sino el

rama “moral” de la filosofía sin despreciar por tanto las demás. Lo afirmó abiertamente: “quiero componer una filosofía moral completa, para exponer en ella todas las cuestiones que le corresponden”¹⁴⁰². La gestión y la regulación del comportamiento humano era lo que más le importaba para mostrar lo que podía pretender ser el ser humano en una situación socio-política del momento imperial que generaba inseguridad en relación con su vida, su libertad y sus bienes. Con otras palabras, el “mensaje ético” de Séneca era una reacción y una redefinición del ámbito de la individualidad amenazada por las vicisitudes externas¹⁴⁰³. Séneca integró entonces su concepción de la filosofía moral con el concepto de virtud con el fin de que el paciente tuviera conciencia del fin de la curación que aprendía.

b) La virtud como “intervención”

Para Séneca no existía realmente de diferencia entre la filosofía y la virtud: ambas se implicaban mutuamente¹⁴⁰⁴. En realidad esta confusión derivaba de una concepción menos radical de la Stoa media o greco-romana, en comparación con las exigencias radicales del estoicismo originario¹⁴⁰⁵. La virtud se ejercía en dos partes: la contemplación de la verdad y su práctica, manifestándose en la “acción recta” que ponía fin a los vicios¹⁴⁰⁶. Séneca la asimiló a “un juicio verdadero e inmutable” que generaba todo impulso del alma, permitiendo ver “al desnudo las

Universo, templo grandioso de todos los dioses, las verdaderas imágenes y fieles representaciones de los cuales nos permite contemplar con los ojos de la inteligencia (...). De aquí vuelve al principio de las cosas, a la razón eterna incorporada al todo, y a la virtud de las simientes, de que da a cada cosa su forma apropiada. Después penetra en el estudio del alma, de su origen, de su morada, de su duración y del número de partes en que puede dividirse. Pasa luego de las cosas corpóreas a las incorpóreas y examina la verdad y sus argumentos y terminada esta parte, busca cómo aclarar los problemas de la vida y los del lenguaje, pues en todo ella van mezcladas verdades y falsedades”, en la “Carta XC”, op.cit., p. 286.

¹⁴⁰² SÉNECA, L. A., “Carta CVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 374. Repite semejante idea mas adelante al principio de la “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 378.

¹⁴⁰³ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., pp. 32-33.

¹⁴⁰⁴ La filosofía es el “estudio de la virtud, pero por medio de la misma virtud, y ni la virtud es posible sin el estudio de ella misma ni el estudio de la virtud sin aquella (...). Vamos a la virtud por ella misma, ya que filosofía y virtud están íntimamente unidas.” SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 275. Vid., BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 93.

¹⁴⁰⁵ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., pp.19-20.

¹⁴⁰⁶ SÉNECA, L. A., “Cartas L y XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 183 y 314. A continuación: “(...) la virtud consiste en la enseñanza, la otra en el ejercicio: es menester que aprendas y que confirmes con obras lo que has aprendido”, op.cit., p. 315. La ratio se mantenía como un instrumento de conocimiento, una actividad que buscaba la verdad, como para los estoicos, GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 114.

apariencias que mueven las pasiones”¹⁴⁰⁷. Como la sabiduría, Séneca insistió en que nadie era bueno por azar, la virtud era un “aprendizaje”, un arte. Se basaba además en un llamado “empirismo moral” ya que los Hombres habían nacidos para la virtud pero sin ella¹⁴⁰⁸. Como Cicerón, Séneca habló de “semillas”, es decir de una predisposición natural hacia la virtud que la filosofía debía entonces cultivar¹⁴⁰⁹. Ahora bien, si a veces podemos separar la virtud de la sabiduría, el enfoque práctico de la filosofía senequista hizo que ambos términos fueran a menudo sinónimos: a partir de la contemplación de las cosas y el examen de sí mismo, uno lograba sobresalir sobre lo humano, y mantener una igualdad de ánimo en sus propósitos más nobles, con su propio esfuerzo y a pesar de las dificultades¹⁴¹⁰.

Así, la virtud consistía en la perfección de lo propio del ser humano, es decir, su parte racional: “el único bien es la virtud: sin ella no existe ningún otro, y reside en la mejor parte de nosotros, en la parte racional”¹⁴¹¹. En la medida que toda cosa cuenta con alguna excelencia que la es propia, la excelencia del ser humano venía de lo que le era propio es decir, la razón poseída en su alma¹⁴¹². El Hombre era un ser racional pero su razón no había alcanzado el grado más alto de desarrollo: “La Naturaleza nos ha hecho capaces de aprender dándonos una razón imperfecta, pero perfectible” y también: “la razón es común a los dioses y a los Hombres; plenamente realizada en ellos, puede alcanzar realización en nosotros”¹⁴¹³. El Hombre era un ser que podía por tanto superarse hacia lo mejor como lo peor, indicando Séneca una condición humana intermedia, en la

¹⁴⁰⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹⁴⁰⁸ SÉNECA, L. A., “Cartas XC, CXX y CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 289, 429 y 446. Al contrario los dioses habían nacidos con todas las virtudes, “Carta XCV”, op.cit., p. 328.

¹⁴⁰⁹ Con antelación hemos visto que Séneca habló de las “semillas de la virtud, en la “Carta XVIII”, op.cit., p. 379. También, vimos que “La Naturaleza nos ha criado magnánimos”, “Carta CIV”, op.cit., p. 369; “a todos ha concedido la Naturaleza el fundamento y la semilla de las virtudes”, “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 379.

¹⁴¹⁰ Por ejemplo, vid el pasaje de la “Carta LXVI”: “un alma que contempla la verdad (...) que no aprecia las cosas según la opinión, antes según la Naturaleza, que penetra en todo el mundo (...) no sometida a ninguna suerte de Fortuna (...) ordenadísima, tanto en gracia como en fuerza, (...), intrépida que ninguna fuerza puede abatir, que ningún azar puede vencer ni llenar de altanería: esta alma es la misma virtud”, op.cit., p. 155. Por tanto sólo la virtud procura un goce perpetuo y seguro, en “Carta XXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 66.

¹⁴¹¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹⁴¹² Vid., “Carta LXXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 202 y la “Carta XLI”: “¿Qué es, por lo tanto, esa alma? La que sólo brilla por virtud propia”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 93.

¹⁴¹³ SÉNECA, L. A., “Cartas XLIX y XCII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.111 y 300.

posibilidad de cometer el mal en contra del orden racional¹⁴¹⁴. Ahora bien, se trataba también de una “condición humana plenaria”, porque el alma humana así concebida por Séneca, no estaba penetrada por la noción de pecado¹⁴¹⁵. Solamente percibía su capacidad de mejorar o empeorar. Se trataba aquí de un punto esencial de diferencia con los animales: aquellos seguían su instinto y estaban privados de los vicios y de las virtudes humanas. Al contrario “el bien y el mal” era “propio de los seres humanos” y por esto les fueron concedido la prudencia, la previsión, la entrega y la capacidad de pensar¹⁴¹⁶. Con otras palabras, los animales seguían sus impulsos, mientras que para el Hombre la razón sustituía a los impulsos¹⁴¹⁷. El ser humano había nacido para lo mejor como lo peor y la filosofía debía guiarle hacia la primera dirección.

A partir de la antropología Séneca deducía principios morales¹⁴¹⁸. De forma general, la “esencia” era la “cosa necesaria, la naturaleza que contiene el fundamento de toda cosa”¹⁴¹⁹. La razón era la “esencia” del alma humana y debía imitar la Naturaleza; el supremo bien, lo único “fundamental en el Hombre”, era proceder conforme a la voluntad de la Naturaleza¹⁴²⁰. Preguntó en este sentido:

“¿Qué es lo mejor en el Hombre? La razón, pues a causa de ella, aventaja a los animales y queda situado inmediatamente después de los dioses. El propio bien del Hombre es, por lo tanto, la razón perfecta”. Y más adelante añadió: “Esta razón perfecta, se llama virtud y es la misma cosa

¹⁴¹⁴ Acerca de una posible contradicción con la ortodoxia estoica de vivir conforme a la naturaleza, DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 28 y LEÓN SANZ, M^a I., *Séneca*, op.cit., pp. 26-27.

¹⁴¹⁵ USCATESCU, J., “Séneca y la idea del Hombre”, *Revista de filosofía*, nº 23, Madrid, 1964, p. 323. El autor se refiere aquí al análisis de Kierkegaard sobre la concepción clásica del alma humana. Vid. también, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p.97 y THÉVENAZ, P., “L’interiorité chez Sénèque”, en AA. VV., *Mélanges offerts à M. Max Niedermann*, Université de Neuchatel, Neuchatel, 1944, p. 193.

¹⁴¹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 3.6-7) en *Diálogos*, op.cit., p. 68.

¹⁴¹⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 16.1), en *Diálogos*, op.cit., p.107.

¹⁴¹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94. En la “Carta CXXI”: “Cuando investigo por qué la Naturaleza ha producido el Hombre, por qué lo ha situado por encima de los animales, ¿crees que dejo muy alejada la moral? Te engañas. ¿Cómo podrás saber qué costumbres es menester que tenga el Hombre, si no descubres lo que es mejor para él, si no examinas su naturaleza?”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 434. Lo “fundamental en el Hombre” aparece reiteradamente en las *Cuestiones naturales* (III, 1.10-18), op.cit., pp. 114-116. Se trata aquí de la *Oikeiosis* de los estoicos, es decir la realización consecuyente de una estructura humana previamente definida por el Logos, PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 92

¹⁴¹⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 132.

¹⁴²⁰ La felicidad era vivir conforme a la Naturaleza, SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (3.3); (8.1-2), en *Diálogos*, op.cit., p. 230 y 234-235. *Sobre el ocio* (5.1), op.cit., p. 269. También, “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.162..

que la honestidad. Aquél, pues, es el único bien que hay en el Hombre y el único propio del Hombre, ya que ahora no andamos buscando qué es el bien, sino cuál es el bien del Hombre (...). Cada cosa es alabada en relación con su cualidad ideal, la que es adecuada a su naturaleza (...). Y el Hombre es bueno si su razón ha alcanzado un total desarrollo (...). Esto es lo que se llama virtud, esto es lo que constituye la honestidad que es el único bien del Hombre. Porque siendo la razón lo único bien que hace al Hombre perfecto, sólo la razón perfecta lo hace feliz, y el bien único es aquel que es sólo a poderlo hacer feliz”¹⁴²¹.

La virtud derivaba de la naturaleza humana racional y en este sentido debía servir a los Hombres siendo accesible y proporcionándolos una perfecta independencia – siguiendo el estoicismo - una verdadera felicidad¹⁴²². También, la antropología estoica que ponía la esencia específica del Hombre en el *lógos*, le daba a Séneca argumentos para afirmar que el *solo bien* del Hombre era la *ratio* como cosa propia y exclusiva del Hombre, apartándose a su vez de la Stoa ortodoxa que contemplaba un único “bien moral” superior¹⁴²³. En realidad no creo que Séneca se apartaba del estoicismo rígido: mantenía siempre que el vivir conforme a la naturaleza era únicamente la vida sabia. Lo que hizo fue separar los *officia media* de los *officia recta*, los primeros eran sólo la primera etapa de la vida sabia (pero conservaba esta idea formal de desarrollo y de crecimiento). Si Séneca ponía más énfasis en la razón propia del ser humano que en el *Lógos* del Universo era porque dedujo y asimiló los dos conceptos de *natura*: la Naturaleza común de todo lo creado se confundía con la naturaleza particular del individuo¹⁴²⁴. La sabiduría tenía dos fuentes: la conformidad con el Universo (la fuente cósmica de la sabiduría) y la conformidad con nuestra propia naturaleza, es

¹⁴²¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 202-204.

¹⁴²² También: “la vida feliz radica en el hecho de que nuestra razón es perfecta”, SÉNECA, L. A., “Carta XCII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 295. Séneca unía también el placer y el ejercicio de la virtud, en *Sobre la felicidad* (13.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 241.Vid., DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 19.

¹⁴²³ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 102-104.

¹⁴²⁴ “Entretanto, cosa en la que están de acuerdo todos los estoicos, doy mi beneplácito a la naturaleza; es síntoma de la sabiduría el no alejarse de ella y el conformarse a su ley y ejemplo” y a continuación “individualiza” esta naturaleza: “Por tanto es una vida feliz la que va de acuerdo con la propia naturaleza”, SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (3.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 230. Recuerdo que Cicerón hizo lo mismo en *Del supremo bien y del supremo mal*, (IV, 14), op.cit., p. 234. P. Grimal nos informa que esta asimilación deriva de Crisipo, *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., p. 357.

decir, la *constantia* que debía mantener al individuo iguales a sí mismo¹⁴²⁵. Esta segunda vertiente fue más acentuada cuando Séneca insistió en que la virtud dependía primero del querer individual, es decir de la voluntad.

c) *La voluntad como primer impulso de la virtud*

La originalidad de la perspectiva de Séneca fue su interés en analizar los motivos de la conducta virtuosa, de acuerdo con el primer objetivo de la filosofía moral que era fundamentalmente psicológico. He dividido esos motivos en dos tipos: unos relativos al contenido y otros relativos a la forma. En relación con el primero, el deseo de realizar una conducta virtuosa estaba “atraído” por el criterio de la “Verdad”, que estaba en el propio ser humano visto que poseía esas semillas de virtud y de sabiduría. La perspectiva de Séneca fue de articular esta predisposición innata hacia el bien verdadero con su efectivo desarrollo a través de la filosofía. En la medida que los Hombres poseían las “semillas de todas las cosas honestas”, aquellas podían ser desplegadas por la formulación y la medición de preceptos filosóficos adecuadamente formulados. En efecto, para Séneca, la virtud innata de los Hombres era muy sensible y crecía con el mínimo incentivo, del mismo modo que la chispa estallaba en fuego por un ligero soplo¹⁴²⁶. Así la filosofía se volvía preceptiva o paranética: era el “buen consejo” que necesariamente se expresaba a través de términos que debían ser claros y sencillos. Séneca comparó en este sentido las palabras del sabio con simientes que se esparcían y que si encontraban un lugar propicio podían desplegarse. En resumen, el éxito de la filosofía dependía de que el alma fuera bien dispuesta para recibir las palabras del “sabio cultivador” que debía “sembrar a manos llenas” para que la filosofía tuviera más oportunidad de expandirse¹⁴²⁷. Aquellas palabras debían reformular los “principios” (el criterio de la “Verdad”) que se encontraban en el alma para activar efectivamente su capacidad a ser virtuosa. Séneca entendía por “principios”, argumentos “necesarios”, “demostraciones” que deducían la

¹⁴²⁵ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 357.

¹⁴²⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 310-311.

¹⁴²⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 87-88. La comparación del sabio cultivador aparece en la “Carta LXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 190. Séneca comparó también el sabio con el agricultor que cuida de todos los árboles, vigilando su rectitud para abrirlos al cielo, en *Sobre la clemencia*, (II, 7.4-5), en *Diálogos*, op.cit., p. 64. La fórmula “sembrar a manos llenas” aparece en la “Carta XXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 70.

verdad con argumentos y que expresaban lo justo y lo honesto, abrazando toda la Naturaleza. Con otras palabras, esos principios debían saber transmitir la “dignidad del bien”¹⁴²⁸. Infiltraban en el alma las “convicciones” que atañían toda la vida de modo que eran indispensables ya que otorgaban la finalidad misma de la existencia humana. Eran los fundamentos de “nuestra seguridad y de nuestra paz”¹⁴²⁹. Ahora bien, Séneca reconoció que esos principios se quedaban también parcialmente escondidos pero siempre presentes¹⁴³⁰. Por esta razón, de esos “principios” derivaban los “preceptos”, los primeros eran las causas de los segundos, del mismo modo que en un nivel general, los elementos lo eran en relación con los miembros¹⁴³¹. Con otras palabras, los principios eran generales y los preceptos, especiales¹⁴³². Si los preceptos eran formulados correctamente tanto al nivel formal - en prosa particularmente¹⁴³³ - como al nivel de contenido (expresando su origen “principal”), podían alimentar el “vigor del pensamiento”, añadiendo motivos nuevos y psicologizantes que rectificaban las ideas falsas que uno podía tener acerca de sí mismo y del mundo en general¹⁴³⁴. En este caso, los preceptos eran también como las “simientes”, a pesar de ser pequeños podían producir mucho¹⁴³⁵. Ahora bien, Séneca insistió en que no servía nada procurar preceptos si previamente no se había apartado los obstáculos, desatando el alma

¹⁴²⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 101. En este pasaje, Séneca apunta que lo bueno es necesario, pero lo necesario no es siempre bueno, puesto que ciertas cosas vilísimas pueden ser necesarias.

¹⁴²⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 322-323.

¹⁴³⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 329-330 y 332-333. De hecho incluso los más depravados tenía una noción del bien que se comprobaba en que necesitaban esconder sus pecados cuando la buena conciencia no temía manifestarse al exterior, “Carta XCVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 339. En consecuencia, en la medida que la filosofía era incluso apreciada por los malvados, nunca la maldad podía prevalecer totalmente, “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32.

¹⁴³¹ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 323. Séneca repitió también aquí que los principios eran “los fundamentos de nuestra seguridad y nuestra paz, los que abarcan a la vez toda la vida y toda la Naturaleza”, op.cit., pp. 322-323.

¹⁴³² SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 312.

¹⁴³³ Hemos visto que Séneca despreciaba hacer filosofía por el afán elocuencia, pero reconocía que la prosa y los versos apoyaban la infiltración de la filosofía en las mentes, “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 311. Debemos al estoicismo medio de Cleantes en particular, el uso de la poesía para infiltrar su doctrina, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 29.

¹⁴³⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 311. Los preceptos derivaban de los principios: “los preceptos ocupan su lugar, pero se ve que los principios les preceden”, op.cit., p. 312.

¹⁴³⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 88.

de éstos, lo que requería como premisa la manifestación del esfuerzo individual para superar esos mismos obstáculos que encarnaban los vicios¹⁴³⁶.

Por la misma razón, Séneca puso en duda la efectividad de hacer filosofía a través de simples mandamientos. Había sido posible antes quizás cuando los problemas humanos habían sido menos complicados. “Hoy”, este tipo de filosofía mostraba sus límites, por la corrupción desmesurada de las almas¹⁴³⁷. En efecto, una filosofía de deberes podía defender buenos argumentos pero no tenían ninguna efectividad frente a un alma perezosa¹⁴³⁸. Los preceptos, los consuelos y las exhortaciones eran ineficaces si actuaban solos. Debían servirse de los “principios”, para poder intentar influir en la rectitud del alma¹⁴³⁹. Podemos tal vez reprochar a Séneca una cierta oscuridad en esos desarrollos e incluso un razonamiento circular en las relaciones entre principios y preceptos. Sin embargo, se puede subrayar su interés en determinar los motivos de la acción y los límites de una moral que se basaba exclusivamente en la austeridad del deber. Al contrario, avocaba por una filosofía de la persuasión racional, donde la comprensión individual también tenía un papel en el cumplimiento de la virtud. Además de este criterio de contenido relativo a una verdad teleológica, que debía impulsar la acción virtuosa, Séneca añadió un criterio formal, que otorgaba un papel importante a la voluntad individual en el “arranque” de la conducta virtuosa.

Sobre la base de que el Hombre había nacido con la posibilidad de volverse bueno, lo único que le faltaba para serlo era “quererlo” o como explicó en otro lugar “ya es una buena parte del progreso querer progresar” o también “ya es mucho el deseo de salvarse”¹⁴⁴⁰. El punto de partida era así la voluntad y una predisposición mental orientada hacia el deseo de superar sus límites, de modo

¹⁴³⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 328. También, “no siempre los preceptos conducen a las acciones rectas, sino sólo cuando el espíritu es dócil”, “Carta XCV”, op.cit., p. 321.

¹⁴³⁷ Séneca lo expresó de la forma siguiente: “Indudablemente, la sabiduría antigua fue, como decía, ruda, especialmente en su nacimiento, no menos que las demás artes, el refinamiento de las cuales ha sido creciendo con el tiempo. Pero tampoco había necesidad de remedios muy sutiles. Aún la maldad no había llegado tan arriba ni se había llegado tan lejos: a unos vicios simples podían oponerse unos remedios simples”, SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 323. Semejante idea reaparece, en “Carta XCV”, op.cit., p. 326.

¹⁴³⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 312.

¹⁴³⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327.

¹⁴⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Cartas LII, LXXI y LXXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.116, 184 y 222.

que nada podía obstaculizar la determinación de la mente humana¹⁴⁴¹. Por tanto, a Séneca no le parecía la virtud algo difícil: el esfuerzo residía en la lucha contra los vicios y las pasiones, pero la virtud en sí era algo fácil¹⁴⁴². Lo que la volvía difícil era la percepción errónea que se tenía de ella y que derivaba de la corrupción del alma en delicada y perezosa. El individuo debía cambiar su percepción de las cosas y de su persona, adoptando por tanto un espíritu grande y viril¹⁴⁴³. En este modo, la virtud era perfectamente accesible, y en nada complicada por las capacidades humanas. Así frente a los que defendían la imposibilidad de cumplir con la finalidad de la filosofía (estoica), Séneca contestó que la razón de este punto de vista era que “no estamos persuadidos de que nos sea posible hacerlo. O mejor, (...) amamos a nuestros vicios (...). La Naturaleza ha dado al Hombre bastante fuerza, si sabemos usarla, si recogemos nuestras energías y las excitamos a luchar por nosotros, o, por lo menos, no contra nosotros. La falta de voluntad es la causa; la falta de fuerza, el pretexto”¹⁴⁴⁴. Ahora bien, vimos que este volver a la energía personal escondida, como propulsor de la filosofía y de la virtud, fue precisamente lo que algunos comentaristas contemporáneos detectaron como condición de la primera figura del individuo humano en la Grecia antigua¹⁴⁴⁵. Séneca profundizó esta tendencia y encontraba en la voluntad, el deseo, la confianza en sí mismo, los motivos iniciales del arranque de la conducta virtuosa y del descubrimiento de su “intimidad”. Insistió en ello de forma resumida, en referencia a la doctrina estoica: “No es que no nos arriesgamos a ella porque es difícil, sino que es difícil porque no nos arriesgamos”¹⁴⁴⁶. Con otras palabras había que cambiar previamente su percepción de las cosas y particularmente de

¹⁴⁴¹ “Todo lo que el espíritu se ha propuesto, lo ha obtenido (...), la fuerza de voluntad lo supera toda y muestra que no es nada difícil aquello que la propia mente decide soportar”, en SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 12.4-5), en *Diálogos*, op.cit., p. 104.

¹⁴⁴² Los Hombres tenían “males curables” y la predisposición de los Hombres para el bien hacia que el camino hacia la virtud y la felicidad fuera fácil, *Sobre la ira* (II, 13.1-2), en *Diálogos*, op.cit., p. 105. Séneca insiste en la cercanía del bien supremo también en la “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 178.

¹⁴⁴³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182. Camino viril que defendían particularmente los estoicos, *Sobre la firmeza* (1.1), op.cit., p. 33.

¹⁴⁴⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 414.

¹⁴⁴⁵ Remito a HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, op.cit., p. 196; NUÑO, J. A., *El pensamiento de Platón*, op.cit., p. 34. JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op.cit., p. 446. Vid., “La aparición de la conciencia individual (...)” en la sección dedicada a Platón.

¹⁴⁴⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 370. En relación con la asequibilidad de la virtud, Séneca se inspiraba de Sextio, del cual admiró “la apología de la energía” individual. Vid., particularmente la “Carta LXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 148. Para un comentario, vid., GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 256.

las cosas nobles para poder emprenderlas. La voluntad, además de explicar el motivo de la conducta virtuosa, y el “*hombrismo*”¹⁴⁴⁷ subyacente a ésta, se convirtió en el fundamento del valor de esta conducta, de ahí la superioridad del estoicismo sobre cualquier otra concepción filosófica¹⁴⁴⁸.

d) *La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud*

Séneca insistió en que el valor de una acción no viene de su consistencia sino de la “voluntad de donde procede”¹⁴⁴⁹. Séneca insistía en este punto esencial del estoicismo que consideraba que el objetivo de la moral era la valorización del mundo – o del todo lo “indiferente” - por la “voluntad recta”. Más precisamente, para Séneca, el mérito “no está en la acción, sino en la manera cómo se hace”¹⁴⁵⁰. La evaluación de la conducta dependía por tanto de su primer impulso voluntario. Séneca habló entonces de “bella acción” para referirse a un acto cuyo goce residía en su mera ejecución¹⁴⁵¹, es decir, de la misma “espontaneidad”, de una voluntad que no estaba sometida ni a los vicios ni a la coacción¹⁴⁵². No era la voluntad en sí que generaba una actitud recta, sino previamente un alma recta, que como vimos se conformaba con los llamados “principios”¹⁴⁵³. Con otras palabras: “es feliz el Hombre que no considera bueno o malo más que un espíritu bueno o malo”¹⁴⁵⁴. El valor de la conducta procedía entonces de la dirección, de la “decisión”¹⁴⁵⁵, de la “intención” escogida por la voluntad¹⁴⁵⁶. Cuando el estoicismo originario buscaba la dialéctica entre el sujeto y el mundo, Séneca “polarizó” la tensión en el “yo individual”. La virtud surgía no tanto *en* el mundo sino *con* el mundo¹⁴⁵⁷. En

¹⁴⁴⁷ GARCÍA-BORRÓN, J. C., “Más de Séneca y de senequismo”, op.cit., p. 228.

¹⁴⁴⁸ Aquí aparece sin embargo la concepción elitista de la sabiduría por parte de Séneca: “Existe tanta diferencia, Sereno, entre los estoicos y los demás Hombres entregados a la sabiduría, como entre las hembras y los machos, y lo digo con razón; aunque uno y otro grupo aporten lo mismo a la comunidad, una parte ha nacido para obedecer, otra para el poder”, *Sobre la firmeza del sabio*, (I, 1), en *Diálogos*, op.cit., p. 33.

¹⁴⁴⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 225.

¹⁴⁵⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 329.

¹⁴⁵¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 228.

¹⁴⁵² SÉNECA, L. A., “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 158.

¹⁴⁵³ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 332: “La acción no será recta si no le es la voluntad, pues de ésta proviene la acción. Por otra parte, la voluntad no será recta si no lo es el comportamiento del alma, pues de ella proviene la voluntad”. Vid también, la razón de los principios como fuente de lo justo y de lo honesto en “Carta XCV”, op.cit., p. 333.

¹⁴⁵⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (4.2), op.cit., p. 231.

¹⁴⁵⁵ LEÓN SANZ, M^a I., *Séneca*, op.cit., pp. 30 y 40.

¹⁴⁵⁶ Séneca habló de la “buena conciencia de las intenciones, de las buenas acciones (...)”, en la “Carta XXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 56.

¹⁴⁵⁷ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 33.

efecto, la honestidad estribaba en la capacidad de adecuar los medios con los fines, lo que aparece en el ejemplo escogido por Séneca para ilustrar su pensamiento:

“el escoger un vestido limpio es algo deseable para el Hombre, por cuanto el Hombre es un ser naturalmente limpio y elegante. Así no es el vestido limpio lo que es bueno en sí mismo, sino la elección del vestido limpio; pues la bondad no está en la cosa, sino en la elección, por la cual son honestas nuestras obras de manera independiente de la materia a que se refieran”¹⁴⁵⁸.

Ya hemos visto que Séneca no buscaba el bien sino el bien del Hombre que ahora se perfilaba dentro de la capacidad de elección. Además, entraba en juego también un criterio pragmático haciendo eco a los *officia media*; el “valor del acto” dependía tanto del objeto perseguido como del sujeto¹⁴⁵⁹. En su “filosofía del valor”, Séneca desvinculó la virtud de la persecución de motivos ajenos a ella. Existía en este sentido una auto-suficiencia en su realización, de allí su valor intrínseco y superior. Así, el bien supremo no buscaba sus medios fuera de sí mismo: “es dentro de su propia casa donde es honrado, y surge por entero de sí mismo”¹⁴⁶⁰. Para Séneca lo propio de la virtud era esta autonomía y plenitud: lo efectuaba todo “por medio de ella misma”, de modo que era “el decoro de sí misma”, su “propia recompensa”¹⁴⁶¹. Daba Séneca un paso más a través en la valoración de la conducta virtuosa. La virtud se satisfacía a sí misma es decir que su valor no dependía de una valoración externa, siguiendo la tradición abierta en Platón, Aristóteles e intensificada en Cicerón¹⁴⁶². El premio que uno recibía en realizar una acción virtuosa era su propia ejecución: “la recompensa de un acto justo es haberlo realizado”¹⁴⁶³. Con otras palabras, no debía haber ningún interés

¹⁴⁵⁸ SÉNECA, L. A., “Carta CXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 297.

¹⁴⁵⁹ “Porque no todas las cosas convienen por sí mismas; importa quién es el que da, a quién, cuándo, porqué, dónde, y las otras circunstancias, sin las cuales no puede establecer el valor del acto”, *De Beneficiis* (II, 16), op.cit., p. 155.

¹⁴⁶⁰ SÉNECA, L. A., “Carta IX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 19.

¹⁴⁶¹ SÉNECA, L. A., “Carta CXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.396; “Carta LXVI”, op.cit., p. 155; *Sobre la felicidad* (9.4), op.cit., p. 237.

¹⁴⁶² Remito a la parte (II.C.1) “La violencia inherente a los Hombres exige otro grado de justicia para respetar su humanidad”, en la Sección dedicada a Cicerón.

¹⁴⁶³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 227. Precisa adelante: “lo que nos deleita no es recibir el beneficio, sino haberlo recibido, algo inmortal y de todo momento”, op.cit., p. 228.

ajeno en la realización de la actitud virtuosa, sólo su propio cumplimiento. Además, Séneca definió la justicia en este mismo sentido. La justicia atenta al bien ajeno, pero “no exigiendo de ella otra cosa sino que sea ella misma”. Era así menester, para Séneca que “yo sea justo desinteresadamente”, porque el mayor galardón de la justicia no era la fama, la comodidad o la reputación, sino “ser justo”¹⁴⁶⁴.

También, vimos que la patología de los vicios consistía en un juicio humano incoherente. Esta incoherencia, este juicio “vacilante” y “trastornado”, se manifestaba en que no sopesaba lo que cada cosa tenía “de propio valer”, no consideraba “a nadie por su propio valor”¹⁴⁶⁵, buscando el precio y no la calidad de las cosas¹⁴⁶⁶. Con otras palabras, Séneca defendía una tesis “esencialista” donde cada cosa tenía su propio valor (por su naturaleza) y que los Hombres “enfermos”, no sabían valorar. Valorizaban aquellas cosas que no tenían tanto valor, y menospreciaban aquellas que tenían un valor superior. Gracias al juicio correcto, debían saber distinguir correctamente las cosas que podían clasificarse en dos tipos. En efecto:

“los bienes corporales son, sin duda, bienes para el cuerpo, pero no lo son desde todos los puntos vista. Ellos pueden poseer ciertamente, algún precio, por otra parte, carecer de dignidad; existiendo entre ellos grandes distancias, unos serán mayores, otros menores”¹⁴⁶⁷.

Séneca oponía las nociones de “precio” y de “dignidad”. Los bienes corrientes tenían un precio porque su valor estribaba de su función respectiva, función cuya finalidad podía ser considerada como grande o menor. Frente a este primer tipo de bienes, había la virtud, el segundo tipo. Escapaba de este criterio de comparación. Ella se volvía incluso el punto de referencia último: “No es la materia, sino la virtud lo que hace estas cosas buenas o malas; doquiera que se muestre la virtud, todas las cosas tienen la misma medida y el mismo precio”¹⁴⁶⁸. Por tanto, para Séneca, el juicio verdadero e inmutable, es decir la virtud, era la

¹⁴⁶⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 401. La equidad era también deseable en sí misma, en “Carta XCIV”, op.cit., p. 307.

¹⁴⁶⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 257 y 258.

¹⁴⁶⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 410.

¹⁴⁶⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹⁴⁶⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 181. Sólo el sabio conocía el precio de cada cosa, en “Carta LXXXI”, op.cit., p. 225.

única “cosa” que tenía dignidad, porque escapaba a toda comparación gracias a su perfecta plenitud. Después haber visto cómo Séneca pretendía curar al ser humano, a continuación estudiaré el tipo de estado que pretendía conferirle. Es decir, esperaba otorgarle un sentimiento de plenitud y de libertad a través de la constancia y la tranquilidad de su alma.

3. La “curación” esperada: la constancia y la tranquilidad del alma

a) *Conocer a Dios y ser su amigo*

Para Séneca, lo más vergonzoso era esta fluctuación entre el fingimiento de las virtudes y el amor de los vicios, donde uno nunca se comportaba de forma igual y como “un mismo Hombre”¹⁴⁶⁹. Al contrario todas las virtudes eran racionales, es decir “rectas” e “iguales”. Por esta razón, no existían varias virtudes, sino que bajo todas – tales como la tranquilidad, la simplicidad y la ecuanimidad – existía, de acuerdo con el estoicismo, una sola virtud que, concordando con la Naturaleza, podía resumirse en la “grandeza del espíritu”¹⁴⁷⁰. Las virtudes cardinales - la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia - tenían cada una su cometido, pero se unían dentro de una sola virtud que se caracterizaba por su belleza, su grandeza, su orden, su constancia y su concordia¹⁴⁷¹. No existe en Séneca una identificación clara de las virtudes, en otro lugar habló por ejemplo del “cortejo” formado por la paciencia, la fortaleza, la resistencia, la prudencia, la constancia, que se unían en una sola virtud al realizar un acto honesto¹⁴⁷². Esta “sola virtud” era el origen de todos los bienes y, colmando por entero el alma, se bastaba a sí misma¹⁴⁷³. Séneca rechazaba cualquier idea de bien puro y abstracto y apuntó tanto la fortaleza como el sumo

¹⁴⁶⁹ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 432-433. Lo peor era incluso la misma fluctuación en los vicios, *Sobre el ocio* (1.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 265. Le perezoso al menos estaba coherente consigo mismo, como vimos, Carta LV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 124.

¹⁴⁷⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.159-160 y 162. También, *Sobre la clemencia* (I, 5.3), trad., Codoñer, C., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 1988, op.cit., p. 13.

¹⁴⁷¹ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 431.

¹⁴⁷² SÉNECA, L. A., “Carta LXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 167. Vid. en un mismo sentido, la “Carta LXVI”, op.cit., p. 159 y también, la “Carta CXX”, op.cit., p. 431.

¹⁴⁷³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 195. En un mismo sentido, vid “Carta XCV”, op.cit., p. 331.

bien como la “paz espiritual” y la “tranquilidad”¹⁴⁷⁴. Por esta razón el bien que encarnaba la sabiduría y que debía alcanzar la filosofía debía prestar tres rasgos: “la grandeza, la confianza y la seguridad”¹⁴⁷⁵, condiciones esenciales para poder lograr la libertad.

El esfuerzo personal, inherente a la filosofía, se manifestaba en la reactivación del principio délfico, es decir, en la necesidad de examinarse a sí mismo con el fin de pretender (esta vez) a una perfecta constancia de ánimo. Cuando la filosofía se “infiltraba”¹⁴⁷⁶ en lo más profundo del alma y proporcionaba un mejoramiento no en palabras o en escritos, sino en hechos, generaba una “firmeza del espíritu” y una “disminución de los apetitos”. La concordancia entre las obras y las palabras de la filosofía generaba una “constante igualdad del Hombre consigo mismo” o una “igualdad de espíritu” armada contra los males¹⁴⁷⁷. El “alma bien ordenada” tenía la capacidad de fijarse un lugar preciso y de “morar consigo misma”, “de ser uno y él mismo”¹⁴⁷⁸. De forma práctica, Séneca insistió en que uno no debía buscar la variedad en sus ocupaciones sino la constancia. Para mantener un alma firme, debía por ejemplo limitar sus viajes y dedicarse solamente a la lectura de autores consagrados. La variedad de los viajes no permitía curar una herida porque procuraba un cambio constante de remedios¹⁴⁷⁹. Al contrario, la virtud del alma no sólo no brotaba del lugar donde el Hombre se encontraba sino que se imponía a este lugar manteniendo en él una misma constancia¹⁴⁸⁰. En relación con las lecturas, los

¹⁴⁷⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 165 y *Sobre la felicidad* (8.6), op.cit., p. 236. Antes en (4.2), op.cit., p. 231: “El sumo bien es un espíritu que desprecia el azar, satisfecho con la virtud” o “la invencible energía del espíritu, concedora de todo, serena en su actuación, dotada de gran humanidad y preocupada por lo que con ella conviven”. También, vid., *Sobre la ira* (III, 6.3), op.cit., p. 137. Habló de la “serenidad perpetua”, *Sobre la providencia* (2.4), op.cit., p. 230.

¹⁴⁷⁵ En caso contrario no podía ser un bien, en la “Carta LXXXVII”, op.cit., 263.

¹⁴⁷⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 380.

¹⁴⁷⁷ SÉNECA, L. A., “Cartas XX y XLIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 46 y 111. Añade más adelante: “¿Qué es la sabiduría? Querer lo mismo, rechazar siempre lo mismo”, op.cit., p. 47. También en la “Carta XXXV”, “Lo que es firme y está bien fundamentado no anda errante; pero esta firmeza es un don del sabio y perfecto”, op.cit., p. 83. En la “Carta XLV”: Aquel que quiere alcanzar el fin que se ha propuesto siga un solo camino y no ande vagando de un lado a otro, porque hacerlo no es ir a ninguna parte, sino apartarse de la ruta”, op.cit., p. 99.

¹⁴⁷⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (6.3), op.cit., p. 40; Vid la “Carta LXVI”, op.cit., p. 160: “todo aquello que la razón aprueba es consistente y durable, fortalece el espíritu y lo eleva a la altura donde morará para siempre”. También: “Yo te deseo la libre disposición de ti mismo, y que tu alma, agitada de vagas fantasías, pueda, por fin, descansar y afirmarse, que se complazca en sí misma”, en la “Carta XXXII”, op.cit., p. 79.

¹⁴⁷⁹ Así, “quien está en todo lugar no está en parte alguna”, en SÉNECA, L. A., “Carta II”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 4

¹⁴⁸⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 366.

Hombres debían, como las abejas, separar todo que lo que había recogido en ellas para luego, con su inteligencia, fundirlas en un “solo sabor”. La multiplicidad de “los alimentos del pensamiento” se convertía entonces en unidad. El alma humana, podía contener así varias artes, ejemplos y principios pero debía tender hacia esta unidad y orden consigo misma¹⁴⁸¹. Séneca aparecía aquí propiamente como un “directeur d’âmes” o un “directeur de conscience”¹⁴⁸² o mejor, un arquitecto de la mente. Cuidaba mucho su estilo con el fin de hacer penetrar sus ideas en las almas de sus lectores. Con esta imagen de las abejas por ejemplo, contemplaba un proceso de imitación, a la vez eficaz y novedoso¹⁴⁸³. Se dedujo incluso de este mismo estilo no formalista, una “lógica humanista” que estructura implícitamente el pensamiento senequista¹⁴⁸⁴.

Quería entonces insistir en que su punto de partida era la sujeción del cuerpo - fuente de los vicios - por el alma, que era ella, el elemento “admirable” de la naturaleza humana¹⁴⁸⁵. Se trataba de romper la “alianza” con el cuerpo, para que el alma se atribuyese “todos los derechos”. Sólo de este modo se podía llegar a la “certidumbre de la libertad”, liberándose primero de la pena, de la carga y de la prisión del cuerpo¹⁴⁸⁶. Junto al cuerpo que era la parte irracional del Hombre, sujeto a las pasiones y el dolor, el alma, era la parte racional, “incommovible en sus convicciones, intrépida, indomable” de modo que en ella residía “el bien supremo” cuando lograba su estabilidad¹⁴⁸⁷. Nos damos cuenta también como Séneca absorbía en el alma el carácter “del felino rubio” que Caliclés (y luego Nietzsche) detectaba en el ser humano, al describir aquella de “intrépida” e “indomable”. Confería estilísticamente un instinto animal y casi violento al alma que no aparecía en su pureza platónica y cuyo fin era mostrar su supremacía.

¹⁴⁸¹ SÉNECA, L. A., “Carta II”, “Carta LXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 170; de la persecución de nuevos proyectos y esperanzas, “Carta III”, op.cit., p. 30. La imitación de las abejas por el Hombre en el proceso de asimilación de sus lecturas, está en la “Carta LXXXIV”, op.cit., pp. 242-244. Esta comparación entre el Hombre y la abeja apareció también, como vimos, en ARISTÓTELES, *Política*, (1253a5), op.cit., pp.50-51; CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 157 y 160), op.cit., pp.80-81.

¹⁴⁸² TROVATO, V., *L’oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 32.

¹⁴⁸³ GUILLEMIN, A., “Sénèque directeur d’âmes. III. Les théories littéraires”, *Revue des Études Latines*, n° 32, París, 1954, pp. 270-271. También, sobre el estilo de Séneca, vid, del mismo autor, “Sénèque, second fondateur de la prose latine”, *Revue des Études Latines*, n° 32, París, 1957, pp. 265-284.

¹⁴⁸⁴ ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 328.

¹⁴⁸⁵ SÉNECA, L. A., “Cartas VIII y XV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.15 y 34-35.

¹⁴⁸⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 152-154. Platón habló del cuerpo como sepulcro en el *Gorgias*, (492 e) op.cit., p. 94.

¹⁴⁸⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182.

Aquel resultado derivaba de la comprensión filosófica de lo divino que daba cuenta de dos realidades distintas: la humana, es decir las cosas mortales que “se fortalecen y caen, se desgastan y crecen, se agostan y colman” y las divinas, que tienen “un natural constante”. Ahora bien, en la medida que la razón no era otra cosa que una parte del espíritu divino inmerso en el cuerpo del Hombre, el Hombre debía usar su alma para – según un proceso de analogía – lograr y mantener esta constancia en su persona y comportamiento¹⁴⁸⁸. El sabio era precisamente aquél que había logrado transformar su alma a semejanza de las cosas aprendidas¹⁴⁸⁹. Aquello respondía además a una exigencia de la Naturaleza. Aquella había en efecto, encomendado al Hombre cuidarse y guardarse a sí mismo¹⁴⁹⁰. Séneca profundizaba el “cuidar su alma” socrático¹⁴⁹¹. En efecto, se trataba ahora de atender al “yo mismo”, a pesar de los cambios (de la edad en particular) que podían afectar mi persona. La constitución de las cosas variaba, lo que importaba era la igual adaptación a la constitución propia. Séneca pensaba encontrar en la *conciliatio* con el “yo”, una parte esencial de la identidad personal¹⁴⁹². Por aquella razón, la Naturaleza, como una madre, no lanzó a sus hijos en la vida; hizo que los humanos se conservaran gracias a “la adaptación y el amor a sí mismos”, idea ya expresada por Cicerón como hemos visto¹⁴⁹³. Es por esta razón que la felicidad consistía en la virtud, porque precisamente el único bien era aquel que no podía ser quebrantado¹⁴⁹⁴. La filosofía otorgaba la mejor de las cosas: “no arrepentirte jamás de ti mismo”, de ahí los objetivos de coherencia y de ordenación de la mente, subyacentes a sus principios. Esta felicidad era tan

¹⁴⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.156. Sobre la inconstancia de la vida humana: “Ninguno de nosotros es igual en su vejez que en su juventud; ninguno de nosotros es igual el día antes que el día después” y Séneca se refirió a Heráclito: “Podemos bajar dos veces al río, pero no al mismo río”, “Carta, LCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 135. Acerca del proceso de analogía esta expuesto en la “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 429, donde se llegaba a la idea de virtud, después de la observación y de la comparación de actos frecuentes.

¹⁴⁸⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 315.

¹⁴⁹⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 413.

¹⁴⁹¹ PLATÓN, *Protágoras* (313a–c), op.cit., pp. 510- 511 y *Cármides* (161d), op.cit., p. 341. (ya citados).

¹⁴⁹² ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., pp. 184-185.

¹⁴⁹³ SÉNECA, L. A., “Carta CXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 436-438. En esta perspectiva, Séneca señala: “Lo que enseña la experiencia es lento y variable; lo que se recibe de la Naturaleza es igual en todos e inmediato”, op.cit., p. 437.

¹⁴⁹⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 295. También, vid., la “Carta LXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191. El alma era la morada de la felicidad, en “Carta LXXIV”, op.cit., p. 196.

“sólida” que ninguna tempestad podía hacerla vacilar. El alma se conservaba entonces en armonía y libre de cualquier temor¹⁴⁹⁵. Así, Séneca consideró que para que la virtud fuera perfecta, se debía añadir una “igualdad de vida y un tono sostenido, siempre de acuerdo consigo mismo”. Aquello se lograba gracias al conocimiento de las cosas humanas y divinas que hacía además, que el individuo no fuera “el suplicante de los dioses sino su compañero”. La virtud estimulaba las predisposiciones que había procurado la Naturaleza en los Hombres y que les permitían elevarse a la altura de Dios, volviéndose su amigo¹⁴⁹⁶.

El ser humano debía necesariamente superar su condición terrenal encarnado por el cuerpo¹⁴⁹⁷ y manifestar la naturaleza racional que le conectaba con lo divino. Debía buscar la libertad en la tranquilidad del espíritu, despegando su alma del “fango” y del “moho” de los vicios, para elevarla en la región sublime y excelsa del Universo¹⁴⁹⁸. Ya el Hombre estaba originalmente predispuesto a aquello gracias a un cuerpo erguido, una visión panorámica, y más esencialmente, una alma compuesta de “chispas de astros” que habían saltados en la tierra, según la visión estoica, y con una referencia explícita del microcosmos” humano¹⁴⁹⁹. Séneca expresó con un tono neoplatónico, la ascensión del alma humana hacia lo divino que llegaba a comprender su propia esencia en conexión con las leyes del universo. Dios era la causa primera del mundo, es decir la “razón creadora” y la “causa universal” del Universo, que se manifestaba empíricamente a través por ejemplo de las causas del tiempo, del espacio y del movimiento¹⁵⁰⁰. Séneca no

¹⁴⁹⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 412 y *Consolación a Marcia* (4.4), op.cit., p. 187.

¹⁴⁹⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78. En la “Carta XXXI”, la Naturaleza “te ha procurado dones, que si no los abandonas te elevarán a la altura de Dios”, op.cit., p. 78. La virtud procuraba esta amistad divina, *Sobre la providencia* (1.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 9.

¹⁴⁹⁷ Virtud y cuerpo no tenían nada que ver, ya que se comprobaba que la fealdad no influía sobre el alma virtuosa, “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 155. La belleza de la virtud podía verse incluso “cubierta de míseros jirones”, “Carta CXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 409. Séneca dice lo contrario en *Sobre la ira* (II, 35.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 127.

¹⁴⁹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 201.

¹⁴⁹⁹ SÉNECA, *Sobre el ocio* (5.4-6), en *Diálogos*, op.cit., p. 269-270. La idea de que los Hombres eran compuestos originalmente de “seres celestes”, viene del estoicismo y particularmente de Crisipo y Posidonio, nos indica A. Díaz, Tejera, “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 27. En relación con la descripción del cuerpo humano, Vid, también una descripción semejante (con la intervención de Iápeto, es decir Prometeo) en OVIDIO, P., *Metamorfosis* (I, 75-80), que recoge una fórmula de Empedocles, trad. C. Álvarez y R. M. Iglesias, Catedra, Letras Universales, Madrid, 1995, pp. 196-197: Dios “le ordenó mirara al cielo y alzar su rostro erguido en dirección a los astros”. También, sobre la creación del ser humano, ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., pp. 362-365

¹⁵⁰⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 152.

expresaba una sumisión del individuo humano al divino, sino que existía entre ambos una misma comunidad. Gracias a la virtud, el Hombre igualaba incluso a Dios: recordando su origen, subía al lugar de donde se había bajado. En la medida que el alma racional era algo divino, entonces era también una parte de Dios. El alma era el Dios “habitador” en el cuerpo humano¹⁵⁰¹. Por tanto, esta connaturalidad con lo divino hacía que el mundo estuviese abierto a la comprensión racional¹⁵⁰², reactivando Séneca este “asombro” a la base de la filosofía, es decir esta busca racional de la verdad. En este “panteísmo cósmico”¹⁵⁰³, el Universo contenía a todos y era un solo ser: Dios, donde los Hombres se volvían miembros y compañeros suyos. El alcance de alma humana tenía un dominio universal que despreciando lo corporal se encontraba en su propia y divina morada¹⁵⁰⁴. Asentados entre cosas que se desvanecían, los Hombres podían levantar el ánimo a las cosas eternas y viajar entre ellas¹⁵⁰⁵. Amigo de lo divino, el ser humano debía tratar de emular su tranquilidad, unidad y constancia en su propia alma. Este proceso se realizaba simultáneamente con la exploración de su individualidad humana que Séneca expresó nuevamente a través del principio delfico del “conocerse a sí mismo”.

b) Conocerse y ser amigo de sí mismo

Séneca se apoyó en el principio delfico del auto-conocimiento que reivindicaba el auto-examen individual junto con la capacidad de acceder a las leyes que regulaban el Universo. Este enfoque acentuaba más la idea de que la libertad solamente se encontraba en la edificación de un hogar seguro caracterizado por el alma. Aquella se volvía libre cuando “me examino a mi mismo, y después al Universo”. La contemplación de la Naturaleza y de quien es el “artífice de este mundo”, elevaba el alma de la visión de las cosas terrenas a las divinas. Accedía allí a su libertad, despegándose de la “cárcel” de cuerpo y de la

¹⁵⁰¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78.

¹⁵⁰² CEREZO, P., “Tiempo y Libertad en Séneca”, en AA. VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966, pp. 206

¹⁵⁰³ SÁNCHEZ TARIFA, J. A., “La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura”, en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después*, op.cit., p. 70.

¹⁵⁰⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 300-301.

¹⁵⁰⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 136.

“esclavitud humana”¹⁵⁰⁶. El alma que no era sino un “determinado estado del aire”; escapaba - gracias a su “sutilidad” - del cuerpo y accedía a la inmortalidad de los astros¹⁵⁰⁷. El ensimismamiento del Hombre consigo mismo se hacía juntado con esta capacidad a conectarse con lo más alto, dentro de la su naturaleza como microcosmos. Al mismo tiempo esta conexión se hacía a partir de la conciencia de la fragilidad de la condición humana. Séneca recurrió al oráculo delfico insistiendo en que el “Conócete a ti mismo” implicaba la cuestión “¿qué es el Hombre?”, y realizó un catálogo de todas las finitudes que caracterizaban al ser humano en torno a su debilidades físicas y su afán incontrolado de trascendencia. El ser humano había nacido para perder y perecer, para concebir temores y esperanzas y, lo que era pero, para nunca saber cual era exactamente su condición¹⁵⁰⁸.

A partir de esta conciencia podía expresarse el auto-examen y superar esta fragilidad de la condición humana. La contemplación de la constancia universal debía despertar una nueva conciencia en el individuo que debía sentirse parte de este todo y lograr esta misma igualdad de ánimo. El esfuerzo y la asidua labor que exigía la filosofía, implicaban paciencia de modo que la esperanza en sí misma no fuera demasiado pronta ni demasiado fácil. Séneca exhortó: “Examínate a ti mismo, estúdiate y obsérvate en todas tus facetas y ante todo mira si es en el conocimiento de la filosofía”. Siempre la verdad de su ser, a través de la razón se unía a la virtud. Séneca recurría al principio delfico para insistir en qué la filosofía consistía en el obrar que pasaba necesariamente por una aprehensión, una evolución y una transformación de su propia persona¹⁵⁰⁹. Era a partir del auto-examen que uno podía pretender a ser virtuoso. Había que ser su propio juez,

¹⁵⁰⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 152-154..

¹⁵⁰⁷ Acerca de la inmortalidad del alma, vid., SÉNECA, L. A., “Cartas L, LVII, LXIII, CII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 112-113, 130, 147, 357-363. Como nos indica una nota de pie del traductor, para los estoicos, el alma, al salir del cuerpo, volaba al éter y se convertía en uno de los astros, y allí moraba hasta la conflagración que todo lo destruiría, op.cit., p. 153. Séneca contempló también la idea de la reencarnación de las almas defendida por Pitágoras, SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 382.

¹⁵⁰⁸ SÉNECA, L. A., *Consolación a Marcia* (11.3-5), op.cit., pp. 193-194 y (17.1), op.cit., p. 202. Tal vez Séneca se inspiró del enigma del Esfinge, en el *Edipo Rey* de Sófocles: “Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia de aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil”. Y la respuesta de Edipo: “(...) Te has referido al hombre, que, cuando, se arrastra por tierra, al principio, nace del vientre de la madre como indefenso cuadrúpedo y, al ser viejo, apoya su bastón como un tercer pie, cargando el cuello doblado por la vejez”. SÓFOCLES, *Edipo rey*, en *Tragedias*, op.cit., p. 309.

¹⁵⁰⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 37.

tener un “abogado de buen juicio”¹⁵¹⁰, vivir “como si siempre nos estuviéramos viendo”, porque “el no examinar nuestra vida” era lo que “nos endurece en el mal”¹⁵¹¹. Se conectaban otra vez al a la conciencia de existir y la conciencia moral del individuo, ambas uniéndose en la busca de su identidad humana e individual. Hemos visto que la filosofía era una medicina suave que deleitaba al que se sometía a su curación. De este modo, esta contemplación de sí mismo generaba también un deleite. Era en efecto “un placer permanecer consigo mismo la mayor cantidad del tiempo, cuando nos hemos hecho dignos de gozar de nosotros”¹⁵¹². Frente al sabio que era precisamente aquél Hombre “lleno de alegría” que disfrutaba de un goce estable y que se encontraba al mismo nivel que los dioses, Séneca exhortaba al lector de examinarse a sí mismo para lograr una serenidad, “cumbre de la felicidad humana”¹⁵¹³. Confirmó el deleite “psicologizante” del auto-examen, cuando contempló una dimensión casi erótica, del diálogo interior ya que existe “una dulzura de palabra, insinuante y acariciadora, que nos arranca los secretos de manera no muy diferente a como lo hace la embriaguez o el amor”¹⁵¹⁴. Descubría además la dimensión psicológica de la estructura esencial de la persona humana a través de este placer espiritual¹⁵¹⁵. El progreso personal que uno podía esperar de la filosofía residía en este auto-conocimiento que permitía a fin de cuentas nunca sentirse solo, reconciliándose con su persona y volviéndose “amigo de sí mismo” en una perfecta tranquilidad interior¹⁵¹⁶, en la dulzura de su conciencia.

De forma práctica, la manifestación de las facultades más altas del alma, no implicaba el desprecio total del cuerpo, sino la capacidad a controlar sus impulsos y su cuidado moderado¹⁵¹⁷. Incluso Séneca no exigía en nada una vida dedicada únicamente a este examen de sí mismo sino que entendía que el

¹⁵¹⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 317.

¹⁵¹¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 236.

¹⁵¹² SÉNECA, L. A., “Carta LCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 136. Antes: “hasta ahí han de ir tus afanes y deseos, sin pedir nada más a los dioses: a estar contento contigo mismo y con los bienes que nacen de ti mismo”, “Carta XX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 47.

¹⁵¹³ SÉNECA, L. A., “Carta LIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 140-141. La “serenidad” o la “tranquilidad del alma” viene de uno de los significados que Demócrito daba al Bien soberano, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., p. 345.

¹⁵¹⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 373.

¹⁵¹⁵ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 94.

¹⁵¹⁶ SÉNECA, L. A., “Carta VI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 12.

¹⁵¹⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 30-31.

individuo necesitaba relajar a veces su espíritu para poder progresar¹⁵¹⁸. La mente no podía estar siempre en tensión consigo misma, había que distraerla con juegos y ocio. No se trata en nada de una contradicción con el estoicismo. Como señala Grimal, el estoicismo distinguía entre la “pasión negativa” que era la tristeza y que pertenecía al no-ser y las “pasiones positivas” que podían convertirse en elementos motores de la vida interior¹⁵¹⁹. Séneca siguió este principio y defendió que había que alejarse de la “sombra austeridad” y entregarse en la alegría para generar un “aliento enérgico” (otra vez la energía). Había que concentrar los placeres en su justo lugar sin caer por tanto en “el término medio” de Aristóteles. Incluso y en esta misma línea, Séneca llegó a afirmar que no se podía “alcanzar nada sublime, nada situado en lo más alto, mientras está en el juicio”¹⁵²⁰. En consecuencia, las “pasiones positivas” y la pérdida temporal de sí mismo contribuía al desarrollo y a la superación de su persona sobre los demás y sobre su propia alma racional. Había que desatar un tiempo su carácter “leoneso-intrépido” y volver a domesticarla luego.

He resumido con algunos rasgos principales del pensamiento senequista, para señalar que un deseo de saber, un afán de autonomía así que los contornos de una conciencia individual, aparecían en sus premisas filosóficas. A continuación, veremos como esas ideas se plasmaron en la realidad y primero “frente a los demás”.

B. La libertad frente a los demás

En esta parte, Séneca reivindicará una libertad individual estableciendo una oposición frontal e inherente a la filosofía clásica, entre la individualidad y la sociedad humana. Lo relevante consistirá en una reconquista del espacio interior y propio a la persona que solamente podía proporcionarla una libertad verdadera. Se trataba de un espacio que además otorgaba al individuo un valor que debía encarnar y proteger.

¹⁵¹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 135.

¹⁵¹⁹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 332-333.

¹⁵²⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (16.4-12), en *Diálogos*, op.cit., pp. 310-313.

1. La sociedad humana es liberticida

Séneca consideró que los vicios que afectaban al Hombre procedían de un contagio social. Los vicios eran adquiridos mientras que el Hombre había nacido bueno y libre. El vicio principal era precisamente aquél que neutralizaba la capacidad de juicio personal y crítico del individuo.

a) *La maldad artificial del individuo*

Séneca consideró que la relación duradera con el sabio permitía a uno empreñarse también de la sabiduría. Realizó el mismo razonamiento en relación con los vicios que se propagaban gracias a las relaciones individuales. En efecto, los Hombres eran naturalmente buenos, la Naturaleza les habían engendrados “puros y libres”¹⁵²¹. Los vicios resultaban por tanto de una corrupción social del espíritu, imbuido en el “moho” de las malas costumbres¹⁵²². Los vicios no eran naturales a los Hombres sino que les habían recibidos por culpa de los demás¹⁵²³. La mala inclinación del espíritu era adquirida, o en “opiniones erróneas” o por una propensión a falsedades incitadas por la corrupción de algunas imágenes¹⁵²⁴. Séneca contempló un fenómeno que definió de “persuasión general” que consistía en que cada uno cediera al prejuicio de los demás, de manera que constituía el único “argumento de verdad”. Prevalecía el “consentimiento de los Hombres” sobre la reflexión personal y se generaba aquella “inmensa maldad”¹⁵²⁵. Con otras palabras, este vicio del género humano consistía en “creer de buen grado lo que oímos sin ganas, e irritarnos antes de formarnos un juicio”¹⁵²⁶. Más precisamente, Séneca explicó que la propagación de los vicios derivaba de un fenómeno de

¹⁵²¹ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 316. Pasaré sobre una posible contradicción cuando Séneca escribió que los vicios no eran cosas del tiempo sino de los Hombres, al principio de la “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 337 y luego defendió que unos males eran a veces de los Hombres y otras, de la época, “Carta CXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 404.

¹⁵²² SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 328.

¹⁵²³ “En cada individuo están contenidos los vicios de todo el pueblo, porque es el pueblo quien los ha dado (...) te equivocas si crees que los vicios nacen de nosotros: nos han sobrevenido, nos han sido inculcados”, “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 316.

¹⁵²⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 308.

¹⁵²⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 415 y “Carta XCIV”, op.cit., p. 316.

¹⁵²⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 22.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 113. También, *Sobre el ocio* (1.3), en *Diálogos*, op.cit., pp. 265-266. *Sobre la serenidad* (15.6), en *Diálogos*, op.cit., pp.308-309.

“imitación” entre los individuos que, por un afán de distinción, reproducían entre sí sus vicios y otras malas costumbres¹⁵²⁷. Así, la admiración y el testimonio de los demás eran “el agujijón de nuestras locuras”¹⁵²⁸. Por ejemplo, en relación con los objetos deseados como los honores, el poder y la riqueza, se había producido un proceso de engaño general¹⁵²⁹. Todo derivaba de una falta de juicio coherente: aquellos bienes “no son alabados por deseables, sino deseados por alabados, y después que el error de los individuos se ha convertido en error general, el error general es causa del error de los individuos”¹⁵³⁰. Existía por tanto una retroalimentación de los vicios que confundía a todos y que generaba la más triste de las condiciones, los Hombres adaptaban su sueño al de otros¹⁵³¹. Pero conviene insistir en un punto esencial: Séneca no rechazaba el poder, la riqueza, y los otros honores. Su concepción del ser humano era la del estoicismo que lo consideraba en su esencia como un “ser de acción” y que podía entonces necesitar de esos bienes. Lo que sí condenaba Séneca era dejarse invadir (*occupare*) por esos bienes, olvidando su independencia espiritual¹⁵³², tal como lo defendía Cicerón y también sus predecesores atenienses.

Por otro lado, Séneca consideró que las mujeres habían sido contaminadas por la perversidad de los Hombres y ahora les igualaban en todos los vicios, particularmente el libertinaje¹⁵³³. Por aquella razón criticaba y despreciaba con tanta virulencia la multitud porque era el brote mismo de la enfermedad¹⁵³⁴. La

¹⁵²⁷ SÉNECA, L. A., “Carta CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 444-445 y *Sobre la felicidad* (1.3), en *Diálogos*, op.cit., p.227.

¹⁵²⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 319. Sin defender el aislamiento, Séneca consideraba por tanto que la soledad podía alejar de los vicios.

¹⁵²⁹ SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio* (9.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 361. Los Hombres admiraban cosas sin valor (cuadros, estatuas, arquitectura) y perdían el juicio para aquellas, como los niños con sus juguetes, en la “Carta CXV”, op.cit., p. 410. Remito a mi análisis del “consentimiento individual y anticipado” en la sección sobre Aristóteles y la parte, “Los fines humanos como fines de la política”.

¹⁵³⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 229.

¹⁵³¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (19.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 346.

¹⁵³² GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 136-137.

¹⁵³³ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.324. El conservadurismo de Séneca es patente cuando escribe por ejemplo: “En lujuria [las mujeres] no ceden nada a los Hombres; destinadas por la Naturaleza a un papel pasivo – han inventado un perversísimo sistema de impudicia para entre en los Hombres (...). Han perdido con los vicios los beneficios de su sexo y por haberse desvinculado de su condición de mujeres han sido condenadas a las enfermedades de los Hombres”, op.cit., pp. 324-325. La “falta de pudor” era el mayor vicio, para Séneca, *Consolación a Helvia* (16.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 403. En relación con el libertinaje, vid., la “Carta XCVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 338; el incesto, *Consolación a Marcia* (1.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 180; las orgías, *Consolación a Marcia* (22.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 213.

¹⁵³⁴ No faltan las expresiones en la obra de Séneca que marcan este desprecio; el pueblo se asemejaba siempre al “vulgo”, *Sobre la providencia* (5.1), op.cit., p. 22; Habló de “pueblos

razón de aquello era que la masa prefería deleitarse con los placeres físicos y la crueldad, que educarse con los principios de la filosofía¹⁵³⁵. Incluso, la masa malinterpretaba a Epicuro pensando encontrar en su doctrina una justificación de los placeres, cuando en realidad su filosofía era austera y digna¹⁵³⁶. Ahora bien, Séneca insistió en que al emplear el término “vulgo” no se refería a una clase social específica sino al grupo de individuos – de la clase que fueran – que estaban imbuidos en el error¹⁵³⁷. Con otras palabras, no era un término sociológico sino moral¹⁵³⁸, refiriéndose a los individuos que no tenían activado en su alma este “asombro” que hubiera tenido que impulsarles hacia la virtud y el saber.

La primera medida para no ser contaminado consistía sencillamente en no acercarse al brote, previniendo una contaminación limitando el contacto con el vulgo¹⁵³⁹. Luego, se trataba evitar la conversación con los “difundidores” de vicios, en la medida que la mente humana podía verse contagiada por las malas semillas que podían depositar en ella¹⁵⁴⁰. La persona sabia debía entonces caminar

abúlicos”, de los “esclavizados”, destacó su “estupidez” e “insensatez”, en *Sobre la firmeza del sabio* (3.4); (4.1); (13.5); (19.1), en *Diálogos*, op.cit., pp. 36; 37; 50 y 57. Se refirió a la “turba de los desconsolados”, *Sobre la ira* (II, 2.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 94.

¹⁵³⁵ Séneca hablaba en este aspecto de la soledad del filósofo respecto a los demás: “En las aulas de retóricos y filósofos no campea más que la soledad, pero, ¡cuánta concurrencia en las cocinas, cuánta juventud se aglomera cabe los hornillos de los disipadores!, en “Carta XCV”, op.cit., p. 325. La asistencia y el éxito de los espectáculos de gladiadores hacia penetrar el vicio de la crueldad por “las dilaciones para la muerte”, enseñando al vulgo a ser cruel, “Carta VII”, op.cit., pp. 12-13. “Voy pensando en mi interior cuántos son los que ejercitan su cuerpo y cuán pocos su espíritu; (...) y qué espíritus tan débiles los de aquellos Hombres que sólo admiran los músculos y las espadas”, “Carta LXXX”, op.cit., p. 222. Acerca de la ignorancia moral de la turba, vid, Carta LXXXI”, op.cit., p. 226. Ahora bien, antes Séneca alertó: “¿Qué es, pues, el bien? La ciencia. ¿Qué es el mal? La ignorancia”, en “Carta XXXI”, op.cit., p. 77. Hay que despreciar las cosas que “enloquecen al vulgo”, en “Carta LXXXI”, op.cit., p. 229. El arbitrio del pueblo” no tiene nada bueno, “Carta XCIX”, op.cit., p. 347. Séneca habló de la “turba boquiabierta” ante la filosofía, “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 386.

¹⁵³⁶ Vid., *Sobre la felicidad* (12.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 240.

¹⁵³⁷ “Y llamo vulgo, tanto a los que llevan clámide, como a los que llevan corona; en efecto no tengo en cuenta el color de los trajes con los que cubren los cuerpos”, *Sobre la felicidad* (2.2), op.cit., p. 228.

¹⁵³⁸ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 180.

¹⁵³⁹ “El trato con la multitud es dañoso”, SENECA, L. A., “Carta VII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.12. “Ante todo precisa guardarnos de desear lo mismo que él [el vulgo]”, “Carta XIV”, op.cit., p. 32. “Es menester apartarse de lo que hace el pueblo: es cosa baja y vulgar vivir a la manera corriente y acostumbrada”, en la “Carta CXXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 441.

¹⁵⁴⁰ SENECA, L. A., “Carta CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 444-445 y *Consolación a Helvia* (5.6), op.cit., p. 383. Séneca comparó en este texto el efecto de esas palabras a ciertas músicas que una vez oídas, no dejan el alma en paz. Habló también de los “excitantes de los vicios” en la Carta LI”, op.cit., p. 114. Había que ser “sordo” ante los aduladores por ejemplo, “Carta XXXI”, op.cit., p. 77. Séneca estableció así una correlación entre la “obscenidad del lenguaje” y el “indicio de moralidad pública”, en la “Carta CXIV”, op.cit., pp. 402-403.

por el sentido opuesto a la opinión del pueblo, del mismo modo que los astros avanzaban por un camino opuesto al Universo¹⁵⁴¹.

Por otro lado, nos damos cuenta que el punto de partida de Séneca era esta misma maleabilidad y esponjosidad de la mente humana¹⁵⁴². Aquella se veía totalmente determinada por los influjos externos; Esta determinación resultaba primero del mimetismo inconsciente (tanto en relación con el sabio como el vulgo) y, segundo, de la influencia de las ideas que, bien formuladas en palabras, podían incentivar unas inclinaciones humanas en direcciones opuestas. El juicio erróneo procedía de la credulidad que se combatía gracias a la cultura, lo que, mantenía siempre un trasfondo intelectualista en Séneca¹⁵⁴³.

También, Séneca creía que las leyes influían sobre el sentido de las costumbres de una ciudad. De hecho, la invención de las leyes derivaba de la necesidad de poner fin a los vicios que se habían infiltrados en la sociedad¹⁵⁴⁴. En consecuencia, las malas costumbres derivaban también de las malas leyes¹⁵⁴⁵. El legislador debía en consecuencia procurar de “hacer odiosos los vicios” y “valiosas las virtudes”¹⁵⁴⁶. También la educación tenía un papel muy importante en la erradicación de los vicios. Debía consistir en infundir en los niños una confianza en sí mismo sin por tanto caer en la excesiva valoración de su persona¹⁵⁴⁷.

Por esta razón, Séneca asimiló el vulgo con el vicio y urgió al individuo distinguirse de aquél si quería pretender a una verdadera libertad y felicidad que el vulgo, ilusoriamente pensaba haber logrado en la celeridad de sus ocupaciones¹⁵⁴⁸.

¹⁵⁴¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (14.3), op.cit., p. 51 y *Sobre la felicidad* (1.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 227.

¹⁵⁴² Séneca lo dice explícitamente en relación con la necesidad de introducir pronto al joven a la filosofía ya su alma era “aun dócil y modelable”, en “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 384. En realidad esta propiedad venía de la naturaleza misma del alma que era “un determinado estado de aire” que la hacía más flexible y más moral que ningún fluido y más dúctil que cualquier otra materia cuanto mayor sutilidad, en “Carta L”, op.cit., pp. 112-113.

¹⁵⁴³ SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (2.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 35 y *Sobre la ira* (II, 24), en *Diálogos*, op.cit., p. 114.

¹⁵⁴⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 280.

¹⁵⁴⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 313.

¹⁵⁴⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 71.

¹⁵⁴⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 21.1-6), en *Diálogos*, op.cit., p. 111.

¹⁵⁴⁸ “Los asuntos no persiguen a nadie; son los Hombres los que van en pos de los asuntos y andan creyendo que estar atareado es una muestra de felicidad”, en la “Carta CVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 374. Antes: “Todo tiene efecto en un laberinto de gente apresurada que su misma prisa aparta del camino”, en “Carta XLIV”, op.cit., p. 99. Comparó a los Hombres con “hormigas” que iban sin rumbo fijo, *Sobre la serenidad* (12.2-6), en *Diálogos*, op.cit., pp. 303-304.

Séneca habló entonces de la “comedia de la vida humana”, donde – manteniéndose en el ambiente teatral - la felicidad de cada uno no era más que una “máscara”¹⁵⁴⁹. Se invertía ahora la demostración ciceroniana de las varias “personas” del Hombre. La turba encarnaba la ignorancia y los vicios y en muchas ocasiones, Séneca comparó los vicios – particularmente la avaricia, la ambición y la crueldad - con la propagación de enfermedades que, endurecidas, habían atada el alma en dolencias permanentes¹⁵⁵⁰. Frente a la “maldad vulgar” que tenía múltiples formas de “perversidad”, se erigía la rectitud moral que era sencilla, porque seguía la única vía de la Naturaleza¹⁵⁵¹. Así, a diferencia de la turba, emergida en los placeres, uno revelaba su “firmeza de espíritu”, a través de la moderación¹⁵⁵². Para Séneca en efecto, la persecución de los placeres tenía la culpa de haber generado una “abulia” general, blandiendo la mente de los Hombres, convirtiéndolos en “delicados”, “afeminados” y “temerosos” cuando la virtud al contrario exigía valor y esfuerzos, porque “la vida es “lucha” como en un campo de batalla¹⁵⁵³. Por ejemplo, en la medida que el lenguaje era el “porte del alma”, debía expresarse con seguridad y sencillez y no con excesos y artificios, prueba de falta de sinceridad y “amaneramiento”¹⁵⁵⁴. Séneca pensaba incluso descubrir desde este virilismo, las manifestaciones de la corrupción de la sociedad en las “canciones muelles y degeneradas” como en la falta de pudor de los cuerpos¹⁵⁵⁵. También criticó la ilusión de aquél que creía que el dominio político y militar era lo más grande cuando el “dominarse a sí mismo” era “el mayor de todos los dominios”¹⁵⁵⁶. No criticaba aquí tanto la idea de Imperio, como el afán

¹⁵⁴⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 223. Habló de las “apariencias de felicidad” y del “leve barniz de felicidad” del vulgo en las “Cartas XCVIII y XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 343 y 410.

¹⁵⁵⁰ Los vicios eran como las pestes, SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (6.3), en *Diálogos*, op.cit., p.291; Asimiló por ejemplo la avaricia con un “virus”, *Sobre la ira* (III, 8.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 139 y también con la peste, *Consolación a Helvia* (13.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 400. Vid. igualmente, “Cartas LXXXV, CVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 200, 374.

¹⁵⁵¹ SÉNECA, L. A., “Carta CXXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 442-443.

¹⁵⁵² SÉNECA, L. A., “Carta XVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.41

¹⁵⁵³ Acerca de la “feminización” de los individuos debido a los placeres y la persecución de la comodidad: vid., SÉNECA, L. A., *Cuestiones naturales* (VII, 31), op.cit., p. 163; *Sobre la brevedad de la vida* (12.6), op.cit., p. 334 y LAS “Cartas, LI, XCVI, CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 114; 336-337; 372. Por ejemplo, “(...) es necesario repudiar los placeres, que enervan y afeminan (...) precisa menospreciar las riquezas que son el jornal de la esclavitud”, en “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 372. No abandonarse al vino, a la adulación, y otras pasiones que “nos atraen blandamente”, en “Carta CXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 413.

¹⁵⁵⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 408.

¹⁵⁵⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 282-284.

¹⁵⁵⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 401.

personal de dominación que generaba una ambición y una crueldad desfrenadas y contrarias al control de su persona.

Las “locuras del linaje humano”¹⁵⁵⁷ solamente provocaban miseria y esclavitud. En efecto, el problema del vicio - que se alía al deseo - residía en que había transformado la satisfacción de una necesidad natural en el sentido mismo de la existencia humana, lo que generaba una nueva forma de servidumbre¹⁵⁵⁸, crítica conservadora, dirigida al conjunto de la sociedad romana. El vicio, de la vanidad en particular, consistía en creer que la felicidad residiera en la acumulación de bienes que servían en realidad, sólo a satisfacer las necesidades humanas¹⁵⁵⁹. Al contrario, el alma noble se liberaba de este yugo, prefería vivir en retiro con un mínimo de bienes que le llenaban plenamente¹⁵⁶⁰. En consecuencia, uno podía cumplir virtuosamente con la vía de la Naturaleza porque ella había en efecto dispuesto las cosas de tal manera que se podía fácilmente satisfacer sus necesidades básicas¹⁵⁶¹. Esta idea deriva de la perspectiva teleológica de Séneca respecto a la Naturaleza que, como se contemplará a continuación, había creado a los Hombres buenos y libres.

b) *La bondad natural del individuo*

La crítica del afán de riqueza y de la avaricia derivaba de esta visión teleológica de la Naturaleza. Séneca consideró que los Hombres podían fácilmente satisfacer sus necesidades y que no sólo el lujo era en sí superfluo y engañoso sino también, todo tipo de progreso material y técnico. En este sentido – y a diferencia de los filósofos vistos anteriormente que recurrían a menudo al mito de Prometeo por ejemplo – Séneca criticaba el progreso técnico de los Hombres porque iban a contra corriente de la vida sencilla que reclamaban la Naturaleza y la filosofía¹⁵⁶². Reconocía que el progreso material derivaba de la razón, pero no

¹⁵⁵⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 44. Esta temática reaparece a menudo, hablando Séneca de “la insensatez [que] encuentra cada día partidarios”, en “Carta XXVII”, op.cit., p. 67. También de la “común locura” que empuja “unos a otros hacia los vicios”, en “Carta XLI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 94.

¹⁵⁵⁸ Séneca habló en este sentido de los “servidores del vientre”, SÉNECA, L. A., “Carta LX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.142.

¹⁵⁵⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 142.

¹⁵⁶⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 44-45.

¹⁵⁶¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.63.

¹⁵⁶² Para Séneca el control del agua por los Romanos no era en nada elogioso, frente a la ingeniosidad inútil de las canalizaciones, descrita en la “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*,

de la razón enfocada en la rectitud y la justicia¹⁵⁶³. Por tanto, la filosofía de Séneca era en este sentido conservadora, ya que oponía la sabiduría a las propias capacidades racionales y técnicas de los Hombres. En cierto modo, no criticaba el progreso técnico en sí, como los resultados de aquél, ya que confería nuevos bienes a los Hombres que les alejaba del camino hacia la sabiduría. Se había propiamente desviado el pensamiento humano por culpa de lo “técnico-utilitario”¹⁵⁶⁴; su penetración ya no se dedicaba a la contemplación divina. Con “malas artes”, dedicaban “lágrimas” a la excavación de los metales de la Tierra que luego acumulaban con avaricia, sin darse cuenta que estaban valorando “lo insignificante”¹⁵⁶⁵. Aquello iba además en contra de la Naturaleza que no había impuesto “nada duro ni difícil”; fueron las “invenciones del ingenio humano”, las que complicaron la existencia de los Hombres¹⁵⁶⁶. Séneca, como Cicerón subordinaba el progreso racional-técnico al posible progreso moral que se veía impedido precisamente por el primer tipo de progreso porque desviaba a los hombres de lo justo.

Por tanto en la medida que creía Séneca que los vicios derivaban de la sociedad y que más precisamente, la razón de la pobreza era la misma avaricia¹⁵⁶⁷, defendió una “Edad de Oro”, una “edad feliz”¹⁵⁶⁸ y una inocencia original de los Hombres que Rousseau por ejemplo desarrollará luego en el siglo XVIII. En unos

op.cit., p. 282, oponía por ejemplo “las fuentes cristalinas y ríos no esclavizados por el trabajo del Hombre”, op.cit., p. 289. En este punto, Séneca se diferencia de Posidonio para quien la filosofía había creado todas las artes, AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J.M., *Sénèque*, op.cit., p. 79.

¹⁵⁶³ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 284-285.

¹⁵⁶⁴ GARCÍA-BORRÓN, J. C., “Más de Séneca y de senequismo”, op.cit., p. 228.

¹⁵⁶⁵ Para Séneca la presencia escondida del oro y de los metales en el fondo de la Tierra venía de que la Naturaleza había querido enseñarnos su peligrosidad, “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 317. De hecho opuso simbólicamente la excavación de esos metales a la contemplación de la sabiduría, “Carta CX”, op.cit., pp. 39-392. Vid también, *Sobre la ira* (III, 33-34), en *Diálogos*, op.cit., pp. 166-167. Esta crítica reaparece en *Sobre la serenidad* (3, 7-8), en *Diálogos*, op.cit., p. 286.

¹⁵⁶⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, op.cit., p. 282. Más adelante, “Tenemos al alcance todo lo que por nacimiento necesitamos (...). La Naturaleza es suficiente para aquello que ella reclama”, op.cit., p. 283; En un mismo sentido, vid., “Carta CXIX”, op.cit., p. 427-428. Incluso al final de la “Carta IV”, afirma que “lo suficiente está al alcance de la mano”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 9. Vid., *Consolación a Helvia* (5.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 382.

¹⁵⁶⁷ Afirmó al principio de la “Carta XC”, desde los Hombres “quisieron cosas propias, dejaron de poseerlas todas”, de modo que “la avaricia instauró la pobreza”, op.cit., pp. 279 y 288. El mito de la Edad de Oro tiene sus raíces en los mitos prometeicos de Hesíodo, de Esquilo, de Protágoras y de Platón, para influir en el racionalismo de Aristóteles, ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 366.

¹⁵⁶⁸ Estas formula aparecen propiamente en la “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 280 y 281.

versos de su tragedia, *Medea*, pareció tener conciencia de la globalización¹⁵⁶⁹, de la constitución del mundo como unidad paulatinamente controlado por los navegadores, los cartógrafos y los poetas visionarios. En esta pieza de teatro, el *hibris* de la heroína que mataba sus propios niños para vengar su honor conyugal, estaba vinculado con el desorden general del mundo donde todas las fronteras físicas y religiosas habían sido transgredidas. Frente al mítico orden ancestral sucedió un universo donde todo se movía, se comunicaba, se mezclaba y se uniformizaba gracia a la técnica de los Hombres, ávidos de comercio, de pillaje, de expansión urbana:

*“¡Oh tiempos felices de nuestros mayores
Que no conocieron malignos engaños!
Vivía contento cada uno en su tierra,
Y a viejo llegaba en los campos paternos.
Con poco era rico; no ansiaba más bienes
Que aquellos que brindan las tierras natales
La nave tesalia perturbó las leyes
Del mundo, que estaba bien distribuido,
Y domó los mares a golpes de remo,
Volviendo las aguas motivo de espantos.
(...)
Ya cualquier barquilla recorre el abismo.
Han sido alterados del orbe los lindes,
Y en tierras recientes se alzaron ciudades.
El mundo, patente, ya nada conserva
Donde lo produce.
(...)
Pasados los años, vendrán tiempos nuevos:
Soltará el Océano los lazos del orbe,
Y un gran continente saldrá de las olas,
Y Tetis la gloria verá otros mundos.
Y entonces la tierra no acabará en Tule”¹⁵⁷⁰.*

¹⁵⁶⁹ FERRI, L., *Ils racontent la mondialisation. De Sénèque à Levi-Strauss*, Éditions Saint-Simon, 2005, París, p. 19.

¹⁵⁷⁰ SÉNECA, L.A., *Medea* (330-340; 360-379), trad., García Yebra, V., Gredos, Madrid, 2001, pp. 70-73.

Algunos vieron incluso también en estos últimos versos del coro una profecía del descubrimiento de América, otros la expresión, como en todos los mitos, de una “experiencia perdida en el subconsciente de la humanidad”¹⁵⁷¹. Dentro de esta experiencia se encontraba esencialmente la idea de una vuelta a un mundo genuino y puro, donde los Hombres hubieran formado una sociedad perfectamente conforme con la Naturaleza. Se trataba de una “generación humana” feliz ya que gozaba en común de la Naturaleza en concordia y en paz. A diferencia de Cicerón que defendía la estricta propiedad privada, Séneca añoraba al contrario una sociedad donde no existía y donde todo era común. Esos Hombres primitivos, “recién salidos de la mano de los dioses” no eran virtuosos (ya que la virtud implica el arte y el aprendizaje) sino “inocentes por naturaleza”, es decir incapaces de dañar al otro porque las circunstancias no les empujaban a ello¹⁵⁷². La filosofía de Séneca pretendía volver a este estado original: purificando nuestra alma y siguiendo la Naturaleza, podíamos “tornar a buen camino y restituírnos a nuestro primitivo estado”¹⁵⁷³. Para Sabine, Séneca cambió totalmente las concepciones aristotélica y ciceroniana que consideraban la Ciudad-Estado como el único medio para lograr la vida civilizada. Ahora, las instituciones políticas, se habían convertidas en un remedio más o menos artificiales de los males humanos. Este cambio operado por Séneca era comparable, según Sabine con la posición ciceroniana respecto a la igualdad humana, definida como objetivo¹⁵⁷⁴. Cuando esos dos cambios se unieron, se hubiera minado por completo la antigua valoración de la política. En lugar del supremo valor de la ciudadanía hubiera surgido una “igualdad común”, compartida por todos los Hombres de toda suerte y condición. En lugar del Estado como órgano positivo de la perfección humana, había un “poder coactivo” que luchaba “sin éxito” por hacer tolerable la vida terrena. Pero, matiza Sabine, este cambio “revolucionario” de la escala de los valores no aparecía ahora sino como una “sugestión”¹⁵⁷⁵. Es efectivamente esta sugestión a pensar la dignidad humana en Séneca que motiva esta sección y de forma general, en los demás pensadores contemplados en esta investigación, donde se pretende detectar en sus pensamientos respectivos, los varios “grados” y

¹⁵⁷¹ SÉNECA, L.A., *Medea*, “Prólogo”, op.cit., p. 39 y FERRI, L., *Ils racontent la mondialisation. De Sénèque à Levi-Strauss*, op.cit., p. 21.

¹⁵⁷² SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 288-289.

¹⁵⁷³ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 343.

¹⁵⁷⁴ Vid la última parte de la sección relativa a Cicerón, “La benevolencia como reconocimiento de la igualdad de los Hombres”.

¹⁵⁷⁵ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 140-141.

las diversas “intensidades” de sugestión, que nos invitan a encontrar la dignidad humana en la “morada” de sus argumentaciones.

En cuanto a Séneca, estudiaré cómo esta sugestión era inherente a sus planteamientos, invitando a contemplar una posible igual dignidad entre los Hombres. Antes, veremos que la misma referencia a un estado histórico y genuino de la humanidad, servía también para conferir un fundamento a la libertad del individuo que se expresaba en la radical oposición con los demás.

2. La libertad *procede* de sí mismo

Séneca edificó la libertad del individuo en el ejercicio “correcto” y “sano” del juicio humano. Consistía por un lado en asentar la libertad en la noción de “seguridad” que solamente podía manifestarse en el alma individual. Por otro lado, esta libertad se expresaba gracias a una “conciencia” individual que antepone su juicio a la opinión de los demás. Por fin, esta misma conciencia estribaba en una predisposición para la confianza en sí mismo y el rechazo de todos los temores.

a) *La libertad reside en la seguridad de su individualidad*

Séneca no criticó la riqueza en sí como la disposición del ánimo cuyo movimiento hubiera dependido únicamente de ella. Reconoció que la riqueza era en efecto una “cosa preferible” y aceptaba la utilidad y la delectación de los bienes perseguidos, por los Hombres a condición de que ellos dependieran de nosotros y no nosotros de ellos¹⁵⁷⁶. Lo que Séneca condenaba de la riqueza no era tanto la posesión de los bienes – lo que hubiera sido una contradicción¹⁵⁷⁷ – como el desencadenamiento irresistible de un deseo de acumular más bienes, poniendo fin a la constancia del ánimo y generando una dependencia de su persona hacia

¹⁵⁷⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.340. Las riquezas eran cosas “preferibles”, es decir útiles y ventajosas, *Sobre la felicidad* (22.3) y (24.5), en *Diálogos*, op.cit., pp. 252 y 255. Vid., GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., p. 17-18 (pasaje ya citado).

¹⁵⁷⁷ Séneca tenía una de las más grandes riquezas de Roma, otorgada gracias al apoyo de Nerón. Según Tácito, las propiedades de Séneca fueron evaluadas a su muerte en 300 millones de sestercios, TÁCITO C., *Anales*, (XIII, 42), op.cit., p. 458. Fue solamente después de abandonar a éste que pretendió recuperar la “austeridad”, volviendo a las enseñanzas de su maestro Átalo, como si se tratase de un “rito purificador”. LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 29.

cosas útiles pero fútiles¹⁵⁷⁸. La avaricia y el afán de riqueza distorsionaban el juicio humano, única capacidad que garantizaba la libertad del individuo. El rico se sentía pobre, porque se encontraba en un estado mental que le hacía desear siempre más de lo que tenía¹⁵⁷⁹. Por tanto, la prosperidad quitaba la “rectitud del juicio”¹⁵⁸⁰, que era la meta de la sabiduría. Séneca urgió entonces menospreciar la “servidumbre” de las riquezas no por superfluas sino por pequeñas ya que dependían al final de cuenta de la suerte y del “arbitrio ajeno”¹⁵⁸¹. Por tanto, para verdaderamente conocerse y “sopesarse” a sí mismo, teniendo un “alma sana” y feliz, uno debía poner de lado, el dinero, los bienes materiales y las “dignidades”, porque impedían un examen honesto de su persona¹⁵⁸².

Lo que preocupaba Séneca era mantener el alma humana fijada en su búsqueda de la sabiduría. Tanto la conquista técnico-racional de la mente humana como la riqueza, desviaban – por culpa de la flaqueza del alma humana - el pensamiento humano de su verdadera ocupación, orientándolo hacia deseos de dominación y de vanidad. En realidad, Séneca consideraba que la riqueza era perfectamente compatible con la filosofía, pero, dudando de la capacidad de los Hombres para llegar a este equilibrio, elogió la pobreza, como vía “práctica” y más rápida para llegar a la sabiduría. En la medida que el pobre se limitaba a satisfacerse con el mínimo material básico exigido por la Naturaleza, podía emplear su tiempo y esfuerzos al cultivo del alma. Soportaba el hambre, porque, como los habitantes de las ciudades asediadas por el enemigo, sabía que obtendría un premio mayor que era “¡la libertad perpetua!” y añade Séneca “¡no vernos

¹⁵⁷⁸ Vid por ejemplo el último párrafo de la “Carta XVI”, donde explica, citando a Epicuro, “Si vives al dictado de la Naturaleza, nunca serás pobre, pero si vives al dictado de la opinión, nunca serás rico (...), los deseos naturales tiene un término; los que brotan de una falsa opinión no se detienen, ya que lo falso carece de límite”, SÉNECA, L. A., “Carta XVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 38.

¹⁵⁷⁹ SÉNECA, L. A., “Carta II”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 5. Más adelante asimiló la riqueza a la “pobreza imaginaria”, picada por el “aguijón de la envidia”, “Carta CIV”, op.cit., p. 366. También, vimos, “son el aguijón de todas nuestras locuras la admiración y el testimonio de los demás”, en “Carta XCIV”, op.cit., p. 319. Hemos visto que antes Séneca utilizó la metáfora del aguijón para describir como el sabio influía profunda y discretamente en la mente de sus discípulos.

¹⁵⁸⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 320. En la “Carta CXIX”, habla de la “ceguera del entendimiento” debido a las riquezas, op.cit., p. 427. Eran un peso para el “corazón limpio”, *Sobre la providencia* (6.2), op.cit., p. 26.

¹⁵⁸¹ SÉNECA, L. A., “Cartas CIV, CX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 372 y 393-394. Así: “el camino más breve hacia la riqueza es menospreciarla”, Carta LXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 144.

¹⁵⁸² SÉNECA, L. A., “Cartas LXXII y LXXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 186 y 223.

obligados a obedecer a ningún dios ni a ningún Hombre!”¹⁵⁸³. Reaparece aquí la idea de que la consecución de la libertad pasaba necesariamente por el esfuerzo y la lucha que no soportaba ninguna dominación que fuese física o mental, humana o divina. La virtud de Séneca tenía siempre esta vertiente “belicista”, considerando que el esfuerzo para superar sus límites – como el hambre y el miedo – desembocaba en una transformación irremediable de sí mismo. La libertad era la “meta” que el individuo debía esforzarse a alcanzar. La filosofía era la actividad para llegar a este premio, y la pobreza, el estado material que creaba la predisposición mental para su desarrollo¹⁵⁸⁴. La libertad se conseguía en contra de los elementos externos a la individualidad humana: los deseos irracionales fomentados por las malas costumbres de la opinión errónea de los demás. La individualidad se convertía, según Gómez-Heras, en el refugio de los valores éticos, volviéndose el mismo “santuario” de la autonomía de la persona¹⁵⁸⁵. Tenemos en esta interpretación una semilla importante para esta autonomía inherente al individuo de la dignidad humana.

El sabio, gracias a una “sincero amor a la libertad”, sabía dejar las cosas perseguidas por la mayoría de los Hombres, cosas, que les oprimían por la vana ambición que generaban¹⁵⁸⁶. Séneca defendió la independencia total del individuo en relación con los demás. Su libertad consistía en que sólo él fuera el dueño de su existencia, es decir el “artífice de su vida”¹⁵⁸⁷. Lo más vergonzoso era precisamente “ser conducido por otro”¹⁵⁸⁸. Séneca planteaba la problemática de su “idealismo de la libertad”¹⁵⁸⁹ en la posibilidad de determinar su persona y su existencia independientemente de la consideración de los demás. Hemos visto que el individuo debía apartarse de la turba para no ser contaminado por los vicios y

¹⁵⁸³ SÉNECA, L. A., “Carta XVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 39.

¹⁵⁸⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 40: “¿Dudará nadie en soportar la pobreza a fin de liberar el alma de la furia de las pasiones?”. En la “Carta CXXIII”, op.cit., p. 443: “El vientre morigerado y conforme con la escasez es un gran elemento de la libertad”. Séneca cuenta cómo los ricos seguían las costumbres de la pobreza para endurecer su espíritu, SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (12.3), op.cit., p. 398 y “Carta XVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 42. Vid., también, JUVENAL, J., *Sátiras* (III.153-154), op.cit., p. 17.

¹⁵⁸⁵ GÓMEZ-HERAS, J. M^a. G^a. “Séneca, variaciones de su imagen en el tiempo” en *Lucio Anejo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 15.

¹⁵⁸⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.54, donde Séneca toma a los estoicos como modelos de esta libertad.

¹⁵⁸⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (8.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 235.

¹⁵⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 123.

¹⁵⁸⁹ GARCÍA-BORRÓN, J. C., “Más de Séneca y de senequismo”, op.cit., p. 227. El autor recoge aquí, como apunta, una fórmula de W. Dilthey.

otras pasiones que debilitaban y engañaban su alma en la persecución de los objetivos de su existencia. Esta sustracción de su persona de la masa se completaba por la reconquista, la posesión y el disfrute del hogar anteriormente expropiado por la comunidad externa, es decir el alma¹⁵⁹⁰. Como indica Cerezo, la ética senequista no era de renuncia, sino de posesión¹⁵⁹¹. En un mismo sentido, señala agudamente Thévenaz¹⁵⁹², que la idea de “interioridad” en Séneca se expresaba a través del sentimiento de “posesión”, que a mi juicio, se manifestaba en volverse el único dueño de su persona. Como vimos, el alma era la “casa”¹⁵⁹³ donde el individuo podía disfrutar de una libertad segura, poniendo en práctica el auto-examen. A diferencia de la insegura y engañosa libertad de la vida social, mi hogar me proporcionaba unas fundaciones que no podían derrumbarse¹⁵⁹⁴. La noción de libertad en Séneca era en este sentido estrechamente vinculada con la de seguridad. No podía ser libre si no podía estar seguro de lo que podía ocurrirme¹⁵⁹⁵ de allí esta constante en el estoicismo de esta lucha contra todo lo imprevisto y peligroso. Por tanto, el único medio para proporcionar esta seguridad a mi ánimo, era volver a mi persona y despegarla de los ámbitos y espacios de la existencia social. La libertad consistía en sobreponer su ánimo a la opinión ajena y fortalecer “el lugar” que la Naturaleza me había encargado defender: “El del Hombre”¹⁵⁹⁶ zanjó Séneca. El “Hombre”, es decir nuestra individualidad respectiva, era este “santuario”, este refugio, este hogar cuya “edificación

¹⁵⁹⁰ “(...) debes retirarte en ti mismo cuando te veas forzado a ponerte en contacto con la turba”, en la “Carta XXV”, op.cit., p. 63. Aquello correspondía a lo que hacia el sabio, según la voluntad de la Naturaleza: “se repliega a sí mismo, queda en compañía de sí mismo”, en “Carta IX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 20. Vid. también, *Sobre la brevedad de la vida* (18.1-19.1), en *Diálogos*, op.cit., pp. 344-345.

¹⁵⁹¹ CEREZO, P., “Tiempo y Libertad en Séneca”, op.cit., p. 208.

¹⁵⁹² THÉVENAZ, P., “L’interiorité chez Sénèque”, op.cit., p. 190-192.

¹⁵⁹³ La comparación del alma con el “hogar”, la “casa” o la “morada” son muy frecuentes en Séneca. Vid., por ejemplo las “Cartas, IX, XX, CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 19, 46, 379. De forma general, la filosofía en Séneca se mezclaba con la afirmación y el progreso del individuo en un espacio dado, al referirse al “camino” por ejemplo, o también a la “colina”, ejemplos vistos antes.

¹⁵⁹⁴ “no existe nadie que no se encuentre más seguro con cualquier otro que consigo mismo”, en “Carta XXV”, op.cit., p. 63. A mi juicio es llamativo la diferencia discreta apuntada por Séneca entre el hogar seguro del alma y en otros textos de sus “Cartas”, las referencias a los hundimientos de casas en Roma debido a sus malas fundaciones. Por ejemplo, “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 289.

¹⁵⁹⁵ Acerca de la “vida segura” como objetivo, vid., por ejemplo, “Carta VIII”, op.cit., p. 15.

¹⁵⁹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (19.1-3), op.cit., p. 57-58. En un mismo sentido, el sabio “anuncia que a nadie, solamente a él, concede derecho sobre su persona”, *Sobre la firmeza del sabio* (10.3), op.cit., p. 46. También, *Consolación a Marcia* (26.3), op.cit., p.219. Al referirse a Sócrates y su destino final, Epicteto escribió: “otra cosa quería él mantener a salvo: no el cuerpo, sino al Hombre leal, honesto”, EPICTETO, *Disertaciones*, (IV, I, 160), op.cit., p. 351.

délfica”, aseguraba una libertad verdadera y segura. Este rechazo de los demás era concomitante con una interiorización de la persona consigo misma.

b) *La libertad se manifiesta en el ejercicio de su conciencia individual*

Séneca opuso la noción de “conciencia” individual a la de la aprehensión ajena. Uno debía acudir y retirarse en su conciencia y apartarse de la turba¹⁵⁹⁷. En un mismo sentido, lo más importante, no era la reputación o la fama sino la “buena conciencia”, es decir como hemos visto, esta capacidad para juzgar moralmente su propia conducta en función de la honestidad¹⁵⁹⁸. Al abrir por ejemplo el tratado *Sobre la clemencia*, Séneca pretendía cumplir según sus palabras, “la función de espejo” de Nerón, porque era “agradable dirigir la mirada a nuestro interior y contemplar la buena conciencia”¹⁵⁹⁹. Por tanto, este “testigo interior”¹⁶⁰⁰ estaba seguro de sí mismo y no evitaba la muchedumbre porque “si las cosas que haces son honestas, ¿qué importa que no las sepa nadie si tú las sabes?”¹⁶⁰¹. Si acudimos sólo a la razón para aprehender la realidad “apreciemos cada cosa haciendo caso omiso de la opinión ajena”¹⁶⁰². Séneca esbozaba una

¹⁵⁹⁷ SÉNECA, L. A., “Carta VIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.14. La autocrítica moral – mediante el examen de conciencia – y el distanciamiento de la vida pública para cultivar su libertad interior fueron dos principios que Séneca extrajo del nuevo estoicismo introducido en Roma por la escuela de los Sextios, LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 32.

¹⁵⁹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta CXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 228 y *Sobre la ira* (III, 41.1), op.cit., p. 173. También: “que prefieras gustar a ti mismo ante que gustar al pueblo”, en la “Carta XXIX”, op.cit., p. 71. Mas adelante, exclamó “¡Cuán grande es la demencia de aquel que sale sonriendo del auditorio de ignorantes que le ha aplaudido! ¿Por qué te alegras de ser alabado por aquellos Hombres que tú no puedes alabar?”, en “Carta LII”, op.cit., p. 118. También, “no precisa que envidies a estos que el pueblo llama grandes y felices; no precisa que el aplauso malbarate el sano comportamiento de tu alma bien ordenada”, en la “Carta XCIV”, op.cit., p. 317. Aquí Séneca elaboró una diferencia entre la fama que depende del juicio de muchos y la gloria, del juicio de los buenos, en la “Carta CII”, op.cit., p. 360. En la “Carta LXXIX”, consideró que la gloria era la sombra de la virtud, op.cit., p. 220. En otro lugar consideró que aquellos que buscaban la gloria (militar) actuaban mal pero “virilmente”, *Sobre la brevedad de la vida* (7.1), op.cit., p. 325.

¹⁵⁹⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 1.1), op.cit. p. 3. V. Trovato señala que con este juego mágico de la reflexión donde Nerón encarna la clemencia y Séneca el espejo, reflejándole su propia imagen, se nos introduce en las actitudes propias de las ceremonias iniciadoras y simbólicas, “juego” que ya había desarrollado Sextio, TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 91.

¹⁶⁰⁰ LEÓN SANZ, M^a I., *Séneca*, op.cit., p. 36.

¹⁶⁰¹ SÉNECA, L. A., “Carta XLIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 97. “No haré nada en función de la opinión, lo haré todo con mi sola conciencia. Creeré que todo lo que hago con mi sola complicidad, se hace a la vista de todos”, en *Sobre la felicidad* (20.1), op.cit., p. 249.

¹⁶⁰² SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331. En un sentido muy parecido: “(...) al albedrío ninguna cosa puede vencerlo sino él mismo”, EPICETETO

incipiente libertad de pensamiento que consistía en priorizar su juicio personal sobre el consentimiento de los demás y que ya aparecía en su postura personal en relación con la filosofía “antiguos”. Se trataba de rechazar no sólo los vicios compartidos por todos sino más profundamente el seguimiento ciego y acrítico de las ideas generalmente admitidas por el tibio conformismo social.

No existe entre los comentaristas contemporáneos un mismo punto de vista acerca del significado que Séneca pudo atribuir a la idea de “conciencia”. Este “testigo interior” se refería directamente a la presencia de Dios en el Hombre. Vimos ante que existía una “connaturalidad” entre lo divino y lo humano, puesto que el alma era propiamente el Dios “habitador” en el cuerpo humano. Entonces, una “fuerza divina” o un “espíritu sagrado” (pero no un *daimon*) residía en cada uno y actuaba como un juez moral¹⁶⁰³. Para E. Eleuterio¹⁶⁰⁴ la relación “antropomórfica” entre la persona y la divinidad se refería a una “conciencia moral” propia al estoicismo. A. Díaz Tejera creyó ver en esta interiorización de lo divino una novedad dentro del Estoicismo¹⁶⁰⁵, aunque en sus orígenes cananeos, el estoicismo contemplaba ya una fusión entre lo humano y lo divino¹⁶⁰⁶. Por esta razón también, esta interiorización podía fácilmente apoyarse en el epicureísmo e incluso aparentemente, para Eleuterio, en una máxima popular religiosa. Séneca hubiera marcado un progreso en esta tendencia, entendiendo la *conscientia* como parte del espíritu que lo penetraba todo.

Para P. Grimal, este progreso fue más profundo. Séneca hubiera operado el tránsito inédito hasta entonces de la “conciencia moral” grecorromana cuyo punto de objetivo era el Bien externo y superior- a la “conciencia psicológica”, que tenía al propio yo como centro de referencia y que se manifestaba particularmente en Séneca a través de la noción de “remordimiento”¹⁶⁰⁷. Esta idea del “caso de conciencia”, de la vergüenza, no derivaba del estoicismo - que lo consideraba como prueba de debilidad - sino efectivamente del epicureísmo que lo veía como un sentimiento noble. Para entender porqué Séneca hizo emerger esta (nueva) idea de conciencia, podemos seguir a Grimal, que señala que las nociones de

(Arriano), *Disertaciones*, trad. P. Ortiz García, Planeta De Agostini, Madrid, 1996, (I, 29-9), p.

101

¹⁶⁰³ SÉNECA, L. A., “Carta XLI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 92-93.

¹⁶⁰⁴ ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., pp. 139-140.

¹⁶⁰⁵ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., pp. 26-27

¹⁶⁰⁶ ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 25. Sobre los orígenes del estoicismo y bases religiosos y culturales fenicias, vid., op.cit., pp. 9-73.

¹⁶⁰⁷ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 141-142.

“conciencia” y de “remordimiento” fueron más desarrolladas por Séneca, después del año 59., es decir después del asesinato de Agripina, la madre de Nerón, del cual, Séneca, participó indirectamente. Además, conjuntamente a la aparición de la “buena y mala conciencia”, Séneca expresó otras ideas políticas que muestran la vinculación de esos conceptos con lo que experimentó personalmente¹⁶⁰⁸. Consideró por ejemplo que la salvación de la patria primaba sobre cualquier consideración de las relaciones humanas. Más directamente: el beneficio de un padre o de una madre podía ser cancelado, si este padre o esta madre había más perjudicado a su hijo que haciéndole nacer¹⁶⁰⁹. Así, la aparición de este “testigo interior” no derivó de una “iluminación” filosófica sino también de la experiencia íntima y política de Séneca. De cualquier modo, implicaba esta independencia en relación con lo externo, a la cual se añadía el matiz de un principio de responsabilidad. Por esta razón, J. C. García Borrón abunda en este sentido, hablando del “sentido de autonomía ética personalista”, intuyendo en Séneca nada menos que la concepción de la “dignidad humana”. Ésta “radica pues en nada exterior al Hombre mismo, sino en la propia personalidad de éste, y ella es el criterio de la moralidad”¹⁶¹⁰. Libertad, conciencia y dignidad humana estaba entonces unidas, pero procedían primero de un increíble esfuerzo íntimo y solitario.

Por fin, podríamos referirnos a un criterio histórico global para intentar explicar la aparición de esta noción de “conciencia” en Séneca. Para Sabine a partir de Alejandro, los Hombres tuvieron que aprender a vivir más allá de la Ciudad-Estado, en relaciones impersonales. Como resultado de este proceso surgió una conciencia de sí, un sentido de recogimiento y de intimidad personal, de un tipo que el griego de la época clásica no había poseído nunca: los Hombres empezaban entonces “a fabricarse almas”¹⁶¹¹. Esta tesis parece considerar que la aparición de la conciencia era a fin de cuentas una auto-defensa “espiritual” de los Hombres, un filo de seguridad, frente al abismo de una individualidad solitaria y desconocida. Por tanto, la aparición de la conciencia en Séneca era ligeramente

¹⁶⁰⁸ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 192-195.

¹⁶⁰⁹ Esas dos ideas aparecen respectivamente en *Sobre los beneficios* (V, 20, 7) en *Diálogos*, op.cit. p. 208 y (IV, 4, 2), op.cit., p. 186.

¹⁶¹⁰ GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los estoicos*, C.S.I.C., Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Barcelona, 1956, pp. 109 y 119. El Capítulo II se intitula precisamente “El sentimiento del Todo y la dignidad del Hombre”, op.cit., pp. 98-136

¹⁶¹¹ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 113-114. Vid también, ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 144.

distinta a su aparición en Platón, siguiendo los comentarios contemporáneos. Vimos que en éste hubiera derivada del afán de utilizar una energía psíquica anteriormente frustrada. Ahora Séneca hubiera recuperado esta energía pero estaba orientada hacia un sentido más trágico de la existencia. De todas formas, había un punto común: la relevancia de los factores políticos y económicos para este despertar. Más precisamente, se trataba de la necesidad de redimensionar y redefinir su identidad personal debido a unos cambios geo-políticos. En Séneca, los Hombres, para sentirse menos solos en este nuevo mundo alejandrino, hubieran tenido que auto-satisfacerse en la afirmación de su persona: saltar en el abismo, sabiendo que el elástico de su conciencia les salvaría y les permitiría contemplar este mundo de una forma inédita y libre. Superaba entonces sus temores y expresaba su libertad en la confianza en sí mismo en realizar dicho salto.

c) *La libertad implica primero la confianza en sí mismo*

La antropomorfía entre Dios y el ser humano, fue la base del rechazo senequista de la idolatría religiosa. En efecto, para V. Trovato, esta concepción del Dios interior se refería por una parte a la *pietas* racionalista de Lucrecia y por otra, a la influencia del monoteísmo hebraico hostil al culto de los simulacros¹⁶¹². Séneca estimulaba la actividad personal y racional de cada uno como manifestación misma del alma y de la virtud. A pesar de no tener un conocimiento directo de Dios, todos los Hombres tenían la facultad de alcanzarlo, y como vimos, al conocerse a sí mismo, uno se volvía el compañero y el amigo de Dios¹⁶¹³. En otro lugar, Séneca ridiculizó entonces el hablar al oído de las estatuas puesto que Dios se encontraba ya en nuestra alma. En consecuencia, se atacó a las supersticiones religiosas fomentadas por el vulgo. Tal vez su experiencia que tenía de las religiones nuevas que se desarrollaban en Roma y su recuerdo de los teólogos de Alejandría tanto egipcios como judaicos, le motivaron para hacer esta

¹⁶¹² TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 71. El autor se refiere al pasaje *De la naturaleza* (V.1203) de Lucrecio. La *pietas* significaba el acatamiento interno a los valores espirituales y tenía sus raíces en la veneración de los dioses, vid., GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 70.

¹⁶¹³ SÉNECA, L. A., "Carta XC", en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

crítica¹⁶¹⁴. La filosofía reconocía la superioridad de Dios, pero rechazaba la pasiva sumisión del Hombre a su respecto¹⁶¹⁵. (Se tratará de una constante en la presente investigación). No olvidemos con Fustel de Coulanges que la religión en Roma (y Atenas) “fundó y gobernó durante mucho tiempo las sociedades, modeló también el alma humana, comunicando al hombre su propio carácter. Por sus dogmas y por sus prácticas, dio al romano y al griego cierta manera de pensar y obrar, y ciertos hábitos que tardaron mucho en abandonar. Por todas partes mostraba dioses al hombre: dioses pequeños, dioses fácilmente irritables y malévolos. Lo sojuzgaba con el temor de tener siempre contra sí a los dioses, y no le dejaba ninguna libertad en sus actos”¹⁶¹⁶. Séneca, como Cicerón antes, se oponían a esta sumisión. No tenía sentido, ya que Dios era propiamente el alma humana y uno lo encontraba no a través de unas manifestaciones externas de veneraciones y sumisiones sino a través del auto-examen: el alma virtuosa era la expresión misma de la “fuerza divina”¹⁶¹⁷. Séneca rechazó entonces todos los ritos (como las ofrendas, los homenajes y los sacrificios), que, no siendo más que “molestas supersticiones”, reflejaban sólo la “ambición humana”. Eran absurdas porque se pretendía actuar sobre lo divino para lograr unos “indiferentes”, riqueza, gloria y felicidad material.¹⁶¹⁸ No había que temer a Dios – como hacia el vulgo – porque la vida misma y la filosofía eran dones que el mismo había proporcionado a los Hombres¹⁶¹⁹. Como “bienhechor gratuito”, con su majestad y bondad, amparaba a todo linaje humano. Por tanto se debía creer en Dios pero esté no iba “en busca de sirvientes” de modo, que la única forma de rendirle culto era asemejarse a él a

¹⁶¹⁴ A partir del final de la republica, la religión tradicional perdió terreno a favor de la magia, la astrología, los oráculos y la religiosidad egipcia, mientras que las elites cultas eran progresivamente helenizadas, vid., FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “Séneca en contexto: un cordobés en el Roma imperial”, AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 48.

¹⁶¹⁵ “No se me obliga a nada, no sufro nada en contra de mi voluntad, no soy esclavo de dios, sino que doy mi asentimiento (...)”, *Sobre la providencia* (5.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 24. Y porque uno daba su asentimiento, la libertad consistía en obedecer – es decir implícitamente entender – a Dios: “Hemos nacido en un reino: la libertad consiste en obedecer a dios”, *Sobre la providencia* (15.7), en *Diálogos*, op.cit., p. 244. Esta concepción de la libertad viene del estoicismo que consideraba que la libertad no derivaba de la participación en la elaboración del orden sino de la capacidad a someterse a este orden con pleno convencimiento personal, PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 35.

¹⁶¹⁶ FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La ciudad antigua*, op.cit., p. 258 y añade más adelante: “En Roma hay más dioses que ciudadanos” (op.cit., p.259).

¹⁶¹⁷ Vid la “Carta XLI” ya citada, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 92-93.

¹⁶¹⁸ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., pp. 395-396.

¹⁶¹⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

través de la virtud y no a través de la veneración y la adulación¹⁶²⁰. La libertad del individuo se manifestaba aquí en relación con la mayoría ignorante (independencia en relación con las supersticiones) e incluso en relación con el propio Dios: yo daba mi consentimiento racional al reconocimiento de su existencia. El propio Séneca escribió: “(...) no obedezco a Dios, antes bien, consiento lo que me envía; le sigo por voluntad, no por necesidad”¹⁶²¹. El “varón perfecto”, se guiaba por sí mismo, mientras que “las almas débiles” precisaba que alguien les precediera su conducta y sus sueños¹⁶²². Al contrario, Séneca evocaba propiamente la noción de libertad como independencia en relación con los demás en la consideración y evaluación de su persona. Escribió así:

“¿Preguntas qué libertad? No temer a los Hombres ni a los dioses, no desear nada deshonesto ni desmesurado, tener absoluta posesión de sí mismo: tesoro inestimable es hacerse dueño de nuestro propio ser”¹⁶²³.

Una vez más Séneca recurría a la idea de reconquista de un espacio perdido “el del Hombre”, como expresión de la libertad. Además se trataba de un espacio valioso, al compararlo con un “tesoro”. La singular individualidad de cada uno marcaba por tanto su dignidad. Se sumaba además una nueva disposición del ánimo: no padecer temores. Rechazar el temor, no sólo significaba el control de sí mismo, sino la afirmación y el extensión de la individualidad sobre todos los elementos externos. Para no padecer miedo, Séneca insistió en una disposición esencial a la libertad: la “confianza en sí mismo”, el bien único, que no surgía de una disposición innata sino de la experiencia personal y más precisamente del menosprecio de la fatiga, que era ésta, el “alimento de las almas nobles”¹⁶²⁴. Así Séneca dignificaba siempre el esfuerzo, porque demostraba empíricamente la virtud individual que entendía como firmeza de espíritu. Los Hombres sobrepasaban a Dios porque podían estar “por encima del sufrimiento” cuando

¹⁶²⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 330-331. Un rechazo de las supersticiones y la duda de que los dioses intervienen en los asuntos humanos aparecen al principio de la “Carta CX”, op.cit., p. 390 y en la “Carta LIX”, op.cit., p. 140. Séneca exhorta la liberación de la superstición igualmente al inicio de la “Carta CXXI”, op.cit., p. 434.

¹⁶²¹ SÉNECA, L. A., “Carta XCVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 336.

¹⁶²² SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 315.

¹⁶²³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 201.

¹⁶²⁴ Las dos citas aparecen en SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 77.

Dios se quedaba al margen¹⁶²⁵. La firmeza se plasmaba en la consecución de todo lo que aquello que uno se había propuesto, que sólo podía realizarse a través del orden y la constancia del alma. Séneca convertía la trágica condición del Hombre en el impulso para su grandeza, abriendo por ejemplo el camino a Corneille y a Vigny¹⁶²⁶. Esta posición se confirma cuando Séneca elogió al sabio:

“Y aun puede decirse que existe una cosa en la que el sabio aventaja a Dios: Éste debe a su naturaleza a esta exento de temor, el sabio lo debe a sí mismo. He aquí una cosa verdaderamente grande: tener la debilidad de un Hombre y la seguridad de un dios”¹⁶²⁷.

La grandeza residía precisamente en la comunicación entre esta debilidad natural y esta seguridad adquirida, y que realizaban el esfuerzo y la voluntad humana. La inseguridad era el temor y la seguridad la confianza en sí mismo. Ahora bien, esta confianza en sí mismo no podía derivar de lo innato (a no ser Dios) sino de la experiencia: cuando uno se daba cuenta que podía superar los obstáculos, gracias a su propio esfuerzo, adquiría confianza en su persona y por tanto, más libertad. Como resume Méndez Lloret, Séneca divinizó al Hombre pero no tanto insistiendo en su inmortalidad como ampliando las posibilidades del “humano”: “ser Hombre constituye su *dignidad*”, entendida aquella como una grandeza y superioridad inherente al ser humano y con el “tesoro” de su individualidad, como reconquista propia¹⁶²⁸.

Séneca afirmó la libertad del individuo, edificando la morada segura del alma frente a los demás, estimulando sus capacidades individuales, particularmente a través de la confianza en sí mismo. Otorgaba implícitamente un valor al ser humano, puesto que se trataba del único espacio que había que proteger. Este valor, esta dignidad, derivaba de su capacidad a formular un juicio propio y correcto, es decir, adecuar su conducta a la virtud. Séneca fomentó la libertad del individuo estableciéndola también en su oposición con otros ataques externos. Veremos que la noción de Fortuna fue propicia para celebrar y edificar

¹⁶²⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (6.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 27.

¹⁶²⁶ AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J.M., *Sénèque*, op.cit., p. 83.

¹⁶²⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 121.

¹⁶²⁸ MÉNDEZ LLORET, M. I., “Séneca: el tiempo del sabio”, op.cit., p.82 y 83.

esta libertad en la morada del alma, confiriéndola posibilidades más altas, a medida que se descubría a sí misma.

C. La libertad frente a la fortuna

La afirmación de la libertad del individuo se hacía en la conquista de la verdad, que, mediante una introspección se encontraba en la “morada” del alma, protegida del error y de los engaños exteriores y generalizados. Este proceso implicaba un esfuerzo individual que revelaba la virtud de la firmeza, que, conectándose a su vez, con lo divino realizaba un ideal de constancia. Séneca planteó entonces esta problemática en las relaciones entre el individuo y la Fortuna. Se trató de un enfoque que pretendía mostrar cómo el ser humano podía pretender a una libertad – que era como tal porque descansaba en la seguridad – al hilo de una existencia que se caracterizaba por la inseguridad¹⁶²⁹. Séneca parecía juntar dos elementos antagonistas, es decir su ideal de virtud y la “realidad” de la existencia humana. Nos daremos cuenta que pudo reconciliar esos dos parámetros a través de un nuevo ensimismamiento en el individuo. Fortaleció la extensión del Imperio individual en todos los aspectos de la vida, a través de un doble proceso: primero, rebajando el poder de la Fortuna sobre las cosas humanas y, segundo, rebajando las “exigencias” de la conducta virtuosa. Esta “rebaja” sincronizada - muy sutil, casi escondida pero fundamental en la filosofía senequista - permitía hacer prevalecer no solo una voluntad humana toda poderosa – como en Cicerón por ejemplo – sino una predisposición de la mente humana en su aprehensión de la condición humana. Se trataba con otras palabras de una extensión de la confianza en sí mismo en la lucha contra la Fortuna y la aprehensión de su individualidad.

En un primero momento, veremos cómo Séneca insistió en la omnipotencia de la Fortuna y la impotencia de los Hombres. Luego, en un segundo momento, Séneca empezara a matizar la fuerza de la Fortuna, dejando al individuo un espacio seguro, donde podía expresar su libertad. También, esta libertad se expresará no sólo en contra y en el triunfo sobre la Fortuna sino también en la relativización de sus males. Por fin, veremos cómo la libertad

¹⁶²⁹ Los dioses prometieron efectivamente a los Hombres que nada fuera seguro, *Consolación a Marcia* (17.7), en *Diálogos*, op.cit., p. 204. Y más adelante: “Nada es tan engañoso como la vida humana, nada tan insidioso”, (22.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 214.

individual dependerá esencialmente de esta orientación del ánimo capaz de “neutralizar” la Fortuna, es decir despojándola de su carga moral.

1. Los límites del poder de la Fortuna

a) *La aparente omnipotencia de la Fortuna (...)*

Séneca presentó la Fortuna como un fenómeno intrínseco a la existencia humana, cuya característica principal era su omnipotencia. Los Hombres no podían controlar el desarrollo y las conclusiones de sus acciones, porque era la Fortuna la que decidía de la dirección que iban a tomar, que fuera el éxito o el fracaso¹⁶³⁰. Ella determinaba y “arrastraba” a todas las acciones humanas¹⁶³¹. La fuerza de la Fortuna residía precisamente en su rasgo principal: generaba inseguridad en la vida de los Hombres por la incertidumbre de los acontecimientos – buenos y malos – que provocaba¹⁶³². Séneca estaba convencido de la existencia de leyes fijas que determinaban el Destino, pero escapaban del entendimiento humano. Empezaba a dibujar una esperanza en una vida íntima sacudida por las conspiraciones políticas. Todo y particularmente el tiempo, lo dominaba el azar, sin que los Hombres pudieran nunca controlarlo¹⁶³³. En relación con la muerte, los “golpes de la Fortuna” nos robaban súbitamente a seres queridos y en relación con nosotros mismos, “somos robados insensiblemente a nosotros mismos”¹⁶³⁴. Séneca quería mostrar aquí no sólo la flaqueza de la condición humana sino también su impotencia. La Fortuna era imprevisible e inexorable de modo que el ser humano parecía desprovisto frente a ella. En la medida que fulminaba a todos, generaba un miedo generalizado¹⁶³⁵. Para ilustrarlo, Séneca mencionó los terremotos que recordaban a los Hombres que no

¹⁶³⁰ “Finalmente, un sabio mira en toda cosa la razón de hacerla y no el resultado. Los inicios están en nuestras manos; el éxito lo decide la Fortuna, de la cual no me place depender.”, SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 33. Aquella frase reanuda por otra parte con la idea de que la justicia del acto deriva exclusivamente de la intención.

¹⁶³¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 43 y 53. “La Fortuna tropieza tan frecuentemente con nosotros como nosotros con ella”, “Carta XXXVII”, op.cit., p. 87.

¹⁶³² No había que fiarse tampoco de las alegrías, SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 218.

¹⁶³³ SÉNECA, L. A., “Carta CI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 354-355 donde escribe “¡Qué locura es que haga planes para una larga vida quien no es dueño ni de la mañana!”.

¹⁶³⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 367.

¹⁶³⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191.

eran más que “naderías” y “cuerpecillos indefensos”¹⁶³⁶. Habló también del incendio de la colonia gala de Lyon que derribó la ciudad en una sola noche. Para Séneca, la vida era un “drama”, donde “toda cosa se mantiene en pie para caer”, subrayando así la imprevisibilidad y la fuerza destructora de la Fortuna, sobre la cual las obras humanas no tenían ningún poder¹⁶³⁷. Al ser humano sólo le quedaba la conciencia de su debilidad, exclamándose: “¡qué pequeña parte somos del Universo!”. Séneca comparó entonces la vida humana con un juego celebrado por la Fortuna que dejaba caer sobre el concurso de los Hombres, honores, riquezas e influencias y contemplaba cómo se peleaban para conseguirlos sin darse cuenta de que sus luchas fomentaban el propio dominio de la Fortuna. El más prudente, salía entonces de este “teatro” y se proponía afrontar la Fortuna¹⁶³⁸. Recurriendo a sus propias fuerzas estaba preparado para desafiarla.

b) (...) no puede alcanzar la libertad moral

La crítica del cúmulo de los bienes elogiados por el vulgo derivaba en que apartaban el individuo de su libertad. Primero porque la creación de un deseo irresistible - el vicio de la avaricia por ejemplo - se encontraba fuera del camino hacia la sabiduría (única vía para la libertad) y segundo, generaba una nueva alienación: este deseo neutralizaba las facultades racionales del alma y la volvía dependiente de bienes cuya posesión y goce dependían precisamente de la Fortuna. Todos los bienes que admiraba el vulgo (riquezas, poder, fama) eran “bienes del día” y por tanto no servían para afrontar el “incierto” y la “ligereza del azar”¹⁶³⁹. En estas situaciones, uno confiaba su vida al “incierto capricho del futuro”, cuando la libertad residía en la seguridad, es decir en que el “sentido de mi existencia me lo que procuraba de mí mismo”¹⁶⁴⁰. En consecuencia, la felicidad estribaba en el menosprecio de las “cosas externas” y en la única

¹⁶³⁶ SÉNECA, L. A., *Cuestiones naturales* (VI, 2.3.), op.cit., p. 83.

¹⁶³⁷ El incendio de Lyon está relatado en la “Carta XCI”, donde numerosas formulas muestran la fuerza de la Fortuna: “¿qué cosa existe que la Fortuna no puede abatir en un estado más floreciente?”; “Ningún tiempo se ha podido ver libre; de los mismos placeres surgen causas del dolor”; “El Hado anda siempre buscando alguna cosa nueva para descargar su fuerza”; “una hora, un momento basta para hundir los Imperios”; “El crecer es lento y la caída rápida”; “El terror se encuentra en el seno de la mayor tranquilidad”; “el desastre estalla cuando menos se teme”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 291-292. La comparación de la vida con el drama está al final de la “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.212.

¹⁶³⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 190-191.

¹⁶³⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 340 y 341.

¹⁶⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 36.

honradez¹⁶⁴¹. Según Aubenque y André, esta concepción “seguritaria” de la libertad traicionaba en Séneca una inmensa necesidad de “serenidad segura y permanente”¹⁶⁴², debido como antes indiqué por el desencadenamiento de pasiones, violencias y conspiraciones que él mismo vivió y protagonizó. Por esta razón, consideró que la seguridad se lograba cuando se volvía al “tesoro” de su individualidad. Su identidad dependía entonces únicamente de la posesión de sus características morales sobre las cuales la Fortuna no podía actuar.

Séneca señaló que cuando uno sabía donde ir, escapaba de la Fortuna, en efecto “no tiene los brazos tan largos como se cree: sólo agarra al que se acerca”¹⁶⁴³. Para no acercarse a ella, y de acuerdo con un juicio coherente, había que menospreciar, (sin por tanto rechazar) los bienes sobre los cuales ella podía influir. Cuando uno descansaba estrictamente en sus potestades personales, la Fortuna no podía arrastrarle. Me parece por tanto equivocada y opuesta a lo que acababa de señalar nuestro filósofo, la interpretación de Martín Sánchez, que interpretó la libertad en Séneca como la aceptación de la necesidad *amor fati*, es decir la necesidad de echarse en los brazos de un destino que era para el sabio la suprema liberación¹⁶⁴⁴. Todo lo contrario: la libertad consistía en escapar del poder de la Fortuna y afirmar su libertad sobre éste.

Séneca consideró que el individuo lograba la seguridad y la libertad cuando no aspiraba a nada y dejaba entonces pasar de largo los cortejos de la Fortuna¹⁶⁴⁵. Así, el individuo seguro y firme no consideraba como suyas las cosas que le rodeaban sino como “prestadas”. Podía entonces manifestar su “continua igualdad” y comportarse como uno “mismo Hombre”, porque su persona no dependía de esas cosas inseguras¹⁶⁴⁶. En efecto, la Fortuna no ejercía directamente su poder sobre mí, sino a través de los bienes exteriores a mi persona. Así cuando Séneca afirmó que “vivir en seguridad no precisa el favor de la Fortuna”¹⁶⁴⁷, significaba ante todo que no había que dar a la Fortuna los motivos de nuestra

¹⁶⁴¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191. La honestidad siendo el único bien y por tanto lo suficiente para la vida feliz, en “Carta LXXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 248.

¹⁶⁴² AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J.M., *Sénèque*, op.cit., p. 88.

¹⁶⁴³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 231.

¹⁶⁴⁴ FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “El ideal del sabio estoico” en *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 67.

¹⁶⁴⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 422.

¹⁶⁴⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432 y *Consolación a Marcia* (10.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 191.

¹⁶⁴⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 42.

inseguridad. Para “llevar una vida segura”, había que rechazar los bienes que placían al vulgo¹⁶⁴⁸, y apreciar el valor de nuestra existencia en función de bienes en sí seguros y que procedían de la virtud. Encontraba entonces la felicidad segura en la casa fortalecida del alma y la Fortuna no podía penetrar en este hogar¹⁶⁴⁹. Los bienes que dependían de la Fortuna elevaban a los Hombres en las alturas, sitio inseguro, ya que podían caer fácilmente en el abismo por un ligero soplo de viento¹⁶⁵⁰. Cuando Séneca estaba al cumbre de su poder, no se dejaba endormir por su felicidad y vislumbraba “las tempestades que amenazaban”¹⁶⁵¹, augurando seguramente las tempestades políticas que provenían de la personalidad de Nerón¹⁶⁵².

Séneca recurría a la misma imagen para pintar la situación de inseguridad permanente que procuraba la persecución de los bienes considerados como elevados por los Hombres. Se trataba de una pendiente hacia el abismo que resbaladiza y precipitaba a todos. Al contrario, la búsqueda de la sabiduría era una escarpada, un camino difícil pero buscaba bienes “tranquilísimos y abundantísimos”. Y Séneca habló en este sentido de la vía que conducía “a la cima de la dignidad”, con la que rendía acatamiento la Fortuna. El sentido del término “dignidad” se refería a la “dignidad moral”, es decir a la grandeza y a la superioridad que provenían de la situación del alma virtuosa que se encontraba “por encima de las cosas humanas”¹⁶⁵³. Se trataba de una superioridad moral que proporcionaba una perfecta libertad y felicidad. A continuación mostraré un Séneca que insistirá en volver a descubrir y llenar su espacio interior, para luego, poder afrontar las manifestaciones de la Fortuna.

¹⁶⁴⁸ SÉNECA, L. A., “Carta VIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 15.

¹⁶⁴⁹ Por ejemplo: “es el alma la que puede hacerte agradable toda cosa”, “Carta LV”, op.cit., p. 125.

¹⁶⁵⁰ A diferencia de la seguridad “terrenal” del hogar de mi alma, Séneca opuso el abismo inherente a las alturas de la posesión de bienes. Allí, el azar era más variable y “especialmente resbaladizo en las alturas”, en la “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 320. “El espacio de una hora es la diferencia entre el trono y la humillación ante los pies de otro. Por tanto sabed que toda condición es reversible”, *Sobre la serenidad* (11.9-10), en *Diálogos*, op.cit., pp. 301-302. Vid. también, *Sobre la brevedad de la vida* (17.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 342.

¹⁶⁵¹ SÉNECA, *Sobre la felicidad* (28.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 261.

¹⁶⁵² GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 146-147.

¹⁶⁵³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 244. La expresión aparece también en *Sobre la firmeza del sabio* (5.3), en *Diálogos*, op.cit., pp. 38-39.

c) *La libertad en la “interioridad expansiva”*

Dependía de nosotros mismos tener una vida segura, estableciendo sus fundaciones y metas únicamente en la virtud. Se trataba de una morada segura, ya que en nuestra alma, bien fortificada, uno decidía libremente del sentido de su existencia porque, “la Fortuna carece de poder sobre la vida moral”¹⁶⁵⁴. Aquella no podía efectivamente intervenir en la moral porque se trataba de dos planes distintos “de la realidad” que se regían por dos tipos de leyes opuestas: la inconstancia y la constancia. La constancia perfecta la proporcionaba la sabiduría, pero ahora en la vida práctica, la virtud individual consistía en encaminarse hacia ella, demostrando su fortaleza, que Séneca llamó la “muralla inexpugnable de la flaqueza humana” que se defendía de los ataques de la vida usando sus propias fuerzas y sus propios venablos¹⁶⁵⁵.

Comparto personalmente la idea de que existe en Séneca una “interiorización de todo comportamiento” del ser humano: la virtud nacía del ser humano y era la única fuente de felicidad¹⁶⁵⁶. Pero esta interiorización se nutría de la reacción misma contra todo lo exterior: no se trataba de una actitud defensiva sino agresiva que “interiorizaba” todo los ataques externos, de los demás y del azar. Un texto del *De Beneficiis* va en este sentido. Cuando el Hombre había entendido que volverse mejor y feliz estaba fácilmente a su alcance, aprendía “a buscarse riqueza en sí mismo”. A partir de esta interiorización, superaba los temores a los demás Hombres, a los dioses (confiaba en ellos), las miserias y la muerte. Su espíritu estaba entonces “retirado en su fortaleza”, pero listo para afrontarse a cualquier tempestad¹⁶⁵⁷. Por supuesto, siempre debemos recordar que Séneca se motivaba a sí mismo al escribir esas líneas. Por tanto y a mi juicio hay que matizar o profundizar las interpretaciones contemporáneas que consideran que Séneca descubrió la interioridad del ser humano, confinando al individuo en su “ensimismamiento”¹⁶⁵⁸, al descubrir su identidad en su vida interior. Se tratan de interpretaciones que, si no son más desarrolladas parecen conferir a Séneca una

¹⁶⁵⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XXXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 85. La Fortuna no puede “alcanzar con su mano” aquel que se elevaba en la montaña de la sabiduría, en “Carta CXI”, op.cit., pp. 394-395.

¹⁶⁵⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 400-401.

¹⁶⁵⁶ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 23.

¹⁶⁵⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios*, (VII. 1), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 246.

¹⁶⁵⁸ FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “El ideal del sabio estoico” en *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 67.

dimensión *proustiana* que en no contemplaba. Cuando hoy se habla de interioridad, se hace una referencia implícita al descubrimiento de sus sentimientos y aspiraciones personales. Es decir de su “personalidad”. En nada Séneca pretendía aquello o al menos, sin rechazar los sentimientos, aquellos eran sólo un medio para conseguir algo más. La aparente *Fuga mundi*¹⁶⁵⁹ e interiorización del individuo consigo mismo, eran solamente la primera etapa de un proceso más importante y que consistía en la afirmación del individuo sobre el mundo empírico. No existía una separación entre el individuo y el mundo sino propiamente una continuidad¹⁶⁶⁰. Como señala J. N. Benavente, la libertad en Séneca era primero un acto de “rebeldía” y en este mismo acto el individuo se demostraba a sí mismo su cualidad de ser espiritual¹⁶⁶¹ y diríamos también “valioso y digno. Desafortunada y errónea es también la otra interpretación de Séneca que veía en él un voluntarismo que prescindía de cualquier racionalismo y que sólo se preocupaba por encontrar enemigos a quien afrontarse¹⁶⁶². Esta interpretación pasa por alto la interiorización personal del individuo consigo mismo, que recurría previamente a su facultad racional y a la virtud para luego afrontar el mundo exterior. En resumen, no hay que ver en Séneca ni un puro ensimismamiento ni un mero voluntarismo. Esos dos rasgos se compenetraban en el enfrentamiento con los males ajenos para manifestar su libertad individual.

Séneca debió entonces premiar el esfuerzo y el dolor, para volverlos soportables, mostrando así que su aguanto revelaba esta misma virtud. Como señalará Montaigne en sus *Ensayos*, la virtud de los estoicos y de Séneca en particular, suponía “dificultad y combate y que no puede ejercerse sin adversario (...). Quieren perseguir el dolor, la necesidad y el desprecio para

¹⁶⁵⁹ FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M.ª. A. F., “El ideal del sabio estoico” en AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 67.

¹⁶⁶⁰ J.L. García Rúa lo explicó perfectamente en su tesis sobre este tema: para Séneca, “la vida moral en esa continuidad no significa sino un imperativo interior, que representa una traslación adentro de la vivencias epidérmicas. De esta manera, el mundo interior es, *mutatis mutandis*, una reproducción del mundo externo (...). Todas las acciones están, antes de su realización, en el espíritu de quien las obra, con lo cual la interiorización de las ideas éticas alcanza tal profundidad”, GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 121.

¹⁶⁶¹ BENAVENTE BARREDA, J. M., “Justificación teórica al espiritualismo de Séneca”, en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 383-384.

¹⁶⁶² Es esta interpretación que concluye el libro de AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J.M., *Sénèque*, op.cit., pp. 91-92.

combatirlos”¹⁶⁶³. Así la idea de Fortuna (y de su poder) permitía a Séneca alimentar su noción de virtud como firmeza o fortaleza del ánimo¹⁶⁶⁴. Era en el enfrentamiento con la Fortuna y el azar cuando uno revelaba su valor. Tuvo que reconocer que no había ningún bien en la ausencia de molestias y en la perfecta tranquilidad, situación semejante, según Séneca a la vida de un gusano o de un molusco¹⁶⁶⁵. Así el “varón perfecto” era aquel que acogía las cosas que le acontecían no como males sino como un mandato para aplicarlas el esfuerzo. Por otro lado, Séneca insistió en que las mujeres compartían con los Hombres las mismas capacidades para soportar con valor las dificultades¹⁶⁶⁶. El esfuerzo no era el fin, sino el medio para acapararse de todo lo que le podía suceder. Se trataba de desplegar al máximo la individualidad, “«sea lo que fuere», dice, «esto es mío»”, revelando esta actitud agresiva de la interiorización de la virtud, este “personalismo voluntarista, combativo y rebelde, en contraste con el quieto consentir estoico”¹⁶⁶⁷. Había una interiorización del individuo consigo mismo pero en nada Séneca reivindicaba el quietismo y el distanciamiento con la realidad. La libertad se conseguía en la lucha contra la Fortuna, sabiendo primero encontrar la forma para que ésta no actuara sobre nosotros.

Además, Séneca no sólo elogió el esfuerzo y el valor sino también el propio sufrimiento: “Bella es la naturaleza del dolor”, añadiendo ciertas condiciones: “que no puede ser grande si perdura ni durar si es grande”¹⁶⁶⁸. En

¹⁶⁶³ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), trad., Montojo, A., Cátedra, Barcelona, 2003, pp. 429-430. Para su edición francesa, *Les Essais*, Ed. Arlea, París, 2003, p. 311. Por esta razón, Montaigne consideró que el alma de Sócrates, por su perfección era un alma de “poco mérito” porque no tenía que afrontarse a ningún vicio (p. 430 en la edición española, p. 312 en la edición francesa).

¹⁶⁶⁴ “Hay necesidad de ponerse a prueba para conocerse a sí mismo”, *Sobre la providencia* (4.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 18; “cuanto mayor sea el tormento, mayor será la gloria” y “la calamidad es la oportunidad del valor” en *Sobre la providencia* (2.9 y 4.6), op.cit., pp. 16 y 19. Gracias a la injuria, la virtud toma conciencia de sí misma, *Sobre la firmeza del sabio* (9.3), op.cit., p. 45. No existe virtud sin esfuerzo, *Sobre la felicidad* (25.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 256. En las dificultades el sabio – como Sócrates- tenía la ocasión de manifestarse, *Sobre la serenidad* (5.2), op.cit., p. 289. “A la fuerza de golpes, crece en gran manera la virtud”, en “Carta XIII”, op.cit., p. 27. Con el matiz que tuvo que subrayar Séneca: “No es, por tanto, que las calamidades sean deseables, sino la virtud con que son soportadas”, en la “Carta LXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 165.

¹⁶⁶⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 260. La comparación con el molusco está en *Sobre la providencia* (2.6), op.cit., p. 15.

¹⁶⁶⁶ SÉNECA, L. A., *Consolación a Marcia* (16.1-3), op.cit., pp. 199-200 y *Consolación a Helvia* (17.4-5), op.cit., pp. 405-406. Pero Séneca mantenía siempre una visión despectiva en relación con el género femenino. La mujer era “un animal carente de inteligencia y, si no se le añaden conocimientos y gran erudición, es feroz y desmesurada en sus pasiones”, *Sobre la ira* (III, 14.1), op.cit., p. 50.

¹⁶⁶⁷ GARCÍA-BORRÓN, J. C., “Más de Séneca y de senequismo”, op.cit., p. 228.

¹⁶⁶⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 307. También: “(...) nada recibe mayor admiración entre nosotros que un Hombre valeroso en su desgracia”,

efecto, se opuso también a considerar cualquier voluptuosidad o goce en el sufrimiento¹⁶⁶⁹. Cuando Séneca se dirigía a la sabiduría y le pedía (para autoconvencerse): “¡Hazme valeroso, hazme más firme, hazme igual y superior a la Fortuna. Y puedo serle superior si todo lo que aprendo lo encamino a este fin!”¹⁶⁷⁰. La virtud de Séneca expresó su base de valentía y firmeza en el enfrentamiento mismo con la Fortuna y sus males. La Fortuna no era una crueldad sino una “competición” que cuanta mayor frecuencia uno participaba, más valeroso era¹⁶⁷¹. Cuando uno aguantaba los sufrimientos podía entonces decir a la Fortuna: “Tienes que luchar con un verdadero Hombre; búscate uno a quien puedas vencer”¹⁶⁷². La lucha contra la Fortuna era una lucha viril por la libertad, del mismo modo que una guerra. Séneca habló así de “destronar la Fortuna”: “¡No tengo nada que ver contigo Fortuna; no te concedo sobre mí ningún poder!”¹⁶⁷³. La virtud de Séneca se basaba en el valor y en la conciencia de defender una grandeza varonil frente a las adversidades externas (la Fortuna y los demás) como internas (los impulsos corporales)¹⁶⁷⁴. Este afán de superación constituye tal vez uno de los elementos que explica el tránsito del estoicismo, desde su origen como doctrina que surgió de las clases bajas¹⁶⁷⁵ a su recuperación por la aristocracia

Consolación a Helvia (13.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 401. “Me complace estar obligado a vencer alguna cosa, para que me ejercite al sufrimiento”, en “Carta LXIV”, op.cit., p. 148. En la experiencia de “penas duras” se complacía el Hombre de completa virtud, en la “Carta LXXI”, op.cit., pp. 182-183. En la “Carta XXVIII”, Séneca defendía sin embargo que el sabio prefería mejor vivir en paz que en lucha, op.cit., p. 69. En efecto, la alegría y no el dolor era lo que convenía a la naturaleza humana. “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 158.

¹⁶⁶⁹ Tal como defendía Metrodoro, en “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 349.

¹⁶⁷⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 421. Al final de la “Carta LIII”, escribe: “Es increíble la fuerza de la filosofía para rechazar los ataques de la Fortuna”; op.cit., p. 121.

¹⁶⁷¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la providencia* (4.12), op.cit., p. 21.

¹⁶⁷² SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 343. Comparó la conciencia individual a una roca de que las olas no podían desplazar, *Sobre la felicidad* (27.3), op.cit., p. 260.

¹⁶⁷³ SÉNECA, L. A., “Carta CXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 423. Hacer la guerra valiosamente a la Fortuna aparece también en la “Carta LI”, op.cit., pp. 114-115. Uno debía presentar su “a pecho descubierto los dardos de la Fortuna”, en la “Carta CIV”, op.cit., p. 369.

¹⁶⁷⁴ “Exhórtate, pues, y hazte fuerte contra aquellos golpes”, “Carta IV”, op.cit., p. 8; “«Todos mis bienes están en mí». He aquí el varón fuerte”, en “Carta IX”, op.cit., p. 20. “(...) es menester que endurezcamos nuestro espíritu (...) también nosotros tenemos que luchar y ciertamente en una especie de milicia en la cual nunca existe reposo, nunca hay tregua (...) no tiene que permitirse ninguna delicadeza ni ninguna blandura”, en “Carta LI”, op.cit., p. 114. Séneca comparó las virtudes a un ejército desplegado en derredor del sabio, en la “Carta LIX”, op.cit., p. 139; El sabio se mantiene erguido cuando todo está derribado, en “Carta LXXI”, op.cit., p. 182; “Mientras el alma esté sana y vigorosa, el lenguaje es robusto, fuerte y viril (...). Nuestro rey es el alma; en tanto que permanece firme”, en “Carta CXIII”, op.cit., p. 407; “(...) menospreciamos a los incapaces de enfrentarse con algo viril por miedo a padecer”, en “Carta CXXIV”, op.cit., p. 447.

¹⁶⁷⁵ No olvidemos que Zenón así que la mayoría de los estoicos antiguos venían de Asia menor, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., pp. 7-14 y 108.

romana pragmática de la cual Séneca formaba parte y como damos cuenta, utilizaba para expresar sus íntimos sentimientos. En ambos casos se reivindicaba la *ataraxia*, como “insensibilidad esencial referente al mundo material”¹⁶⁷⁶. Por otro lado, la *ataraxia* estoica se nutrió del espíritu agonal de la *virtus* romana, donde uno debía destacar sobre los demás a través de su valentía, aspecto que no tenía que ser contemplado en el caso originario de la Stoa helénica¹⁶⁷⁷.

Séneca debía examinar en la práctica los males que ocurrían a los Hombres para demostrar su ineficacia sobre el alma virtuosa e invulnerable. Se trataba de desvincular los fundamentos de la fortificación de la morada individual de elementos que eran externos, contingentes y por tanto inseguros.

2. La conciencia de su interioridad como remedio a los males

a) “Interioridad inmune” vs. dolores

Séneca quería transformar al Hombre confiriéndole una libertad segura en la superación de sus temores y de sus sufrimientos; se aplicó a sí mismo este principio en su lucha contra la enfermedad, porque “a veces, el propio vivir es una prueba de valor”¹⁶⁷⁸. Para realizar aquello, se esforzó en poner la mirada en la naturaleza de los males (psicológicos como físicos) para revelar que no eran tan intensos como parecían y que por tanto los Hombres podían superarlos, si pretendían mantener su libertad¹⁶⁷⁹. Seguía analizando la esencia de cada cosa (según la primera rama de la filosofía) para revelar su valor verdadero para luego tener un juicio correcto y una conducta proporcionada. En relación con la existencia humana, como señala J. Iturriaga Elorza, el secreto de la vida consistía en la “superación del dolor”¹⁶⁸⁰.

¹⁶⁷⁶ SÁNCHEZ TARIFA, J. A., “La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura”, AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, op.cit., p. 70.

¹⁶⁷⁷ Creo que aquí se encuentra el nexo entre la influencia estoica de Átalo sobre Séneca y la de Sextio, que pretendía restaurar la antigua moral romana, vid., GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 257.

¹⁶⁷⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212. También, vid., la “Carta CIV”, op.cit., p. 365.

¹⁶⁷⁹ Muchos males eran “males quiméricos”, que generaban más temores porque estaba a la merced de las conjeturas y fantasías, en la “Carta XIII”, op.cit., pp. 28-29.

¹⁶⁸⁰ ITURRIAGA ELORZA, J., “El estoicismo de Séneca en las *Cartas a Lucilio*: su postura ante el dolor y el sufrimiento humano”, *Letras de Deusto*, nº 67, vol. 25, 1995, p. 125-132.

Así, cuando Séneca contempló el dolor producido por la desaparición de seres queridos, aceptaba el dolor que derivaba de esos acontecimientos trágicos de la vida, y lo humano residía precisamente en sentir tristeza¹⁶⁸¹. Ahora bien, este dolor, no debía perdurar sino ser controlado, es decir (como en Cicerón) regulado por la razón¹⁶⁸². Se debía hacer honor a nuestros difuntos queridos a través del recuerdo y Séneca ilustró este recuerdo a través de una magnífica metáfora: “la memoria de nuestros amigos difuntos es como algunas manzanas que tienen una suave aspereza, como el vino muy viejo en el cual encontramos un amargor delectable; pero cuando ha transcurrido una temporada, todo lo que nos angustiaba se extingue y sólo recibimos la pura delectación”¹⁶⁸³. El estilo senequista llegaba a veces a tocar la punta del alma humana, reconociendo siempre en su existencia, algo noble y trágico a la vez. Este remedio que consistía en recordar los días felices para soportar la desaparición de una persona, podría vincularse con el “placer del alma” de Epicuro que consistía (para soportar la tortura como vimos) en el recuerdo de los placeres pasados. Séneca se oponía a una tristeza incontrolada y perpetua que a fin de cuentas venía impuesta por las malas costumbres populares. Esas tristezas eran “sombras de males” y los Hombres se lamentaban solamente para seguir la costumbre de modo que a veces, “en las lágrimas puede haber necesidad”¹⁶⁸⁴. En estos casos había que moderar sus sentimientos, expresando su dolor, con gravedad, humanidad y dignidad¹⁶⁸⁵. Séneca volvía a usar el término “dignidad” para expresar una idea de honor, majestad y austeridad individual frente a los acontecimientos.

¹⁶⁸¹ “(...) afirmar que existe alguien inmune a la tristeza sería negar la naturaleza humana”, en la “Carta LXXXV”, op.cit., p. 245. En la “Carta XCIX” “No es virtud, sino inhumanidad, esto de contemplar el entierro de los suyos con los mismo ojos que cuando estaban vivos y no conmoverse en el primer momento de su separación”, op.cit., p. 347. También “¿Qué cosa es más cruel o más inhumana, no sentir dolor alguno en la pérdida del amigo, o procurarse un deleite en el propio dolor?”, op.cit., p. 349. También, *Sobre la firmeza del sabio* (10.4), op.cit., p. 47; *Consolación a Polibio* (17.1 y 18.1), op.cit., p. 373 y 375. *Consolación a Helvia* (16.1), op.cit., p. 403.

¹⁶⁸² SENECA, L. A., “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 347. Ante la muerte de un amigo, Séneca preconizó no llorar sino lagrimar, en “Carta LXIII”, op.cit., p. 145; *Consolación a Marcia* (4.1-3), op.cit., p. 186.

¹⁶⁸³ SENECA, L. A., “Carta LXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 146. Vid también, sobre la importancia del recuerdo de los difuntos, *Consolación a Polibio* (18.1-2), op.cit., p. 374.

¹⁶⁸⁴ SENECA, L. A., *Consolación a Helvia* (1.4-6); (5.3); (7.2), en *Diálogos*, op.cit., pp. 182; 187 y 189. También, “Carta XCIX”, op.cit., p.344. Séneca criticaba también la inutilidad de las lágrimas ya que no se obtenía nada con ellas, op.cit., p. 345. Uno mismo convertía un mordisco en una herida, op.cit., p. 347.

¹⁶⁸⁵ SENECA, L. A., “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.348. En otros textos, Séneca era más estoico, considerando que un amigo podía ser sustituido por otro, “Cartas LXIII y CIV”, op.cit., pp. 147 y 367.

Mencionó también entre los males de la Fortuna a los dolores del cuerpo y particularmente las enfermedades, que tanto padeció. Consideró que se podían vencerlas por dos razones principales. Primero, la mayoría de los dolores intensos nunca duraban mucho tiempo, de modo que los sufrimientos humanos eran breves o soportables, revelando, una vez más, la buena disposición de la Naturaleza hacia los Hombres¹⁶⁸⁶. Segundo, los dolores afectaban el cuerpo y no el alma, de modo que nunca podían vencer la virtud, la que precisamente proporcionaba al Hombre su firmeza¹⁶⁸⁷. Séneca aplicó a un caso particular la impotencia de la Fortuna frente a la virtud. Ambas actuaban en dos niveles distintos, y la primera no podía interferir en la segunda. Tuvo una salud muy frágil, y recurrir a esos principios estoicos parece haberle ayudado superar los dolores que padecía. Contó cómo se enfrentaba particularmente al asma, que por le corte de aliento que provocaba, lo llamó el “aprendizaje de la muerte”¹⁶⁸⁸. También consideró que pudo soportar sus terribles catarros gracias al afecto de los amigos y de la filosofía, que ahora se convertía en una auténtica medicina general¹⁶⁸⁹. Aquellos que no creían en esta posibilidad eran los mismos, según Séneca que reducían la “condición humana” a su dimensión corporal. Al contrario, Séneca elevó al Hombre sus limitaciones e insistió en que uno podía superar las torturas y todos los sufrimientos porque su seguridad estribaba en la honestidad del alma y no en el cuerpo, de modo que la primera podía imponerse al segundo¹⁶⁹⁰.

A continuación, Séneca mostrará que la fuerza del alma superaba también el desarraigo mismo de la persona. La conciencia individual de su libertad superaba el sentimiento de identidad, para volverse un ciudadano del mundo.

¹⁶⁸⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 213.

¹⁶⁸⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 216. Por su parte, Epicteto abundó en un sentido parecido: “Y si enfermo, ¿qué? – Enfermarás apropiadamente – ¿Quién me cuidará? La divinidad, los amigos – Yaceré en cama dura – Pero como Hombre (...)”, EPICTETO, *Disertaciones*, (III, 26-37), op.cit., p. 323

¹⁶⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 122-123.

¹⁶⁸⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212. La “Carta CIV”, cuenta también un episodio cuando Séneca se enfrentó a la enfermedad, op.cit., pp. 364-365 y en la *Consolación a Helvia* (19.2), op.cit., p. 408, cuenta su experiencia a Egipto y Roma para curarse.

¹⁶⁹⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 178. También, sobre la fortaleza en el sufrimiento de los tormentos vid., las “Cartas LXVII op.cit., pp. 165-167: “Soy torturado, pero me muestro valeroso: es cosa buena (...). Las llamas queman, pero sin vencerme” y la “Carta y LXXVIII”, op.cit., p. 215.

b) “Interioridad cosmopolita” vs. exilio

En relación con el exilio, Séneca sufrió este castigo personalmente y los consejos que dirigía a su lector tenían también como función ayudarlo a soportar dicha situación. Durante su exilio en Córcega, Séneca escribió la *Consolación a Helvia* y la *Consolación a Polibio* cartas dirigidas por un lado a su madre y por otro, a un liberto cercano de Claudio¹⁶⁹¹. En esos textos aparecían ideas que servían a neutralizar la maldad del exilio; servían tanto de auto-consejo para que el propio Séneca pudiera afrontar esta situación como de argumentos que revelaban también la gran estima que Séneca tenía de su persona, puesto que elogiaba implícitamente sus virtudes de valentía y firmeza. (El orgullo parece ser una constante en el carácter de los filósofos, detrás de su aparente modestia respectiva). Séneca presentó un catálogo de consejos que pretendía neutralizar la maldad del exilio. Urgió por ejemplo que se debía soportar el exilio “varonilmente”¹⁶⁹². Más precisamente, indicó varios métodos para indicar cómo el desterrado podía afrontar dicha situación. Por un lado, podía imaginar que había nacido en aquél país¹⁶⁹³. En efecto, no era más que un “cambio de lugar”, y la *pax romana* mostraba que muchos Hombres habían dejado su ciudad de origen y se acomodaban perfectamente en su ciudad de acogida, es decir, Roma¹⁶⁹⁴. Por otro lado, la pobreza inherente al desterrado, coincidía con la vida sencilla conforme a la virtud¹⁶⁹⁵. Además el exilio se sincronizaba perfectamente con la naturaleza del alma, que, como los astros y según la doctrina estoica, estaba siempre en movimiento¹⁶⁹⁶. También, en la medida que la morada del alma tenía sus propias fortificaciones, los cambios de lugar de asentimiento tenía poca relevancia, es decir, no influían en nada sobre sus fortificaciones. El alma sabía que la virtud no dependía del lugar donde se encontraba aunque sí algunos lugares (por sus buenas

¹⁶⁹¹ Para Grimal fueron redactadas durante su exilio y no después, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 97.

¹⁶⁹² SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 58.

¹⁶⁹³ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

¹⁶⁹⁴ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (6.1-6), op.cit., pp. 383-385. Acerca de la *pax romana*, vid., *Sobre la providencia* (4.14), op.cit., pp. 21-22 y *Sobre la ira* (II, 34.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 125.

¹⁶⁹⁵ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (10.11), op.cit., p. 396. Más adelante: “Es el espíritu que te hace ricos (sic.). Este te acompaña al exilio y en medio de las soledades más atroces”, (11.5), op.cit., p. 397.

¹⁶⁹⁶ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (6.8), en *Diálogos*, op.cit., p.386.

costumbres) podían fomentar la virtud¹⁶⁹⁷. Junto con esos argumentos que pretendían neutralizar el exilio, Séneca contempló simultáneamente otros que revelaban, neutralizando el exilio, la estructura mental en la cual se articulaba su filosofía en general.

El punto de partida defendido por Séneca era la necesidad de mantener los lazos que unía al individuo con los demás, y ello, a pesar del aislamiento, la exclusión o el exilio que podía sufrir. La identidad humana derivaba estrictamente de la implicación con la comunidad humana en general, a través de un “tipo de trato” con la sociedad¹⁶⁹⁸. Séneca fue entonces capaz de idear, según Sabine, un “servicio social” que no implicaba la necesidad de desempeñar ningún cargo público¹⁶⁹⁹. En realidad, se trataba para él de convencerse que todavía podía influir en la política, mostrando sin lugar a duda (y más quizás que Cicerón) su ambición y su apego a esta actividad. Así, si la Fortuna hacía que uno estuviera físicamente alejado de la comunidad humana, debía esforzarse en ser útil a aquella. El ejercicio de la contemplación se presentó entonces como la vía que permitía conectarse con lo humano:

“Ha perdido los derechos cívicos: que practique los humanos. Por eso, con gran elevación del espíritu, no nos hemos encerrados en las murallas de una sola ciudad, sino que hemos ampliado nuestros contactos con todo el orbe y aceptado al universo como patria nuestra, para que fuese posible extender el campo de la virtud”¹⁷⁰⁰.

Este pasaje revela un proceso de “traspaso” del mundo moral al mundo físico¹⁷⁰¹. La contemplación filosófica permitía acceder al Universo y el individuo sentía que volvía a su origen excelente a través del sentimiento de pertenencia a

¹⁶⁹⁷ Cada país tenía sus particularidades respecto al desarrollo de las buenas y malas costumbres, “Carta LI”, op.cit., p. 114.

¹⁶⁹⁸ “Pues nunca la virtud, aunque queda oscurecida, queda oculta, sino que envía indicios de sí misma. Todo aquél que sea digno deducirá su existencia por las huellas. En efecto, si eliminamos todo tipo de trato, renunciamos al género humano y vivimos abocados a nosotros mismos”, *Sobre la serenidad* (3.6-7), op.cit., p. 286. Por tanto, el desempeño de un cargo público debía buscar la sola utilidad a los ciudadanos, *Sobre la serenidad* (1.10 y 3.1), en *Diálogos*, op.cit., pp. 278 y 285.

¹⁶⁹⁹ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 138.

¹⁷⁰⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (4.3-4), en *Diálogos*, op.cit., p. 287.

¹⁷⁰¹ El punto de partida era que el ejercicio de la virtud (como de los vicios) tenía una capacidad de “expansión” que aprovechaba a todos los demás. Séneca lo recuerda en *Sobre la serenidad* (4.7), op.cit., p. 288.

una patria superior. En la medida que el Universo se volvía la patria genuina y superior del individuo (microcosmos) el mundo físico se volvía a su vez perfectamente accesible. Existía una inter-comunicación entre el mundo moral y el mundo físico, haciendo que el acceso al primero - mediante la contemplación - volviera el segundo internalizado en el individuo. A fin de cuentas, creo que aquello derivaba de la necesidad de “concretar” la contemplación filosófica por parte de Séneca y del estoicismo en general¹⁷⁰². Primero, el Universo en sí era un lugar híbrido entre lo moral y lo físico¹⁷⁰³. Segundo, la idea de “Patria nuestra” remitía a la idea de ciudadanía, es decir el vector de identidad central que ya experimentaba el Hombre romano. Tercero, este afán de concreción se repercutió en esta transferencia de una ciudadanía moral a una ciudadanía cosmopolita. Con otras palabras, podemos leer así el pasaje citado: “hemos ampliado nuestros contactos con todo el orbe *porque* hemos aceptado al universo como patria nuestra”. Pero esta nueva identidad cosmopolita no implicaba la conexión con los otros individuos de la tierra, pretendía subrayar sólo la fuerza expansiva del alma humana individual. Cuarto, este afán de concreción se plasmó en la existencia de “derechos humanos” distintos de los “derechos cívicos”¹⁷⁰⁴. Esos “derechos humanos” se remitían a esta contemplación filosófica, que Séneca llamó también “derechos del sumo bien”¹⁷⁰⁵, confiriendo una ciudadanía superior al individuo que sabía ejercerlos. Incluso, el *ius humanum*, era sinónimo de Derecho Natural en Séneca¹⁷⁰⁶ y se refería más bien a una sociedad que a un Estado, donde los lazos eran morales y religiosos más que jurídicos y políticos¹⁷⁰⁷. La libertad interior era el campo propio del *ius humanum* y escapaba al *ius civile*; se trataba en realidad de un camino hacia la profundización de la “Interioridad humana”.

¹⁷⁰² Séneca no jerarquizó las tres ramas de la filosofía identificadas por el estoicismo, sino que las yuxtapuso AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 87. Cuando Séneca usó en el pasaje citado, la primera persona del plural hacía referencia directamente a la escuela estoica de la cual se sentía por tanto parte. Vid., nota de pie 23 del traductor de *Sobre la serenidad*, en *Diálogos*, op.cit., p. 287. En la versión francesa, publicada en las *Oeuvres complètes*, la referencia es directa: “C’est pourquoi, nous autres stoïciens, dans la hauteur de notre philosophie (...)”, op.cit., p. 314.

¹⁷⁰³ Esta concepción derivaba de que las esencias y las cualidades eran corpóreas para Séneca y los estoicos, y el Universo era también un “animal”, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., pp. 390 y 393.

¹⁷⁰⁴ En latín: “*Officia si civis, amiserit, hominis excreat*”, en SÉNECA, L. A., *Oeuvres complètes*, op.cit., pp. 313-314.

¹⁷⁰⁵ Séneca usa esta fórmula en *Sobre la felicidad* (15.5), op.cit., p.243.

¹⁷⁰⁶ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p.123.

¹⁷⁰⁷ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 138.

El exilio que podía traer la Fortuna no debía en consecuencia importunar al ser humano:

“(…) todo cambio de lugar te resultará delicioso; aunque te veas lanzado a las tierras más remotas o que te encuentres en un rincón cualquiera de un país bárbaro, toda estancia te resultará hospitalaria. Lo más importante no es a dónde vas, sino quién eres tú que vas. Es menester vivir con este convencimiento: « Yo no he nacido para un rincón, mi patria es todo el mundo»¹⁷⁰⁸.

Séneca esta vez, no insistió en la ciudadanía moral y “Universal” del individuo. Pareció deducir directamente de esta ciudadanía una virtud de fortaleza que permitía prescindir del lugar donde se encontraba, “hospitalizándolo”, es decir integrándolo en su identidad y ciudadanía cosmopolita¹⁷⁰⁹. A mi juicio, se trata aquí de un quinto proceso de concreción de la contemplación ya que tenía como vemos una aplicabilidad directa en la superación del “mal” del exilio. De hecho, los primeros ciudadanos del mundo fueron, además de Sócrates como vimos¹⁷¹⁰, los cínicos Diógenes y Antístenes, al proclamarse “cosmopolitas”¹⁷¹¹. El concepto de *kosmópolis* sirvió a los cínicos de protesta en contra las instituciones de la *Polis*, proponiendo un tipo de anarquía radical de todas las instituciones – propiedad, matrimonio, gobierno -. El cínico era así *kosmopolítes*, proclamado su *autárkeia* o independencia en relación con la sociedad humana. La única sociedad humana apetecible era entonces la única comunidad por encima de las fronteras. El cinismo era así una “filosofía de evasión” que constituyó “la matriz de donde nació el estoicismo”. Pero el estoicismo dio un significado moral positivo a la idea de un Estado mundial y un Derecho universal, que los cínicos habían dejado como mera negación de la Ciudad-Estado¹⁷¹². En consecuencia, la moralidad personal

¹⁷⁰⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 68.

¹⁷⁰⁹ “(…) cualquier lugar es la patria del sabio”, en *Consolación a Helvia* (9.7), en *Diálogos*, op.cit., p. 392.

¹⁷¹⁰ PLUTARCO, “Del exilio”, consultado en francés, “Du Bannissement”, (XXII, D), op.cit., p. 125. Vid., también, CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (IV, 38), op.cit., p. 350 y (V, 108), op.cit., p. 451.

¹⁷¹¹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 25-26. Luego Crates hubiera acuñado esta “soberbia fórmula” para responder a la misma interrogación: “Soy ciudadano de Diógenes”, en ONFRAY, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados “perros”*, trad. Bixio, A., Paidós, Barcelona, 2002, p. 194.

¹⁷¹² SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., pp. 109-110 y 116. Como los estoicos, los cínicos, reclutaban ente los extranjeros y desterrados. Sabine apuntó además que por el rechazo

de Séneca se entendía también contra y superando el cinismo, y ello desde la “superior estructura total”¹⁷¹³.

Cuando uno sabía que debía cumplir con los mandatos que le enviaba la Fortuna, Séneca insistió en este aspecto en su tratado *Sobre la felicidad*: “Sabré que mi patria es el mundo, y que los dioses son sus tutores”¹⁷¹⁴. Los límites territoriales no limitaban el poder del alma virtuosa que encontraba en el exilio - además de la confirmación de su identidad moral y cosmopolita - la oportunidad de cumplir con su deber moral.

Así, el “varón perfecto”, no maldecía la Fortuna sino que “considerándose como ciudadano y soldado de todo el mundo, ha llevado a cumplimiento los trabajos impuestos como mandato”¹⁷¹⁵. Aquí Séneca no habló solo de una identidad cosmopolita sino también a través del término “soldado”, insistió en esta actitud belicosa contra la Fortuna y en esta posibilidad de convertir el esfuerzo en el revelador del valor individual, ampliando al máximo su “Imperio individual”. En un pasaje de la *Consolación a Helvia*, condensó muchos de los puntos antes desarrollados. Empezó por aislar la virtud del brazo de la Fortuna, edificando las fortificaciones del “alma-ciudadela” humana:

“Las dos cosas que son más bellas nos seguirán a dondequiera nos desplacemos: la naturaleza, patrimonio común, y nuestra propia virtud. Esto ha conseguido, créeme, él, sea, quien sea, el creador del Universo, sea él un dios capaz de todo, sea un razón incorpórea creadora de obras inmensas, sea un espíritu divino que lo penetra todo, lo grande y lo pequeño, con igual tensión, sea el hado y la sucesión imperturbable de causas interrelacionadas; ha conseguido, digo, que nada quedara sometido a la voluntad ajena, nada más que lo despreciable. Todo lo mejor que el Hombre posee queda fuera del poder arbitrario del Hombre y no puede concederse ni arrebatarse”¹⁷¹⁶.

de los convencionalismos, el cínico podía asimilarse al primer ejemplo del “filósofo proletario”. Por su parte, J. Brun no vio en el cosmopolitismo un punto en común entre el cinismo y el estoicismo, BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p.108. También, BRIDOUX, A., *Le stoïcisme et son influence*, Vrin, J., Paris, 1966, pp. 15-21

¹⁷¹³ GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los estoicos*, op.cit., p. 99.

¹⁷¹⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (20.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 149.

¹⁷¹⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 431.

¹⁷¹⁶ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (8.2-6), en *Diálogos*, op.cit., pp. 389-390.

El valor del individuo se fundaba aquí en dos rasgos: la naturaleza humana compartida con todos los demás individuos y la “virtud”, es decir la puesta en práctica del Bien. Constituían el núcleo de la identidad individual, siendo fuera del alcance de lo externo y del contingente. Además, Séneca blindó esos dos rasgos no sólo en relación con lo empírico sino también en relación con lo divino, y más precisamente, las varias concepciones religiosas. Séneca mantenía – a diferencia del estoicismo – una postura interrogante en relación con la esencia de Dios y proyectaba al marco teológico sus concepciones antropológicas¹⁷¹⁷. El Hombre podía entonces ejercer su libertad teniendo en su alma la morada segura para su plasmación. Por tanto, cualquier cambio y perturbación física no influía en nada sobre las bases de sus fortificaciones, que se encontraba en un nivel exclusivamente moral. Ni siquiera el exilio podía influir sobre aquellas, ya que el alma conectándose con su patria universal, se extendía en la patria mundial y empírica:

“Este mundo, mayor y más hermoso que el cual nada ha creado la naturaleza, y el espíritu que contempla y admira el mundo, su parte más destacada, nos pertenecen a perpetuidad y están destinados a permanecer mientras nosotros permanezcamos. De modo que avancemos alegres y erguidos, con paso decidido, a dondequiera que la suerte nos lleve, recorramos las tierras sean cuales fueren: no puede encontrarse dentro del mundo un exilio, pues *nada de lo que hay dentro del mundo es ajeno al Hombre*. Desde cualquier lugar la mirada se eleva desde la misma distancia hacia el cielo, todo lo divino mantiene respecto a todo humano una distancia igual”¹⁷¹⁸.

Séneca volvió a tener algunos términos “imperiales” y casi belicistas lo que era un método para activar su fuerza interna y automotivarse. También, se inspiró “a mitad” de la frase de Terencio¹⁷¹⁹; no dijo “soy Hombre y por tanto nada de lo humano me es ajeno”, sino que “soy Hombre y por tanto nada de lo que hay *dentro del mundo* me es ajeno”. Se debería mejor traducir la fórmula de

¹⁷¹⁷ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 194. El mismo autor habla de “laica religiosidad” de Séneca y de su posible “misticismo impersonal”, op.cit., p. 262.

¹⁷¹⁸ SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (8.2-6), en *Diálogos*, op.cit., pp. 389-390.

¹⁷¹⁹ Ya citada por Cicerón: “Soy Hombre: nada humano considero que me sea ajeno”: *Homo sum; humani nil a me alienum puto.*, TERCENCIO, *Heautontimoroumenos* (I, 77), en *Comedias*, op.cit., p. 335.

Séneca de la siguiente forma: “*Recorramos todas las tierras; ni una sola encontraremos en el mundo que sea extraña al Hombre*”¹⁷²⁰. El “nada” de la primera traducción en castellano siembra alguna ambigüedad cuando en la versión original en latín lo que estaba “dentro del mundo” eran textualmente los “*inventuri solum*” es decir, las “tierras descubiertas”, o los “países” y no lo humano en general¹⁷²¹. Hay aquí una sutileza que no se puede dejar escapar y que confirma lo que decía con antelación: con esta ciudadanía e identidad cosmopolita del individuo, Séneca no pretendía conectarle con individuos ajenos para establecer lazos de mutua ayuda por ejemplo, sino integrar el espacio de la tierra en la unidad de su alma. Así, la *Consolación a Polibio* tenía como objetivo primero, a través de un elogio explícito de Claudio, que éste pusiera fin al exilio que padecía¹⁷²². Al final del escrito, Séneca, con falsa modestia, apuntaba que si las ideas que habían expuestas no fueran claras, aquello derivaba seguramente de su convivencia con individuos bárbaros, que seguramente habían contagiado su manejo del latín. Este argumento final pretendía activar la clemencia del César a partir de esta experiencia “tan indigna” para un romano de convivir con bárbaros y perder su identidad cultural¹⁷²³, algo que relevaba los límites de la neutralización del exilio precisamente por los efectos limitados del sentimiento de una sociabilidad universal¹⁷²⁴. Mientras, podemos resumir que Séneca pretendía neutralizar el exilio refiriéndose a una ciudadanía moral y cosmopolita, cuyo “Derecho”, procedía de una patria superior y penetraba las ciudades de los

¹⁷²⁰ Me refiero a la traducción de Navarro y Calvo, F., de la “Consolación a Helvia”, incluida en los *Tratados Filosóficos* de L. A., Séneca, Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante, Madrid, 1884. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/> [Consultado el 14.04.2006 a las 18h30]

¹⁷²¹ “*Emetiamur quaesumque terras, nullum inventuri solum intra mundum, quod alienum homini sit*”, en SÉNECA, L.A., *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 71. La traducción francesa va en el mismo sentido que Navarro y Calvo, F: “*Parcours tous les pays, nous n’en trouvons pas un seul dans l’univers qui soit étranger à l’homme*”, op.cit., p. 71.

¹⁷²² SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio*, (7.3-8.2), op.cit., pp. 358-359. y (12.1-4), op.cit., pp. 365-366: En este último pasaje, Séneca enlazó la benevolencia de Claudio en relación con los exiliados: “¡Oh bendita clemencia tuya, César, que consigue que bajo tu reinado los exiliados lleven una vida más tranquila que la que llevaron hace poco bajo Gayo las personalidades políticas!”, op.cit., p. 366.

A la muerte de Claudio, Séneca no dudó en criticarle con virulencia en el *Apocolocintosis*, trad., Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996, pp. 193 ss. Para una defensa de Séneca, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, op.cit., p. 102.

¹⁷²³ Este matiz está también señalado por R. Guarino Ortega, en “Desde la otra orilla: el exilio desde el estoico”, ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después*, op.cit., pp. 57-58.

¹⁷²⁴ “piensa (...) con qué dificultad acuden las palabras latinas a un Hombre a quien rodean los barboteos informes de los bárbaros, gravosos incluso para los bárbaros un poco civilizados”, *Consolación a Polibio* (18.9), op.cit., p. 376.

Hombres. Cuando se persuadía de aquello, se volvía invulnerable a los males de la Fortuna. La libertad procedía de la conquista personal de un lugar sagrado: el Hombre.

3. La libertad depende de sí mismo

a) *Persuadirse de la neutralidad de la Fortuna*

La libertad que enlazaba Séneca se entendía como la independencia de la persona en relación con lo contingente. La expresó como la meta de la filosofía frente a la ignorancia, es decir el “vulgo”. Ahora, la libertad del individuo se expresaba también en contra de la Fortuna, superando sus efectos, manteniéndose en el hogar seguro del alma, confiando en sí mismo y luchando contra las dificultades.

Hemos visto anteriormente que la libertad consistía en proteger el “tesoro” de su persona frente a la ignorancia general y en incentivar una conducta honesta. Séneca planteó la misma cuestión en relación con la Fortuna:

“La Fortuna me hace la guerra; yo no debo obedecer sus ordenes no aceptar su yugo (...). Se ha puesto por premio de nuestra labor la libertad ¿Me preguntas qué es la libertad? No parar en sirvientes de ninguna cosa, de ninguna necesidad, de ningún accidente fortuito; reducir la Fortuna a términos de justicia. El día que yo llegue a reconocer que yo puedo más que ella, ya no podrá conmigo”¹⁷²⁵.

Una vez más, Séneca definió la libertad como independencia de la persona en relación con lo contingente y la suerte¹⁷²⁶. Uno podía entonces triunfar de la Fortuna si tenía no sólo “confianza en sí mismo” (como vimos antes) sino también si la interpretaba de forma correcta. Se trataba de un paso más en la interiorización del ser humano. Vimos que uno debía buscar su libertad en sí mismo. Pero para que ella pudiera manifestarse en la confianza en sí mismo, éste debía también ser capaz de interpretar correctamente los eventos. Conferir un

¹⁷²⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 114-115.

¹⁷²⁶ “hay que lanzarse en busca de la libertad. No la proporciona más que la indiferencia ante la suerte”, *Sobre la firmeza del sabio* (4.4-5), op.cit., p. 232.

correcto juicio al Hombre debía ser en efecto el propósito de la filosofía para Séneca. Por esta razón, la libertad dependía de mí no tanto porque yo era la fuente de ella, como porque yo orientaba su sentido. Reducir la Fortuna a “términos de justicia” implicaba reconocer los bienes que había traído a los Hombres, teniendo siempre en mente su futilidad: “procura (...) no seguir interpretando injustamente el beneficio de la Fortuna: si te lo ha quitado, primero te lo había dado”¹⁷²⁷. En esto deriva la originalidad de Séneca frente a Cicerón: ambos creían en el poder de la voluntad humana para superarlo todo¹⁷²⁸, pero Séneca creía además con más insistencia en la neutralidad de los hechos. Cuando uno adquiría esta predisposición del ánimo, rechazando interpretar moral y supersticiosamente la realidad, podía desplegar su libertad.

Así, la Fortuna no procuraba cosas buenas o malas, sino únicamente la “materia”¹⁷²⁹ de aquellas. Era el alma humana la causa de su felicidad o desgracias. Todo dependía de una única predisposición inicial del ánimo: el “Hombre malo” orientaba todo hacia el mal, incluido las cosas buenas, cuando el “Hombre integro”, sabía recibir “los acaecimientos prósperos con gratitud y moderación, y con constancia y fortaleza los adversos”¹⁷³⁰. Por tanto, “cada Hombre es tan desgraciado como cree serlo”, porque “todo depende de la opinión que de un mal se tiene”¹⁷³¹. Lo más importante, era la capacidad a tener conciencia que la libertad solamente podía expresarse en el momento presente; por tanto, el recuerdo de sufrimientos pasados o el temor al futuro perjudicaba este despliegue seguro de la libertad¹⁷³². Para lograr aquello, uno debía persuadirse (volviendo Séneca al carácter psicologizante de la filosofía) que era su predisposición mental la que permitía la neutralización de la Fortuna, es decir, la no evaluación moral de los hechos¹⁷³³. La confianza en sí mismo se nutría de la

¹⁷²⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 146.

¹⁷²⁸ Para García Rúa, la voluntad era la “Pura fuerza psíquica que domina toda la vida del yo”, *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 122 y 123.

¹⁷²⁹ Este término como todas las citas que siguen, aparecen en la “Carta XCVIII”, op.cit. pp. 340-341.

¹⁷³⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 340-341. Incluso, Séneca defendió que “todos los bienes de la Fortuna son bueno y fructíferos, si quien los posee es dueño a la vez de sí mismo y no esclavo de sus cosas”, op.cit., p. 340.

¹⁷³¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 214.

¹⁷³² SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 215. También: “(...) no hay nada tan vergonzoso como el Hombre indeciso y vacilante que siente temor, ya de lo que queda atrás, ya de lo que está adelante”, en “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 330.

¹⁷³³ Aquello me parece obvio al principio de la “Carta XCVI” donde escribe Séneca: “(...) no creo que exista para el Hombre otra calamidad sino la de pensar que existe en el mundo alguna cosa

desvaluación y la neutralización de los eventos malos como buenos que ocurrían a la persona¹⁷³⁴. Esta visión de la Fortuna, coincide con la concepción de los Dioses que como vimos, eran los “bienhechores” de la humanidad y amparaban el linaje humano¹⁷³⁵. La Fortuna respondía por tanto a leyes superiores que no podía entender la mente humana, pero que sí se orientaban todas hacia el bien de la Humanidad¹⁷³⁶.

En Séneca, la noción del Hado perdía por tanto terreno a favor de la providencia donde subyacía la bondad de Dios¹⁷³⁷. Habló así de “reconciliación” entre los Hombres y el Hado, cuando los primeros entendían que habían nacidos “entre cosas perecederas” y que esta condición era igual para todos¹⁷³⁸. Séneca valoraba positivamente la Fortuna, considerando que ella participaba de un plan divino y superior que permitía desde una perspectiva más alta ordenar el mundo. El hecho de que nadie pudiera escapar de ella era la prueba que existía para lo mejor, realizando aquí Séneca un “salto” mental que sólo se explicaba desde su perspectiva teleológica. Aquello se comprobó cuando afirmó en relación con la Fortuna: “La ley justa no es aquella que se aplica a todos, sino que ha sido dada para todos”¹⁷³⁹. Séneca confería por tanto una intencionalidad positiva en los hechos la Fortuna, porque ella derivaba de las leyes de la Naturaleza. Pero al mismo tiempo, no podía admitir que el individuo se quedará impasible: no se podía alterar esas leyes pero sí debíamos “cobrar valor” a fin de soportarlas con fortaleza. “El lugar del Hombre”, la “morada del alma” o “nuestro propio ser” representaban una esfera (el alma) donde la Fortuna no podía penetrar y donde uno podía cobrar su valor. En realidad, si miramos bien la argumentación de Séneca, el individuo vencía la Fortuna, no tanto en el combate en sí, sino previamente, en la elección del campo de batalla: en el campo “empírico”, la Fortuna triunfaba, mientras que en el campo moral, el individuo vencía. Aquí se encuentra la sutileza del razonamiento de Séneca pero revelaba al mismo tiempo

que para él es una calamidad” Así, los daños, las heridas, los trabajos y los temores “no vienen por azar, sino por decretos”, op.cit., p. 336. También, *Sobre la firmeza del sabio* (16.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 53

¹⁷³⁴ Vid en este sentido los pasajes de *Sobre la serenidad* (11.1-4 y 14.1-4), op.cit., p. 299 y 305.

¹⁷³⁵ Dios era como un padre para con los Hombres y les mandaba dificultades para educarles, *Sobre la providencia* (1.1-2.6), en *Diálogos*, op.cit., pp.9-10.

¹⁷³⁶ Por ejemplo, cuando una cosa salía de forma diferente de cómo uno pensaba, había que pensar: *los dioses han dispuesto lo mejor*”, en la “Carta XCVIII”, op.cit., p. 341.

¹⁷³⁷ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 238.

¹⁷³⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XCI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 291.

¹⁷³⁹ SÉNECA, L. A., “Carta CVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 377. Allí comparó Séneca Júpiter que “guía el timón de la gran nave del mundo”, op.cit., p. 377.

su contradicción fundamental: ahora procedía a una distinción entre lo empírico y lo moral, cuando su pensamiento en otros ámbitos (como la perspectiva teleológica de la Naturaleza) confundía ambas perspectivas.

Para poder vencer la Fortuna, la virtud debía bajar hasta el fondo del alma, mover “todas las cosas depositadas en ella” y permanecer allí un largo tiempo, para que el individuo se “empreñase” de ella, como un perfume. De otro modo no podía “estar bien persuadido” de las debilidades de la Fortuna¹⁷⁴⁰. Había que vivir y experimentar necesariamente la Fortuna para empezar a vencerla. En consecuencia, Séneca tuvo que añadir otros remedios complementarios que “persuadían” al individuo, de la existencia de su libertad frente a la Fortuna. La prudencia y la previsión serán las cualidades que permitirán al individuo anticipar y no provocar la Fortuna.

b) Prudencia y previsión

Gracias al “buen juicio” y la “equidad” uno no debía intentar cosas que superaban sus fuerzas¹⁷⁴¹. Debía también escoger los buenos amigos, saber aprovecharse de las riquezas y de las amistades con los poderosos¹⁷⁴². Séneca rompía otra vez la ortodoxia estoica puesto que además de la sabiduría, contemplaba reglas de prudencia inspiradas directamente del pre-socrático Demócrito y del estoico medio Panecio y, como vimos, del propio Cicerón¹⁷⁴³. Con una posible mundanización del “*epimeleia heautou*” délfico, confiriéndolo una dimensión práctico-prudente, Séneca consideró que conociéndose a través de sus cualidades y límites, uno podía disminuir la incertidumbre de los resultados de las acciones aprendidas. Por un lado, esta idea implica también una reivindicación de la independencia espiritual en relación con la propia ambición individual (lo que recuerda a Cicerón). Por otro lado, parecía ser un método eficaz para desarrollar esta ambición: al atreverme a cosas accesibles para mis capacidades, el éxito estaba garantizado, lo que fortalecía la confianza en mi persona. Esta

¹⁷⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

¹⁷⁴¹ Vid. la “Carta XCVIII”, op.cit. p.341; *Sobre la ira* (III, 7.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 138; Vid particularmente *Sobre la serenidad* (6-7), op.cit., pp. 290-291 y (12.1), op.cit., p. 303. Séneca parece decir lo contrario en *Sobre la felicidad* (20.2): “Es noble que el pone su mirada no en sus fuerzas, sino en la de la naturaleza, intente empresas elevadas”, en *Diálogos*, op.cit., p. 248.

¹⁷⁴² SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (6-8), en *Diálogos*, op.cit., pp. 290-292.

¹⁷⁴³ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 146 y 346-348.

confianza en mí mismo desarrollaba a su vez las capacidades de mi persona, permitiendo pretender a cosas superiores a las iniciales. No se trataba de temor sino de precaución. El valor no era la “temeridad irreflexiva”, sino la “ciencia de distinguir lo mal de lo que no lo es” y la Fortuna solamente traía “espantajos de la vida humana” que angustiaban a los ignorantes. El verdadero mal era abatir “nuestra libertad” ante “esas cosas” que pretendía imponernos el vulgo¹⁷⁴⁴. La libertad derivaba por tanto del buen juicio que sabía sopesar las fuerzas individuales con el acto propuesto y que se decidía a superar las apariencias del mal. Este punto responde a la idea de que la virtud debiera coincidir con las capacidades de cada uno, y permitía ahora en la esfera práctica, reducir el poder de la Fortuna¹⁷⁴⁵. Al conocerse a sí mismo, uno lograba no sólo la contemplación sino también una conducta prudente y a fin de cuentas, extraordinariamente ambiciosa.

Séneca dio entonces algunos consejos de prudencia al sabio, respecto a los que llamaba los “poderosos” y al “pueblo”, limitándose (el sabio) a no provocar enemistades¹⁷⁴⁶. Pretendía blindar la seguridad del sabio (es decir él mismo), considerando por ejemplo que la sabiduría era la “única vía para la libertad” de modo que no sentía el dominio de los tiranos¹⁷⁴⁷. Esbozaba una “propuesta de Hombre nuevo”¹⁷⁴⁸ cuya característica principal era la invulnerabilidad. Aquella se lograba evitando tres cosas: el odio, la envidia y el menosprecio¹⁷⁴⁹. Las dimensiones “prudentes” del humanismo de Séneca estaban íntimamente unidas al ambiente de crimen y locura, y de los desórdenes que el ejercicio sin límites de la tiranía de los “chiflados” provocaba en la sociedad y en los espíritus¹⁷⁵⁰.

¹⁷⁴⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 249-250. Séneca urgía a tomar a los estoicos como modelo de valientes, en la “Carta XXII”, op.cit., p. 53.

¹⁷⁴⁵ De este modo la “prudencia” se convertía a veces en la virtud misma para Séneca, vid. BORGIO, A., *Lessico Morale di Seneca*, Loffredo Editore, “Studi Latini”, Nápoles, 1998, p. 147.

¹⁷⁴⁶ “Unas veces es al pueblo a quien deberemos temer; otras, si el sistema de gobierno consiste en que la mayoría de los asuntos pasen por el Senado, a los varones que tienen influencia sobre éste; otras, a un único personaje investido por el pueblo de poder sobre el pueblo. Tener a toda esta gente por amiga es ardua empresa, pero basta con no tenerla por enemiga. Por tal razón nunca el sabio debe provocar la ira de los poderosos”, SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 31-32.

¹⁷⁴⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 87. También *Sobre la firmeza del sabio* (4.1), op.cit., p. 37 y *Sobre la brevedad de la vida* (5.3), op.cit., p. 323.

¹⁷⁴⁸ MÉNDEZ LLORET, M. I., “Séneca: el tiempo del sabio”, op.cit., p. 81.

¹⁷⁴⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32. Donde Séneca apuntó que la sabiduría permitía equilibrar esas tres cosas, particularmente evitando que “no queriendo pisar, nos hagamos buenos para ser pisados”. En efecto, “nadie recibe el desprecio de otro si antes no lo ha recibido de sí mismo”, *Consolación a Helvia* (13.6), op.cit., p. 400.

¹⁷⁵⁰ USCATESCU, G., *Séneca, nuestro contemporáneo*, op.cit., pp. 14-15.

Séneca insistió así en que “un elemento de seguridad” era también no buscarla de manera demasiado ostentosa, apuntando con gran sutilidad, que cuando huimos de algo (en este caso, el poder), lo acusamos¹⁷⁵¹. Por otro lado, el sabio no debía necesariamente tomar parte en el gobierno de la República. Retirado en el ocio, podía contribuir mejor al género humano, a través de sus indagaciones¹⁷⁵². Se consideró que se trataba aquí de una reivindicación de un “quietismo” por parte de Séneca¹⁷⁵³. No lo creo, se trataba en realidad de un distanciamiento del sabio en relación con los demás y la política para poder influir mejor en aquellos. Con otras palabras, si había quietismo era solo un medio para desarrollar su influencia y su poder político¹⁷⁵⁴. Así, el papel del sabio era mejor cumplido cuando era discreto, siempre agradeciendo “a quien dirige el timón del Estado”, por poder gozar de los bienes de la paz y de la libertad¹⁷⁵⁵. No creo por tanto que, Séneca en la medida que vivió bajo el régimen imperial y percibía - con sus intrigas y otras maquinaciones – fuese frustrado de los límites de la acción directa de la filosofía sobre el *imperator*¹⁷⁵⁶. Al contrario, él mismo pudo influir sobre Nerón y muchas de sus ideas fueron aplicadas en política interior y exterior¹⁷⁵⁷. Como los filósofos estoicos excluidos de los asuntos públicos, se podía cultivar la filosofía retirado en la verdadera vida, estableciendo leyes para el género humano, “sin ofender en nada a los poderosos”, para justificar Séneca su propio alejamiento de Nerón. Pero cuando las circunstancias lo exigían, el sabio debía implicarse directamente en la política, argumento que reactivaba sutilmente el principio de “responsabilidad social” de los reyes-filósofos de Platón¹⁷⁵⁸.

¹⁷⁵¹ SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 32.

¹⁷⁵² SÉNECA, L. A., “Carta LXCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 168; *Sobre el ocio* (2.2 y 6.1-7.3), op.cit., pp. 267 y 271-273; *Sobre la serenidad* (1.11 y 3.1-3), op.cit., pp. 279 y 284-285. Séneca recordó que los filósofos fueron una vez expulsados de Roma en 98. a. C por corrupción de la juventud, en 98. a. C, *Consolación a Helvia*, (10.8), op.cit., p. 395. También en 173 y 161 a. C., PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 48-49. Sobre el ocio, remito a Cicerón y su concepto de “otium”.

¹⁷⁵³ USCATESCU, J., “Séneca y la idea del Hombre”, op.cit., p. 322.

¹⁷⁵⁴ La filosofía de Séneca era hija de la ciudad romana y la formación filosófica de Séneca no tenía como propósito de alejarle de la política, sino acercarse a ella, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 12. Además Séneca sabía muy bien que podía ejercer su poder perteneciendo al círculo cercano del princeps, GRIMAL, P., op.cit., p. 120. En un mismo sentido, TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 15.

¹⁷⁵⁵ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 188 y 189.

¹⁷⁵⁶ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 32.

¹⁷⁵⁷ Vid por ejemplo el Capítulo “Sénèque au pouvoir”, en GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 149-211.

¹⁷⁵⁸ PLATÓN, *República* (519 d – 520d), op.cit., pp. 345-346 y (500b y 500d), op.cit., pp. 319 y 320 (ya citados). Remito en la sección sobre Platón a la parte, “Una igual dignidad negada por una organización clasista de la sociedad”.

Gracias a su sobriedad, el sabio senequista (es decir el mismo Séneca) no debía chocar con las costumbres admitidas, ni atraer sobre sí las miradas del pueblo por la singularidad de su vida¹⁷⁵⁹ (lo que constituye una diferencia con Platón). Debía ser por tanto un camaleón, capaz de mantener siempre una actitud crítica hacia la sociedad donde vivía, sin que aquella se notara para poder seguir viviendo con tranquilidad. Es más, lo principal era curarse de los vicios y no intentar – a diferencia de una postura cínica - retar a los demás, pero sí tratar de mejorar el linaje humano en el futuro gracias a la filosofía¹⁷⁶⁰. Lo que hacía aquí Séneca no era nada más que una propaganda política de su propia persona, mostrando que no encarnaba ningún peligro para el César.

Este afán de prudencia tenía como objetivo evitar una situación de inseguridad, revelando sus flancos débiles a sus adversarios. El sabio debía ser discreto pero también no desaparecer de la vida pública, lo que podía levantar sospechas. Se trataba de no presentar ninguna oportunidad para que los demás empezaran a buscar puntos débiles en el sabio y aprovechar para atacarle¹⁷⁶¹. Para no generar ninguna antipatía, el sabio debía “ilusoriamente” parecer al pueblo, mientras que “su interior” era distinto. Había que hablar con todos, y pensar con la minoría. Había que buscar un equilibrio entre llevar una vida mejor a la del vulgo, aliándose con los mejores, pero que no fuese aparentemente opuesta a ésta¹⁷⁶². Ya Séneca confería un manual increíble de prudencia política.

El siguiente remedio que propuso Séneca junto con la prudencia fue la previsión¹⁷⁶³, ya implícita en la primera virtud. Gracias al “buen juicio”, uno debía

¹⁷⁵⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 33. Séneca seguía a los estoicos, para quienes la participación en política no era un deber, sino una participación ocasional, DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 19.

¹⁷⁶⁰ “es menester que te cures de los vicios sin retar a los demás Hombres. No menosprecies las costumbres públicas, ni procedas de tal modo que parezcas condenar todo lo que no sea ella misma. La sabiduría puede andar sin pompa y sin malevolencia” en la “Carta CIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 364.

¹⁷⁶¹ Nadie debía enterarse cómo el sabio disfrutaba de su ocio, tiempo que debía emplear para mejorar precisamente sus puntos débiles, vid., “Carta LXCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 168.

¹⁷⁶² SÉNECA, L. A., “Carta V”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 9 y 10. Es cierto que en otro texto, Séneca asumió que en un cierto punto, la superioridad del sabio generaba el desprecio de algunos: “Si quieres ser feliz, si quieres ser bueno de veras, pasa por el trance de verte menospreciado por algunos”, en “Carta LXXI”, op.cit., p. 178.

¹⁷⁶³ Uno solamente tenía que mirar lo que ocurría a su alrededor para “imaginar” que podía ocurrirle a su persona, *Consolación a Marcia* (9), en *Diálogos*, op.cit., pp.189-191 Vid. la “Carta XCVIII”, op.cit. p.341. El deber de previsión y de no fiarse de nadie aparece también al principio de la “Carta CIII”; op.cit., pp. 363-364. Igualmente: “La virtud aconseja ordenar bien las cosas

esforzarse en anticipar los acontecimientos, para precisamente evitar “toda cosa temible”. Una vez más aparece la preocupación esencial de Séneca de establecer la seguridad del individuo en contra del temor, considerando que no había “mayor estulticia como temer por anticipado”¹⁷⁶⁴. Gracias a la previsión se “amortiguaban” los golpes del azar, se “desarmaba” la Fortuna por anticipado, y era por esta razón que los necios - debido a su ignorancia y dejando todo a la Fortuna - asimilaban siempre lo nuevo (bueno o malo) con el mal. No eran capaces de usar su mente para anticipar e interpretar correctamente los eventos¹⁷⁶⁵. Al contrario, la previsión permitía apartarnos de todo lo que podía perjudicarnos. Por esta razón era el “bien supremo de la naturaleza humana” y era la cualidad que distinguía a los Hombres de los animales¹⁷⁶⁶. Séneca racionalizaba la “mágica” mántica de la antigüedad helénica que, por permitir al Hombre conocer el futuro, fue también considerada como una singularidad de lo humano respecto al animal¹⁷⁶⁷. Para Séneca, lo importante era saber vivir el momento presente y no desperdiciarlo por el temor de malos futuros que además podían soportarse con serenidad. Sutilmente indicó: “El miedo que causan es convencional: tanto temes la muerte, como temes su fama. ¿Y qué más necio que un Hombre que teme las palabras?”¹⁷⁶⁸. El temor a los males futuros de la Fortuna era por tanto artificial y la libertad de uno consistía en arrancarse de aquella a través de la previsión. Ésta podía formarse, como apuntó Séneca, gracias a la firmeza del espíritu y la confianza en sí mismo¹⁷⁶⁹. En resumen, Séneca creía que el Hombre (es decir el mismo) podía acapararse de la Fortuna; no se dejaba azotar por ella sino que podía “sujetarla”¹⁷⁷⁰ gracias a una predisposición del ánimo a la vez realista y optimista. En este punto, reaparecía la libertad como superación de las ilusiones de los males propagadas por la ignorancia popular. Además de la

presentes, proveer a las futuras deliberar y tener el animo siempre diligente”, en la “Carta CIX”, op.cit., p. 389.

¹⁷⁶⁴ “Carta XCVIII”, op.cit., p. 341. Una misma crítica del miedo infundado ante la Fortuna aparece en la “Carta LXXIV”, op.cit., p. 191.

¹⁷⁶⁵ SÉNECA, L. A., “Cartas XVIII y LXXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 43 y 207.

Los males crecen por su novedad, “Carta CVII”, op.cit., p. 376.

¹⁷⁶⁶ SÉNECA, L. A., “Carta V”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 10.

¹⁷⁶⁷ Vid., ARISTÓTELES *Acerca de la adivinación por el sueño* (II, 12-15) op.cit., p. 299 y ESQUILO, *Prometeo encadenado* (v. 477-506), op.cit., p. 320.

¹⁷⁶⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XCI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 294.

¹⁷⁶⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 341: “En ello puede prestarte grande ayuda la confianza y una alma fortalecida”.

¹⁷⁷⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 341.

neutralización de la Fortuna, de la prudencia y de la previsión, Séneca contempló una nueva predisposición mental: “sonreír a la Fortuna”.

c) *La libertad en la sonrisa irónica*

En la medida que la mayoría de los males cuando ocurrían eran menores que se esperaban, Séneca aconsejaba ponderar el miedo con la esperanza, tratando de inclinarse siempre hacia lo mejor y lo más favorable¹⁷⁷¹. En este sentido, considero personalmente que Séneca era un “realista-optimista” ya que no descartaba el mal sino el efecto desproporcionado que uno le confería.

De esta fusión entre esas dos actitudes surgía la “resignación” como actitud necesaria para afrontar la inevitabilidad y la neutralidad de los “males” de la existencia humana. Pero no se trataba en ningún momento de caer en la desesperanza. Al contrario, la resignación estaba unida con la “sonrisa” que revelaba tanto la superioridad de uno sobre los elementos que le acosaban como una cierta amargura acerca de la existencia humana¹⁷⁷². Séneca pareció incluso dejar la resignación e insistir en esta actitud sonriente que a fin de cuentas venía a decir que la vida, no era más que una obra de teatro, un actuación, un juego y que, en consecuencia no merecía la pena de entristecerse por su final. Había que quitarle importancia a todo; nada era serio, y deplorable en la existencia humana. Además, al reírse, uno confería “algo” de esperanza al género humano, que el lamento suprimía. “Reírse” de la vida, era lo más humano porque expresaba esta actitud de distanciamiento hacia todo, confiriendo al mismo tiempo una posibilidad para la expresión de su libertad¹⁷⁷³. Por esta razón, no comparto la común interpretación que asocia a la resignación senequista el retiro y la desesperación¹⁷⁷⁴. Álvarez, piensa que Séneca rechazaba la esperanza, porque

¹⁷⁷¹ SÉNECA, L. A., “Carta XIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 29. También, aconsejó: “Anúnciate tú mismo: ninguna de estas cosas que parecen tan terribles es insuperables”, en la “Carta XCVIII”, op.cit., p. 342. Había que tomar el destino “por el lado bueno, transformarlo en bueno”, *Sobre la providencia* (2.4), op.cit., p. 10.; “interprete con benevolencia incluso la adversidad”, *Sobre la serenidad* (13.2), op.cit., p. 305.

¹⁷⁷² SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (10.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 298.

¹⁷⁷³ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (15.2-3), en *Diálogos*, op.cit., p. 308. ,

¹⁷⁷⁴ La españolización de Séneca en el siglo XVII, consistió en insistir en sus rasgos pesimistas detractores del mundo, BLÜHER, K. A., *Séneca en España, Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983, p. 589.

para el estoico, la esperanza formaba parte del tormento¹⁷⁷⁵. Zambrano, habla del modelo la vida resignada de Séneca, como un movimiento regresivo que se evadía de los dos polos de la esperanza-desesperación¹⁷⁷⁶. Séneca defendió precisamente todo lo contrario: había que sonreír a la vida para dejar un motivo de esperanza para el género humano. Séneca afirmó que uno no debía dejarse llevar por la ira sino tomar muchas cosas “a risa o a juego”¹⁷⁷⁷. F. Dupont muestra que Séneca utilizaba en sus tragedias, la risa para destruir lo conveniente de la moral humana y afirmar la individualidad sobre el destino y los demás¹⁷⁷⁸. Séneca en efecto insistió en que las ofensas ajenas se soportaban no sólo con resignación sino con un “rostro sonriente”¹⁷⁷⁹. El Hombre seguro adoptaba incluso una “gran ironía” al contemplar la brevedad de su vida¹⁷⁸⁰. En resumen, había sí resignación del ser humano frente a la Fortuna. Pero no se quedaba quieto y expresaba su superioridad y libertad, en una conducta sonriente e irónica a lo largo de su existencia.

En realidad, esta resignación era una de la manifestación de la interiorización del ser humano consigo mismo. Como he defendido esta interiorización no era el fin de la filosofía de Séneca, sino la primera etapa moral y preparativa para el enfrentamiento firme y ahora irónico con la Fortuna. El individuo conseguía entonces su libertad no sólo en la confianza en sí mismo sino también en la desactivación de la omnipotencia de la Fortuna sobre su persona. Esta desactivación se conseguía gracias a cuatro predisposiciones mentales: la neutralización del Fortuna, la prudencia, la previsión y el “realismo-optimista-irónico” que se convertían todos en el “fundamento seguro” de la libertad individual. Por esta razón la libertad dependía de la orientación psicológica del individuo frente a los males que aparentemente le acosaban. Con este énfasis, Séneca revelaba al individuo todo el espacio de su conciencia interior: se daba cuenta de su individualidad y de su valor en el afrontamiento mismo con lo

¹⁷⁷⁵ ÁLVAREZ, C. L., “CÁNDIDO”, *Qué es la dignidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2001, p. 80.

¹⁷⁷⁶ ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, op.cit., pp. 24-25.

¹⁷⁷⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (III, 11.2), op.cit., p. 143. Lo mismo en el pasaje, *Sobre la ira*, (III, 37.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 170.

¹⁷⁷⁸ DUPONT, F., *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Belin, “L’Antiquité au Présent”, París, 1995, pp. 19-20. También vid. esos versos de Horacio: “Contenta el alma con lo actual, deteste el temor del futuro y la amargura temple tenaz sonrisa: no hay fortuna completa en todo (...)”, HORACIO, *Odas* (II, 16) en *Odas y Epodos*, op.cit., , pp. 213 y 215

¹⁷⁷⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (II, 33.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 123.

¹⁷⁸⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CP”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 356

superior y lo violento. Desplegaba al máximo toda la herencia socrática y estoica que había empezado a singularizar la individualidad del Hombre y conferirle una dignidad. Séneca profundizó en esta dinámica en relación con la mortalidad del ser humano, mostrando que su libertad podía expresarse apoyándose en esta condición trágica.

D. La libertad frente a la muerte

La muerte y más precisamente la mortalidad del Hombre fueron temas recurrentes en el pensamiento de Séneca, al cual dedicó muchos de sus desarrollos y que ya eran subyacentes a la problemática de la Fortuna. Estas cuestiones se inscribían una vez más en la presentación de la finitud de la condición humana y “peligraban” por tanto la libertad. Séneca va a ubicar al individuo en el vértigo mismo de su existencia para revelarle la conciencia de su libertad y de su dignidad. Como en los comentarios anteriores, entendía la libertad del Hombre - y su virtud en general - en la confrontación misma con sus límites. La seguridad y la firmeza se lograban cuando uno sabía - en la experiencia - superar sus temores y finitudes. Pero la cuestión de la muerte parece distinta de las “peleas” anteriores. En efecto, en relación con “los demás” y la “Fortuna” Séneca encontró un fallo en sus presumidas omnipotencias respectivas. Podía triunfar de esos “enemigos” no sólo gracias a su virtud de firmeza, sino también gracias a la misma reflexión racional que permitía detectar los puntos débiles de esos enemigos. No eran tan fuertes como uno se imaginaba y vimos cómo la argumentación de Séneca se fundamentaba en la premisa de una reordenación de la predisposición mental del individuo hacia la realidad. Ahora el desafío que planteaba Séneca a la libertad era mayor: la muerte no dejaba ningún espacio libre para escaparse, de modo que de una forma u otra, el individuo era condenado a ser arrastrado por ella. Séneca encontrará sin embargo una nueva solución que permitía al individuo superar la muerte y manifestar nuevamente su libertad por encima de ella. Su pensamiento seguía la estructura que apuntaba antes: a medida que los males crecían, Séneca, profundizó el grado de interiorización del ser humano con la intensificación de su juicio, para poder expresar su libertad en la plena seguridad.

Así, en una primera parte, Séneca analizará la naturaleza de la muerte y tratará de demostrar que existe ninguna razón para temerla. En una segunda parte, ampliará los ámbitos del ejercicio de la libertad, protegiendo su ejercicio de la

muerte, primero, encontrando en el momento presente, la seguridad que necesitaba y, segundo, contemplando en el suicidio, la posibilidad última de su expresión.

1. La muerte característica esencial de la condición humana

a) *La inexorabilidad de la muerte (...)*

La condición humana está intrínsecamente vinculada a la mortalidad; desde su nacimiento los Hombres están condenados a morir¹⁷⁸¹. La Naturaleza les recordaba su “condición de mortal”, a través de las impresiones de tristeza y de miedo que padecían¹⁷⁸². Esta condición tuvo como consecuencia provocar la “velocísima rapidez del tiempo”; la vida no era más que un espacio breve donde corrían los Hombres “anhelantes” hacia el mismo lugar (la muerte), separados de mínimos intervalos¹⁷⁸³. Séneca quería insistir en la incapacidad del Hombre frente a la inexorabilidad del tiempo de su existencia. Utilizó, con un estilo incisivo propio del estoicismo¹⁷⁸⁴, varias imágenes; comparó la vida humana a un movimiento circular: “un día es un peldaño más de la vida, el conjunto de la cual consta de distintas partes, a manera de círculos, los menores encerrados dentro de los mayores. Y hay uno que los abraza y ciñe a todos, el que extiende del nacimiento a la muerte”¹⁷⁸⁵. La vida era también como un mar donde navegaban los Hombres. Pero, en la “carrera rapidísima del tiempo”; se perdía de vista la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez, y llegado a la ancianidad, uno se dirigía hacia la muerte, el puerto al cual “un día u otro tenemos que arribar”¹⁷⁸⁶. Y Séneca apuntó una vez más la impotencia del Hombre. La muerte aniquilaba y despojaba a los Hombres, sin que ellos pudieran hacer

¹⁷⁸¹ SÉNECA, L. A., “Carta IV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 8 y *Consolación a Marcia* (10.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 192.

¹⁷⁸² Séneca utiliza la expresión “mortalidad del Hombre” y “condición de mortal” en las “Cartas LVII y LXXII”, op.cit., pp. 129 y 185 y *Sobre la serenidad* (11.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 300.

¹⁷⁸³ SÉNECA, L. A., “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 345. Sobre la infinita velocidad del tiempo, vid. también el principio de la “Carta XLIX”, op.cit., p. 109.

¹⁷⁸⁴ LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 38.

¹⁷⁸⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 25.

¹⁷⁸⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 172. La imagen de los Hombres que flotan en un río, para mostrar su herencia existencial aparece en la “Carta XXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 56.

nada¹⁷⁸⁷. Llamaba discretamente a la nostalgia humana que miraba cómo sus mejores años se esfumaban con prisa, y una vez más, supo escoger una magnífica metáfora: “Lo mejor se nos va volando y lo peor viene a ocupar su sitio. Así como del ánfora mana primero el vino más puro, mientras el más espeso y turbio permanece en el fondo, así en nuestra vida la mejor parte es la primera”¹⁷⁸⁸. Por tanto, Séneca urgió a los Hombres que no olvidaran el rasgo fundamental de su condición que era la finitud y la fragilidad de su existencia¹⁷⁸⁹, pero era este mismo olvido que caracterizaba al Hombre socializado.

b) (...) que los seres humanos no saben aprehender

Los Hombres imbuidos en sus ilusiones, no reflexionaban sobre su condición. No se daban cuenta del “drama” de su vida, del “desastre general”, de “las tempestades” que amenazaban, de la “catástrofe universal” hacia la cual se precipitaban¹⁷⁹⁰. Esta ausencia de reflexión sobre la brevedad de su vida tenía una consecuencia radical y triste: no aprovechaban su existencia. Los Hombres hacían lo mismo: comer, dormir y gozar; “he aquí todo el círculo que recorre tu vida”¹⁷⁹¹. No aprendían nada de ella, cuando la vida debía ser la misma experiencia del Hombre donde hubiera podido desarrollar todas sus potencialidades, y particularmente dirigidas en la virtud y la sabiduría. Los Hombres, no reflexionaban suficientemente sobre la brevedad de su existencia y la fragilidad de su condición, comportándose como si fueran inmortales. El tiempo era “la cosa más valiosa de todas”, pero los Hombres lo dilapidaban a causa de su

¹⁷⁸⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60. Más adelante: “Cada día morimos, cada día perdemos una porción de nuestra vida, y hasta cuando crecemos, nuestra vida decrece”, op.cit., p. 61.

¹⁷⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 383. Citó también a Virgilio: “*los mejores días de la vida se escapan los primeros a los pobres mortales*”, *Sobre la brevedad de la vida* (9.2), y (10.2) op.cit., pp. 329 y 330. Vid., también, *Consolación a Marcia* (21.7), op.cit., p. 212.

¹⁷⁸⁹ Los Hombres eran “seres merecedores”, *Sobre la providencia* (3.7), op.cit., p. 24; Cada uno era frágil a su modo, *Consolación a Polibio* (1.1), op.cit., p. 351. También, vid el final de la “Carta XV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 36. y el principio de la “Carta CI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 354.

¹⁷⁹⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, op.cit., p.180. En este texto evoca esa omnipotencia de la muerte que se impone a la historia de la humanidad: “Todo el linaje humano, el que es ahora y el que será, queda condenado a muerte”. Vid., *Consolación a Marcia* (10.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 192.

¹⁷⁹¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 209.

inmaterialidad¹⁷⁹². El problema era que no sabían poner la vida en la perspectiva correcta para apreciar su valor: en comparación con el “Universo”, la “eternidad”, y el “abismo del tiempo”, la vida humana aparecía ridículamente breve y los Hombres disponían de ella largamente. Se habían olvidados de sí mismos en olvidar la brevedad y la inseguridad del tiempo que disponían, pretendiendo ilusoriamente extenderlo, al aplazar siempre lo que se proponían realizar¹⁷⁹³. Los Hombres perdían su tiempo en “momentos breves” de vanidades, para cuidar su salud, atender a los demás y sus tareas públicas, durmiendo y se olvidaban de que no disponían de un tiempo tan largo y abundante¹⁷⁹⁴. Así, morían peores de lo que habían nacidos: la Naturaleza los confirió una multitud de posibilidades que no supieron usar. Cuando la muerte se acercaba entonces, el miedo les angustiaban por la “falta de coraje”: se daban cuenta que la vida se había escurrido por entero y pretendían esconderse cuando la muerte acechaba por doquier¹⁷⁹⁵. La “gran ceguera” y el “error” que padecían les habían convertidos en “agonizantes” que se acercaban cada día más del precipicio sin saber como gestionar la caída¹⁷⁹⁶. Los Hombres (del vulgo) eran seres pueriles que fluctuaban miserablemente entre el temor de la muerte y el corriente de los tormentos de la vida, sin querer vivir ni saber cómo morir¹⁷⁹⁷. Semajantes a “náufragos”, se angustiaban porque no sabían cómo salir de la tempestad donde estaban inmersos¹⁷⁹⁸. Con otras palabras, no tenían ningún control sobre su existencia y, su temor y sentimiento de inseguridad derivaban de que tenían conciencia de la ausencia de libertad en el manejo de su vida. Nadie tenía la muerte en perspectiva pero nadie dejaba de proyectar sus esperanzas¹⁷⁹⁹. Es decir, los Hombres recurrían a la “previsión” y la tornaba en un

¹⁷⁹² SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (3.1-5), op.cit., pp. 320-321 y particularmente (8-9), op.cit., pp. 327-329.

¹⁷⁹³ SÉNECA, L. A., “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 346 y 350. En esta Carta compara la vida con la eternidad y el “abismo del tiempo”. La comparación con el Universo aparece en la “Carta LXXVII”, op.cit., p. 211. Vid también la “Carta XLV”, op.cit., p. 101; ¿qué importa ampliar una cosa que, por más que se incremente, no distará mucho de la nada?, *Consolación a Marcia* (21.2), op.cit., p. 211.

¹⁷⁹⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.420. Una misma descripción aparece en la “Carta XCIX”, op.cit., p. 346.

¹⁷⁹⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 54-55 y 190. donde Séneca se refiere a Epicuro: “Todo el mundo sale de la vida como si acabase de entrar en ella”, op.cit., p. 54. En la “Carta LXXIV”, op.cit., p. 190, se refiere a los Hombres que ilusoriamente pretenden esconderse de la muerte. Comparó la vida a una pendiente: se deja llevar, *Sobre la providencia* (6.7), op.cit., p.28.

¹⁷⁹⁶ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432.

¹⁷⁹⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (9.3), op.cit., p. 329 y “Carta IV”, op.cit., p.7.

¹⁷⁹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 191.

¹⁷⁹⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (20.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 347.

mal: incapaces de acomodarse con las circunstancias presentes, remitían sus pensamientos hacia delante, a la idea de un “futuro remoto”¹⁸⁰⁰. Con otras palabras, trataban de calmar su inseguridad existencial, encontrando en el lugar del futuro todas las esperanzas que querían realizar, porque en el presente no tenían el sentimiento de pertenecerse a sí mismos¹⁸⁰¹. Aquello era debido a la falta de auto-examen, es decir a la falta de reflexión filosófica. Séneca estaba convencido que la reflexión y la propia meditación desembocaban en una nueva aprehensión de la condición humana.

El temor a la muerte procedía de razones infundadas de modo que lo más terrible era este propio temor porque derivaba de la ignorancia. No venía del “hecho” de la muerte sino del “pensamiento de la muerte”¹⁸⁰², pensamiento que era falso y engañoso. Consistía en temer palabras, lo que definía al necio. Al contrario la filosofía permitía arrancar la careta y restituir el propio rostro de todos los elementos de la condición humana¹⁸⁰³.

Séneca quiso entender porqué, cuando los Hombres tenían que morir por fuerza no lo querían. Es decir indagó la psicología de lo humano que le infundía el miedo a la muerte. El Hombre corriente era “esclavo de los Hombres, de las cosas y de la vida”. Se mentía a sí mismo cuando encontraba de forma totalmente hipócrita, motivos para no abandonar la vida: la persecución de los placeres cuando ya los había agotados todos; los amigos, cuando no se preocupó a ser un buen amigo; la Patria cuando siempre prevalecía sus necesidades e intereses privados. En realidad, se trataba de excusas que disfrazaban su miedo intrínseco a la muerte que derivaba de su incapacidad a hacer prevalecer su libertad en el menosprecio de las cosas humanas. Se encontraba en la situación paradójica de dejar de mal talante un “mercado” en el cual no había nada suyo, donde todo le era extraño¹⁸⁰⁴. La vida delicada y refinada de los Hombres era una muerte¹⁸⁰⁵.

¹⁸⁰⁰ SÉNECA, L. A., “Carta V”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 10; *Sobre la brevedad de la vida* (9.1), op.cit., p. 328.

¹⁸⁰¹ SÉNECA, L. A., “Carta XXXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 79.

¹⁸⁰² SÉNECA, L. A., “Carta XXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 76 y *Sobre la firmeza del sabio* (5.2), op.cit., p. 38.

¹⁸⁰³ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 59.

¹⁸⁰⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 211. En la “Carta CXVIII”, Séneca comparó nuevamente la vida con un mercado, pero esta vez desde el punto de vista del sabio que está atento a “permanecer tranquilo y contemplar aquel mercado sin comprar ni vender nada”, op.cit., p. 422. También sobre la muerte y un sentido parecido: “(...) no pierdes tiempo muriéndote, porque lo que dejas te es extraño”, en la “Carta LXIX”, op.cit., p. 171.

y su miedo a abandonarla manifestaba todavía más esta condición. Las palabras de Séneca pretendían penetrar las mismas estructuras mentales de los Hombres que les habían imbuidos en una ilusión respecto a su condición. Pretendían estimular su reflexión, jugando con los sentimientos de valor y de libertad, a través, creo, de una sutil provocación. En efecto, Séneca reducía a la mayoría de sus conciudadanos a la servidumbre¹⁸⁰⁶ cuando escribió que “la vida, si le falta valor para morir, es una esclavitud”. Venía a decir que los Hombres no se daban cuenta de esta situación y preferían seguir viviendo en la ignorancia de su dulce y cómoda esclavitud que morir libres¹⁸⁰⁷. Creo que Séneca esperaba una reacción de reflexión y de orgullo por parte de su lector, para que se diera cuenta de la supuesta ilusión y servidumbre que guiaba su vida. Con otras palabras, para volver al mundo teatral utilizado por Séneca para describir la vida, el Hombre no se había dado cuenta que era el protagonista del drama de la vida, donde lo que importaba era la representación y no su duración y que en consecuencia, “poco importante en qué momento termina. Termine donde termine, sólo precisa que tenga un buen remate”¹⁸⁰⁸. Cicerón mostró que el individuo era el actor / director del teatro trágico de la vida. Séneca le hizo pasar entre los bastidores para que no se dejase engañar. Gracias a la filosofía, Séneca esperaba entonces desactivar la maldad artificial se que se otorgaba a la muerte.

2. La muerte no es un mal

a) *La filosofía como “ciencia del morir”*

El espíritu sereno pagaba sin tregua “el tributo de la mortalidad”, porque sabía que la vida no era más que una “fragosa carrera [sic]”, y no había más remedio que aceptarla¹⁸⁰⁹. Esta aceptación derivaba de la perfecta capacidad a

¹⁸⁰⁵ Las referencias a esta condición de muertos antes de la muerte son numerosas: “En el mármol de su dintel podrías poner esta inscripción: *acabaron antes de morir*”, “Carta LX”, op.cit., p. 142; “(...) aquel que yace en lecho perfumado no esta menos muerto que le es sacado de la horca: un ocio sin letras es una muerte, es la sepultura de un vivo”, en “Carta LXXXII”, op.cit., p. 231. Los Hombres eran como niños muertos al nacer, *Sobre la brevedad de la vida* (20.5), op.cit., p. 347; *Sobre la serenidad* (11.7), op.cit., p. 300 y (17.4), op.cit., p. 308; “Carta CXXII”, op.cit., p. 441.

¹⁸⁰⁶ Dicha comparación apareció también en Platón y Aristóteles, cuando definieron a los Hombres sometidos a sus deseos y no guiados por la razón.

¹⁸⁰⁷ SENECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 210-211.

¹⁸⁰⁸ SENECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 212.

¹⁸⁰⁹ SENECA, L. A., “Carta XCVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 376 y 377.

contemplar la muerte sin temor. Reaparecía aquí la resignación pero de ningún modo una actitud pesimista. Al contrario con la filosofía, uno podía “mostrarse sonriente a la vista de la muerte”¹⁸¹⁰. Aquí intervenía el papel central de la filosofía que debía superar las palabras y contemplar el valor del Hombre prudente ante la muerte que se acercaba y el dolor que podía oprimirle. Como señala Uscatescu, las meditaciones de Séneca constituían una “filosofía de la muerte” que debía neutralizar la angustia que provocaba¹⁸¹¹. Séneca llegó a considerar que era la muerte “la que te dará el juicio de ti”. Las discusiones filosóficas, la cultura literaria y las conversaciones cultas no servían a nada para mostrar “el verdadero vigor del espíritu”¹⁸¹². Para llegar a esta serenidad, y conferir un papel práctico a la filosofía, Séneca siguió asimilándola a unos “buenos consejos”, proporcionando motivos objetivos para – en este caso – convencer no temer la muerte. Lo que le preocupaba era efectivamente estar el mismo de acorde con los principios de base de la filosofía que debía superar las meras palabras y *demonstrar* razonablemente porqué y cómo el ánimo podía y debía ser firme ante la muerte. Era menester “liberar del miedo a la muerte”, mostrando que ésta no fuera un mal.

Séneca insistió en que la “persuasión del linaje humano” no descansaba en “palabras capciosas” y otros “silogismos”; sólo con el uso de “grandes armas” se vencía los “monstruos”, armas que consistían en revelar la propia ilusión que se habían creado los Hombres respecto a su mortalidad¹⁸¹³. Se trataba aquí de la tarea fundamental y socrática de la filosofía, de modo que era mucho más decente que los Hombres aprendieran a morir que a matar¹⁸¹⁴, lo que apuntaba sutilmente que el valor no se encontraba en el enfrentamiento con el enemigo en el campo de batalla, sino en la pelea consigo mismo¹⁸¹⁵. Séneca propuso entonces algunos consejos para guiar la forma de aprehender la muerte y no temer su inexorabilidad.

¹⁸¹⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 73.

¹⁸¹¹ USCATESCU, J., “Séneca y la idea del Hombre”, op.cit., pp. 314 y 317.

¹⁸¹² SÉNECA, L. A., “Carta XXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 65. “Es incierto el lugar en que te aguarda la muerte; tú, sin embargo, espérala en todo lugar”.

¹⁸¹³ SÉNECA, L. A., “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.

¹⁸¹⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 235-236. Un mismo sentido aparece al final de la “Carta LXXI”, op.cit., p. 184.

¹⁸¹⁵ Lo confirma Séneca: “considera cómo es más valiente la virtud de afrontar los peligros que la crueldad en infligirlos”, en “Carta XXIV”, op.cit., p. 58.

b) *Los remedios para curarse de la angustia de la muerte*

El punto de partida de Séneca era la propia meditación personal sobre la condición humana. Por aquella razón, urgió numerosas veces a su lector que meditará sobre su condición para controlar el timón de su existencia¹⁸¹⁶. Había que ejercitarse no sólo en padecer los sufrimientos y la Fortuna, así que la añoranza de seres queridos difuntos, sino también adquirir la “ciencia del morir”. Aquella se lograba en el auto-examen, cuyo punto de arranque era la separación del alma y del cuerpo: uno debía liberarse del cuerpo y considerar siempre que vivía en él como quien ha de emigrar. Debía convencerse que la vida le fuera prestada¹⁸¹⁷. Cuando el Hombre pensaba su mortalidad, nunca era más divino para Séneca, porque sabía que había nacido Hombre para cumplir el curso de la vida y que este cuerpo no era más que una “hostería”¹⁸¹⁸. Segundo, este “aprender a morir”, consistía también en anticipar la muerte y esperarla en cualquier momento imprevisto, siendo consciente que no importaba llegar después o antes que los demás, porque todos teníamos que llegar a este punto final¹⁸¹⁹.

Por un lado, Séneca empezó por desdramatizar la situación misma de estar muerto. En efecto uno ya había experimentado la muerte antes de nacer puesto que la muerte era el “dejar de ser”. De modo que “después de mí será como antes de mí”¹⁸²⁰. Si existía un tormento en la muerte, no podía por tanto experimentar ningún malestar, argumento que se conectaba con el epicuriano que vinculaba el mal de la muerte con la sensibilidad¹⁸²¹. Así para Séneca “una misma cosa es no haber existido antes que no existir después: uno y otro tiempo nos son extraños”¹⁸²². Con otras palabras, uno no podía padecer no haber nacido o estar muerto, porque en ambos casos, la conciencia del tiempo y de sí mismo no se

¹⁸¹⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

¹⁸¹⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.175.

¹⁸¹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 431.

¹⁸¹⁹ SÉNECA, L. A., “Cartas XXVI y LXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 65 y 147.

¹⁸²⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 122. También, a continuación afirmaba: “pensamos que la muerte sigue la vida, cuando en realidad la precedió y la sigue. Todo el tiempo que hubo antes de nosotros fue como una muerte”.

¹⁸²¹ La referencia a Epicuro es más obvia cuando afirma: “(...) la sensación del mal ya no alcanza a los difuntos, porque si les alcanzase, ya no lo serían. Ninguna cosa, repito, puede emocionar a uno que ya no vive, porque si se emocionase estaría vivo”, en la “Carta XCIX”, op.cit., p.350. Por tanto no importaba tener o no una sepultura, *Sobre la serenidad* (15.3), op.cit., p. 306.

¹⁸²² SÉNECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.210.

habían desarrollados. La muerte en consecuencia se volvía ni un bien ni un mal¹⁸²³.

Por otro lado, Séneca realizó el mismo proceso que la Fortuna: para no temerla había que neutralizarla. Su punto de partida era el carácter benefactor de la Naturaleza y de los Dioses. A partir de este postulado, dedujo la “justicia” de los males que ocurrían a los Hombres y pensaba haber demostrado esta justicia, revelando la igualdad de los Hombres frente a aquellos. En realidad, Séneca pretendía persuadir a través de la máxima abstracción. Primero diluyó la justicia en un principio de igualdad y segundo, diluyó al individuo en el beneficio para la Humanidad. Séneca deducía la “justicia” de la muerte precisamente porque se aplicaba a todos.

Las diferencias y las desigualdades contingentes de la existencia humana se esfumaban en comparación con la igualdad de todos frente a la muerte: “(...) a todos nos iguala la ceniza. Nacemos desiguales, morimos iguales”¹⁸²⁴. La igualdad compensaba esta crueldad de la existencia humana¹⁸²⁵. Además, la muerte no era en nada un mal, pero sí una cosa justa¹⁸²⁶. Era la ley de la vida y por tanto era justa porque así lo habían decidido los dioses o la Naturaleza. No había que temer la muerte porque se sabía que era la condición misma de la existencia humana, compartida por todos los humanos. De este modo, Séneca concluía: “quien no quiere morir, no quiere vivir”¹⁸²⁷, porque no entendía el sentido mismo de la existencia humana.

¹⁸²³ SÉNECA, L. A., *Consolación a Marcia* (20.5), op.cit., p. 208 y *Consolación a Polibio* (9.3), op.cit., p. 360.

¹⁸²⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 293. Esta igualdad ante la muerte aparece muchas veces en los escritos de Séneca. Por ejemplo: “No en todas partes se nos muestra la muerte igualmente vecina, pero en todas partes es igualmente vecina”, Carta XLIX”, op.cit., p. 111. “La muerte nos persigue a todos (...)”, en “Carta XCII”, op.cit., p. 305; “Una misma ley obliga a todos: cuando vemos que alguien nace, sabemos que le está reservada la muerte. Nos separan distancias, pero el fin nos iguala”, en le “Carta XCIX”, op.cit., p. 346; *Consolación a Polibio* (11.4), en *Diálogos*, op.cit., p.364.

¹⁸²⁵ SÉNECA, L. A., *Consolación a Polibio* (1.4), op.cit., p. 352. También, (9.9), op.cit., p. 362 y (11.4), en *Diálogos*, op.cit., p. 364.

¹⁸²⁶ “La muerte no es ningún mal”, en la “Carta CXXIII”, op.cit., p. 446. La muerte iguala el rico y el pobre en la “Carta LXXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 222-223.

¹⁸²⁷ Vid., la “Carta XXX”, donde a continuación considera: “Temerla es propio de una demente porque las cosas ciertas se esperan, la dudosas se temen. La muerte es una necesidad igual e ineludible para todos; ¿quién puede quejarse de encontrarse bajo una condición que alcanza a todo el mundo? El elemento principal de la equidad es la igual”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 74-75. Por esta razón “no existe una muerte mayor o menor, pues en todo el mundo rige una misma regla: acabar con la vida”, en la “Carta LXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 162.

Incluso, la muerte se convertía también en un bien, ya que Séneca creía en la inmortalidad del alma, que, volvía a sus morada celeste entre los astros¹⁸²⁸. Existía después un lugar que nos acogía, y el que creíamos estar muerto solamente nos había adelantado¹⁸²⁹. Con un estoicismo platonizado, y cierto misticismo heredado de su maestro Sotión¹⁸³⁰, consideraba que la muerte era la liberación de la servidumbre de la existencia humana corporal, que impedía las manifestaciones puras y excelentes del alma. La vida humana era como estar en el “claustro materno” que nos retenía el tiempo suficiente para un nuevo alumbramiento. Séneca definió entonces la muerte como el “natalicio del día eterno”¹⁸³¹, oxímoro que formularía una posible escatología¹⁸³². Séneca invertía así el sentido del significado de la muerte convirtiéndola en la vida misma.

Esta ausencia de temor a la muerte tenía como fin estimular al individuo para que viviera y aprovechara su existencia, teniendo en cuenta su brevedad. Así, Séneca consideró que el ser humano podía expresar su libertad de dos formas teniendo siempre en cuenta su condición de mortal: primero aprovechando del momento presente y, segundo, reconociendo la posibilidad del suicidio.

3. El presente como bien: el espacio seguro de su libertad

a) *Sólo el presente tiene valor*

Para entender el menosprecio de la muerte por parte Séneca se debe entender su valoración del tiempo. El ser humano se definía por su existencia que se plasmaba solamente en el momento presente puesto que “aquí” el individuo podía decidir de su conducta. La muerte formaba parte del futuro (lejano o inmediato) y por tanto, aunque fuera un mal, temerla volvía a perjudicar el momento presente, único espacio donde podía desplegar su libertad. Al temerla, se daba más importancia a algo que no había (todavía) ocurrido - en el tiempo como “lugar

¹⁸²⁸ SÉNECA, L. A., “Carta CIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 363.

¹⁸²⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 147. Antes: “¿Qué es la muerte? O es un fin, o es un tránsito”, en la “Carta LXV”, op.cit., p. 154.

¹⁸³⁰ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 343.

¹⁸³¹ SÉNECA, L. A., “Carta CII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 361 y 362.

¹⁸³² TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 46.

geométrico”¹⁸³³ – que a lo que estaba ocurriendo. Por aquella razón, Séneca reanudaba con la crítica del “temor por anticipado”, del “futuro remoto”. Se echaba a perder el presente por temor a un mal futuro que no estaba ni siquiera fundado. Séneca estaba convencido que la propia anticipación de la muerte, que la reflexión racional e individual sobre aquella, disminuía su “maldad”, de modo que el miedo perdiera sus razones¹⁸³⁴. La ignorancia en sí era la fuente del mal porque no permitía aprehender la esencia de las cosas y perjudicaba por tanto la libertad del individuo.

Séneca confiaba en las posibilidades individuales y humanas para superar sus temores que a fin de cuentas derivaban de una mala evaluación de los males. Aquellos eran inherentes a la naturaleza humana, pero esta inherencia no les convertía en omnipotentes. Para soportar nuestra mortalidad, no había que dudar de la certeza “acontecimental” de la muerte, pero sí dudar que dicha certeza menoscabara el sentido de nuestra existencia. En efecto, el alma se había convertido en el único espacio seguro de la libertad y de la felicidad. Este espacio me había protegido de los demás y de los golpes de la Fortuna, ya que esos males no podían penetrar en mi morada fortalecida por mi única virtud. Ahora bien, la muerte actuaba en otra dimensión: el tiempo. Para poder “experimentar” plenamente el espacio de mi individualidad debía apoyarme también en una dimensión temporal, que era el presente¹⁸³⁵. En la medida que la muerte pertenecía al futuro y que el presente no tenía nada que ver con el futuro, el presente era entonces la otra “materia” que me servía para fortalecer la morada de mi alma. De hecho, la primera “Carta” que Séneca dirigió a Lucilio se abría en este sentido:

“Créeme Lucilio, resérvate para ti mismo, y el tiempo que hasta hoy te han estado tomando, te han estado robando o que te ha huido, recógelo y aprovéchalo (...), no pierdas hora alguna, recógelas todas (...). Todas las

¹⁸³³ AUBENQUE, P. ANDRÉ, J. M., *Sénèque*, op.cit., p. 78.

¹⁸³⁴ Al principio de la “Carta XXIV”, urgió a Lucilio de liberarse de toda inquietud: “cualquier mal que puedes temer imagínalo, ciertamente como venidero y, sea lo que fuese, ponéalo en tu consideración, compara con él tu temor, y bien pronto comprenderás que aquello que temes, o no es cosa grave, o no es cosa larga”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 57.

¹⁸³⁵ Al referirse al tiempo desperdiciado para atender a cosas inútiles Séneca apuntó: “por lo demás, todo espacio no es vida es tiempo”. Y a continuación aparece esta interdependencia entre la fortificación del hogar del alma y la materia del tiempo: “Nadie se pertenece a sí mismo (...) siendo así que nunca tiene tiempo para sí mismo”, *Sobre la brevedad de la vida* (2.2-4), en *Diálogos*, op.cit., p. 319.

cosas, Lucilio, en realidad nos son extrañas, sólo el tiempo es bien nuestro”¹⁸³⁶.

Una vez más, la virtud y la interioridad del ser humano se manifestaba en la posesión de los bienes verdaderos que además Séneca “especializaba” (el alma) y materializaba (el tiempo presente), para poder propiamente sentir esta posesión, y tener conciencia de su dignidad individual. El tiempo en general y el presente en particular eran el espacio que permitía al Hombre experimentar su libertad; podía pertenecerse a sí mismo si no dejaba a nadie y nada invadir la brevedad de su vida que le había sido concedido¹⁸³⁷. La filosofía que desarrolló Séneca sobre el tiempo configuró su *filosofía del valor*: sólo era un bien lo acorde con la Naturaleza¹⁸³⁸. En consecuencia, Séneca valoró el momento, hablando, por ejemplo del “pequeño presente de cada día”¹⁸³⁹. Había que aceptar con alegría el día suplementario que nos otorgaba Dios. De este modo, aquél que tenía conciencia que había vivido en este lapso de tiempo, gozaba con seguridad de la posesión de sí mismo y se levantaba cada día para “nuevas ganancias”¹⁸⁴⁰. Para luchar contra la rapidez del tiempo había que utilizarlo velozmente y Séneca urgió a su lector: “*protinus vive*” es decir “vive el momento actual”¹⁸⁴¹. Se trataba aquí del “*carpe diem* de un estoico”, que partía de la centralidad del presente, porque sólo el presente existía - de acuerdo con la Stoa - para fundamentar la virtud y la felicidad¹⁸⁴². Es más: el ensimismamiento “temporal” del individuo apareció también en la busca de esta felicidad. Se reconoció el afán natural de ser feliz, proclamando Séneca “hazte tu mismo feliz”: uno debía trabajar en esta dirección “para parecerlo no ante los demás, sino ante [si] mismo”¹⁸⁴³. La felicidad era natural al Hombre, la única condición para alcanzarla, era precisamente alcanzarla por sí mismo en la materia del presente. Sólo de este modo uno podía afirmarse sobre el tiempo. Otro tipo de felicidad hubiera sido falsa y engañosa. Así en este espacio interior se podía expresar la libertad de uno en la nítida conciencia de su valor como persona única,

¹⁸³⁶ SÉNECA, L. A., “Carta I”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 3.

¹⁸³⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 184.

¹⁸³⁸ MÉNDEZ LLORET, M. I., “Séneca: el tiempo del sabio”, op.cit., p. 86.

¹⁸³⁹ SÉNECA, L. A., “Carta VI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 12. “es feliz el que se contenta con el presente, sea lo que sea”, *Sobre la felicidad* (6.2), en *Diálogos*, op.cit., p. 233.

¹⁸⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 26. Semejante idea aparece en MARCO AURELIO, *Meditaciones* (VII, 69; II, 5), op.cit., pp. 158 y 86.

¹⁸⁴¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (9.1-2), en *Diálogos*, op.cit., pp. 328-329.

¹⁸⁴² TROVATO, V., *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 54.

¹⁸⁴³ SÉNECA, L. A., “Cartas XXXI y CX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 77 y 394.

como “tesoro” sagrado. Por tanto, a partir de su filosofía del valor, Séneca no valoraba la existencia humana por su extensión sino por su uso.

b) *El valor de la vida depende sólo de su uso*

Séneca operó a una disociación en la evaluación de la existencia humana. Aquella tenía valor no por su duración sino por su provecho. Séneca separaba el criterio de la cantidad con el de la calidad¹⁸⁴⁴. El que existía mucho podía haber vivido poco, porque “el bien de la vida” no residía en su extensión sino en su uso¹⁸⁴⁵. Así, Séneca volvió a comparar la vida con el ambiente teatral: “era lo mismo que la representación de un drama, no importa cuánto haya durado, sino la manera como haya sido representada”¹⁸⁴⁶. En la medida que el ser humano no era dueño de su futuro y que siempre llevaba a su lado la muerte, con la “inexorabilidad del Destino”, la única solución era saber “concentrar” y “llenar” el momento presente no aplazando nada. El alma firme y segura sabía que no había ninguna diferencia entre un día y un siglo, de modo que tenía “cada día por toda una vida”¹⁸⁴⁷. Volviendo a la comparación de la vida con un círculo que nacía del nacimiento a la muerte, había que disponer que cada uno de los días cerrase la serie, como si acabara y completase la vida¹⁸⁴⁸. Séneca no expresaba ningún tipo de “pasadismo romántico”. En “trance de hacer”, en “trance de elegir un tipo de vida”, encontró en el presente una esfera del ser que le liberaba de su condición de juguete de los destinos. Además, como apunta García Rúa dicha

¹⁸⁴⁴ Los separaba textualmente en la “Carta LXX”, op.cit., p. 172: el sabio “siempre piensa en la calidad, no en la cantidad de la vida”. Además, defendía la idea de la vida como crecimiento de modo que todo lo que llegaba a su punto máximo de desarrollo, se acercaba también de su fin, *Consolación a Marcia* (23.3), op.cit., p. 216.

¹⁸⁴⁵ “no vivió mucho, existió mucho”, *Sobre la brevedad de la vida* (9.10), en *Diálogos*, op.cit., p. 327 y “Carta XLIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 111. Más adelante: la vida nunca queda incompleta si es honesta. Dondequiera que la acabes, si la acabas bien, queda cumplida”, en la “Carta LXXVII”, op.cit., p.209; “Un día del Hombre instruido dura más que la vida más larga de los ignorantes”, en la “Carta LXXXVIII”, op.cit., p. 218; “No hemos de esforzarnos en vivir mucho, sino en vivir lo bastante (...), procuremos que, como las cosas de gran precio, nuestra vida no sea grande en extensión, sino en valor”, en la “Carta XCIII”, op.cit., p. 303; “Lo que importa no es que vivas muchos, sino que vivas bien; y a menudo vivir bien consiste en no vivir mucho”, en “Carta CI”, op.cit., p. 357.

¹⁸⁴⁶ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 211-212.

¹⁸⁴⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la brevedad de la vida* (9.9), op.cit., p. 327 y “Carta CI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 355 y 356. Hablando de sí mismo, Séneca afirmó: “Me esfuerzo para que cada día sea para mí como toda una vida” y “(...) no he dejado de considerar ningún día como el último”, en las “Carta LXI y XCIII”, op.cit., pp. 143 y 304.

¹⁸⁴⁸ Es decir, dispongamos, pues, de cada uno de los días como si cerrase la serie como si acabara y completase la vida (...). Si Dios nos otorga un día más, aceptémoslo con alegría”, en la “Carta XII”, op.cit., p. 26.

posibilidad pudo realizarse a través de una nueva concepción del tiempo que ya no era el tiempo griego, especular y redondo ni tampoco derivaba de la sensación fortuita de su labilidad. Séneca hizo nacer el tiempo de la conciencia del proceso interior, de su articulación en sucesos que el individuo podía entonces controlar¹⁸⁴⁹. El tiempo nació de la conciencia de su dignidad individual. El planteamiento de la vida humana se resolvió entonces en una “íntima conciencia del tiempo vital”, en su “intimidad reflexiva”¹⁸⁵⁰. La consideración de que el bien de la vida residiera en su uso y no en su extensión, permitía a Séneca impedir la influencia de la muerte en la esfera del bien de la vida. En efecto, este bien derivaba de la conducta del individuo, es decir de una cierto “contenido” cuando la muerte actuaba en otro nivel, que era como vimos, el tiempo. Una vez más, la victoria dependía de la elección estratégica del campo de batalla y no tanto de la batalla en sí. En consecuencia, en la carrera de la existencia humana, no importaba quien llegaba el último, sino cómo se comportaba en la carrera.

Más precisamente el “día” era el espacio, la oportunidad, donde podía manifestarse el auto-examen delfico y su alegría inherente, en el nuevo encuentro consigo mismo:

“« ¿Qué vicio curaste hoy? ¿A cuál te resistes?» (...)¿Hay algo más bello que esta costumbre de reflexionar sobre el día entero? ¿Cómo es el sueño que sigue este examen de sí mismo, qué tranquilo, qué profundo y libre, cuando el espíritu ha sido alabado o amonestado, y analizándose a sí mismo, censor secreto, se ha informado de sus costumbres! Uso esta capacidad y diariamente defiendo mi causa ante mí”¹⁸⁵¹.

El día era la oportunidad para expresar, fortalecer y disfrutar de su conciencia. La vida era el espacio que uno debía aprovechar para manifestar su libertad y por tanto no era “ni bien ni mal, era una ocasión para el bien y para el mal”. Era sólo la “ocasión de juego”, la secreta oportunidad para *actuar* e

¹⁸⁴⁹ GARCÍA RUA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 151-152.

¹⁸⁵⁰ REY ALTUNA, L. “La antropología de Séneca”, y CEREZO, P., “Tiempo y Libertad en Séneca”, en *Estudios sobre Séneca. Octava*, op.cit., pp. 47 y 196.

¹⁸⁵¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 36.2), op.cit., p.169. A continuación, apunta Séneca no perder tiempo afrentándose con los ignorantes: “no quieren aprender los que nunca aprendieron”, (III, 36.4), op.cit., p. 169.

improvisar, en la cual debíamos entrar sonrientes¹⁸⁵². Podemos añadir ahora que junto con esta sonrisa, uno debía conocer perfectamente su papel, es decir tener conciencia que su interpretación no estaba valorada según la duración de su aparición en el escenario sino en la intensidad que confería al personaje que interpretaba. La muerte ya no era un mal puesto que a pesar de su inexorabilidad, permitía a uno cumplir y desarrollar su libertad, construyendo su alma con la materia del momento presente.

4. La posibilidad del suicidio como expresión y conciencia de su libertad

a) *Vivir pero no a cualquier precio.*

Séneca dedicó la “Carta LXX”, a la cuestión del suicidio y a su defensa. Partía del mismo argumento que vimos antes y que precisaba que era la virtud la que determinaba el valor de la vida humana. La “buena cosa” no era vivir, sino vivir bien, por tanto no tenía sentido “aferrarnos a la vida”¹⁸⁵³.

No era la vida lo más importante, sino saber cómo aprovecharla para entender la humana condición con su fragilidad inherente. Saber morir con nobleza, prudencia y valor, era lo más digno del ser humano. En efecto, después haber visto que la muerte no era un mal, uno debía ejercitarse en aceptarla y se daba por tanto cuenta que no había ninguna diferencia en que ella viniera a nosotros o que nosotros fuéramos a ella. El suicidio no derivaba de la temeridad, ni siquiera del valor sino primero de la reflexión y de la meditación personal que perfilaba la “ciencia del morir”. Ella infundía una nueva conciencia de sí mismo, y el suicidio podía aparecer legítimo cuando la vida no permitía al individuo desplegar su libertad, a causa de los límites impuestos por el cuerpo. El suicidio encarnaba un acto de valor y de libertad que no consistía en huir de una pena o de un dolor futuro. Había que primero luchar contra las enemistades para intentar superarlas. En caso contrario, utilizar la muerte como salida era prueba de

¹⁸⁵² SÉNECA, L. A., “Carta XCIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 346. Para no perder el tiempo y no sustraerse a sí mismo, uno debía esforzarse en dedicarse a los estudios liberales, a tener como amigos a los mejores Hombres y a menospreciar las riquezas “Carta LXII”, op.cit., p. 144.

¹⁸⁵³ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 172. Más adelante: “No ha de representar gran cosa la pérdida de aquello que se nos va gota a gota. Morir más pronto o más tarde no tiene importancia; lo que sí la tiene es morir bien o mal”, op.cit., p. 173.

cobardía y de necesidad¹⁸⁵⁴. La muerte era una “necesidad”, mientras que el darse la muerte era un “derecho” que podía ejercerse solamente en algunas ocasiones precisas¹⁸⁵⁵.

Todo era cuestión de equilibrio de modo que no había que amar demasiado la vida ni odiarla demasiado. La virtud no consistía en huir de la vida sino, como en el teatro, “saber salir de ella”¹⁸⁵⁶. Por tanto, este “saber” implicaba una reflexión sobre las situaciones propicias para el suicidio y en nada el suicidio, se presentaba como una “solución simplista”, como quiso ver J. Artigas, que, por descontextualizar las ideas de Séneca al respecto, consideró que para éste último el suicidio no era la solución más digna y que la muerte era un mal¹⁸⁵⁷. Al contrario, como señala E. Eleuterio¹⁸⁵⁸, el suicidio integraba la teoría del bien, del *officio perfecto* y se hallaba por encima de todas las circunstancias externas de la vida.

Existían situaciones donde la vida ya no merecía la pena ser vivida, es decir, siguiendo las palabras, donde no podía ser conservada a cualquier “precio”, cuestión ya contemplada por Cicerón. Séneca aplicaba aquí nuevamente el principio estoico de “preferibilidad”, mostrando que el amor a la vida no era absoluto¹⁸⁵⁹. No olvidemos que Séneca había advertido de la belleza de la naturaleza del dolor a condición que no fuera grande y permanente¹⁸⁶⁰. Consideró entonces casos donde lo “humano” no podía identificarse, es decir donde no había ninguna posibilidad material para el despliegue de la libertad. Había entonces que tener un “juicio humano” correcto para poder detectar esas situaciones.

Este precio que no se debía pagar, era por ejemplo, verse degradado al estado de un animal o de un esclavo. La mera supervivencia natural era indigna de

¹⁸⁵⁴ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.173: “Es necedad morir por miedo a la muerte”. Era tan vergonzoso huir de la muerte como refugiarse en ella, en “Carta XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 343-344.

¹⁸⁵⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 419. En este texto Séneca reitera también que desear la muerte sin motivo era prueba de un “alma cobarde”. Vid., también la “Carta LXXVIII”, op.cit., p. 213.

¹⁸⁵⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 61-62. Séneca criticaba el “afán de morir” que ha dominado a tantos y que era una inclinación desordenada hacia la muerte. Incluso consideró que la filosofía podía alimentar este deseo, convirtiendo la vida en superflua, op.cit., p. 62. Este equilibrio aparece también en la “Carta XXX”, cuando Séneca afirma que merecían más respecto “los que van a la muerte sin odio a la vida, que aceptan la muerte sin buscarla”; op.cit., p. 76.

¹⁸⁵⁷ ARTIGAS, J., *Séneca. La filosofía como forjación del Hombre*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952, pp. 34-39.

¹⁸⁵⁸ ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, op.cit., p. 81.

¹⁸⁵⁹ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 19.

¹⁸⁶⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 307.

lo humano y el suicidio era la salida más honorable¹⁸⁶¹. Estaba justificado cuando uno padecía dolores – no necesariamente incurables – pero sí largos y molestos. Eran tormentos que convertían la vida en una “muerte prolongada”¹⁸⁶². Se trataba también de la crueldad de unas enfermedades que se convertían en estorbos que ponían fin a la identificación de la vida humana¹⁸⁶³. Además, estas situaciones impedían ser útil a los demás, de modo que esas circunstancias aconsejaban abandonar la vida e invitar la muerte¹⁸⁶⁴.

Cuando uno se daba cuenta que la Fortuna le atormentaba de forma constante y que no había ninguna salida para superarla, debía contemplar la muerte como una posible salida. No se trataba de huir – lo que hubiera sido una contradicción con la importancia concedida por Séneca a la firmeza - sino reflexionar si esta lucha contra las dificultades podía desembocar en la manifestación de la libertad. Si dicha lucha no permitía superar los elementos ni progresar, era una lucha ciega y sin sentido. Por tanto para que la Fortuna no se acercase a mi, debía ir más allá de ella, optando por el suicidio como último acto de libertad¹⁸⁶⁵. En caso contrario, no “interrumpir su camino”, era prueba de falta de virtud, propia de un “Hombre muelle”, de un “necio” y de un “vergonzoso afeminamiento”¹⁸⁶⁶. Séneca se aplicó este principio al contemplar su futura vejez. No se hubiera dado la muerte para escapar del dolor, pues morir así era ser vencido. Pero si hubiera tenido que sufrir este dolor “perpetuamente”, con un entendimiento cuarteado y solamente un aliento de vida, entonces se hubiera marchado de un “edificio consumido y ruinoso”. En este caso, pagar el precio de la vida era un estorbo para la libertad. En efecto: “débil y cobarde es que el muere porque sufre: necio el que vive para sufrir”¹⁸⁶⁷. Por esta razón, y a diferencia de lo que piensa J. Brun, el estoicismo de Séneca no era ni indulgente ni insípido¹⁸⁶⁸, sino racional y valioso.

¹⁸⁶¹ SÉNECA, L. A., “Cartas LXIX y LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp.173 y 210-211.

¹⁸⁶² SÉNECA, L. A., “Carta CI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 357.

¹⁸⁶³ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.174.

¹⁸⁶⁴ SÉNECA, L. A., “Cartas LXIX y XCVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 171 y 343.

¹⁸⁶⁵ “Antes que pensar que la Fortuna lo puede todo en el Hombre que vive, pensaré que la Fortuna no puede nada en el Hombre que sabe morir”, en la “Carta LXX”, op.cit., p. 173.

¹⁸⁶⁶ SÉNECA, L. A., “Cartas LXX, CI, CIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 173 y 175; 356; 365.

¹⁸⁶⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 137.

¹⁸⁶⁸ BRUN, J., *Le stoïcisme*, op.cit., p. 18

b) *Ser libre a cualquier precio*

El suicidio era por tanto un acto (además jurídico y político en Roma) cuyo resultado permitía conferir una libertad perdida al ser humano. Se trataba en cierto modo de una liberación de las circunstancias que ataban al individuo¹⁸⁶⁹. Séneca justificaba el suicidio en el menosprecio de una vida que se había convertido en esclavitud. El Hombre sabio y virtuoso colocaba el valor de su libertad por encima de la existencia humana. Si se encontraba en una situación donde esta libertad no podía manifestarse (enfermedad, vejez, o el mero “cansancio de vivir”), podía volver a expresarla en el mismo acto del suicidio. El buen remate del drama de la vida consistía en aceptar su muerte natural con valor y, según las circunstancias, tener el valor para adelantar su propia muerte¹⁸⁷⁰.

Por otro lado, esta libertad intervenía en la decisión misma de suicidarse, porque procedía del único arbitrio personal. Séneca consideró que a pesar de haber mostrado algunas circunstancias donde el suicidio podía estar justificado, era imposible “decidir en general si es menester prevenir o aguardar la muerte cuando una violencia externa nos la anuncia”, referencia directa a la futura orden de Nerón. Con otras palabras, Séneca consideraba que esas circunstancias que describió, servían de marco general, pero que dentro de aquel marco, la variedad de los casos individuales hacía que sólo el individuo podía decidir suicidarse o no; él sólo era capaz de evaluar si su vida merecía la pena que fuese prolongada, ponderando el precio a pagar para ella. Con otras palabras, Séneca era consciente que su defensa del suicidio era teórica y que su practicidad dependía de la elección individual. Además, cuando uno decidía suicidarse, su libertad se manifestaba también en la forma adoptada para acabar con su vida, independientemente de la opinión ajena. La dignidad de la muerte residía únicamente en que fuera conforme a su arbitrio y su voluntad¹⁸⁷¹. Con otras palabras, esta libertad extrema, volvía a conferir una dignidad al individuo que le

¹⁸⁶⁹ Por ejemplo: “Fijate solamente en que debes liberarte de la Fortuna lo más pronto que puedas”, SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 174. Tal vez la fórmula “más pronto”, puede chocar con el deber de luchar primero contra la Fortuna.

¹⁸⁷⁰ Por tanto: “la muerte más grosera es preferible a la servidumbre más elegante”, SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 176.

¹⁸⁷¹ “En nada como en la muerte hemos de obrar a merced de nuestro arbitrio (...). Debemos querer la vida aprobada por los demás; la muerte empero aprobada por uno mismo”. SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 174 y 176. Más adelante señala: “La propia razón te advierte que debes morir de la manera que puedas (...). Es cosa inicua vivir con lo robado, pero es cosa sublime de morir de ello”, op.cit., p. 177.

había perdida en una vida indigna. Séneca relató por ejemplo la historia de Marcelino que después de abstenerse de comer durante varios días, se había echado en un baño de agua caliente, y con una “dulce languidez”, había acabado de manera suavísima, “resbalando fuera de la vida”¹⁸⁷². Elogió también la violencia adoptada por Catón que, afligiéndose una herida mortal digna de un “espíritu menospreciador de toda prepotencia”, se abrió un “amplio camino hacia la libertad”¹⁸⁷³. Séneca insistió además en que esta capacidad para desdeñar la muerte no era propia de los espíritus más altos sino accesibles a todos los Hombres. Lejos de la búsqueda de un súper-Hombre, nos encontraríamos ante la búsqueda y la formación de lo que siglos más tarde, Max Scheler llamará el “Hombre plenario” y E. Jünger, la recuperación del libre albedrío¹⁸⁷⁴. La filosofía debía en este sentido llegar a difundir esta conciencia y esta posibilidad que el propio Séneca cumplió - inspirándose siempre de la valentía de Catón¹⁸⁷⁵ - al abrirse las venas en un baño caliente, para a su vez, deslizar suavemente de la vida¹⁸⁷⁶. Cuando recibió el orden de Nerón de morir – por sospecharle de estar detrás de la “conjura de Pisón”– las tempestades que habían augurado estaban aquí y ya no podía escapar¹⁸⁷⁷. Tácito contó precisamente cómo Séneca - junto con su esposa – se abrió las venas poseyendo todavía su elocuencia para dictar varias palabras a sus secretarios¹⁸⁷⁸. P. P. Rubens y J. L. David también pintaron la muerte de Séneca; el primero en 1615, mostrando su “altura” en la muerte; el

¹⁸⁷² SÉNECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.209-210.

¹⁸⁷³ SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 58-59 y *Sobre la providencia* (1.10), op.cit., p. 11 y *Sobre la serenidad* (16.4), op.cit., p.309.

¹⁸⁷⁴ USCATESCU, J., “Séneca y la idea del Hombre”, op.cit., pp. 319-320.

¹⁸⁷⁵ Para Grimal, Catón era el modelo más importante de Séneca, vid., GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 409.

¹⁸⁷⁶ La españolización de Séneca por parte de M. Zambrano, llega a ser cómica cuando afirma que murió “como un torero” y a continuación: “Séneca es una máscara de teatro, del gran teatro del mundo, y del mas grande teatro del mundo que ha sido español”, *El pensamiento vivo de Séneca*, op.cit., p. 32. Igual, L. Rey Altuna, habló de “Séneca y Unamuno, dos Hombres nacidos en nuestra piel de toro”, “La antropología de Séneca”, op.cit., p. 60. Bienvenida es la fórmula de M. López López que apunta que Séneca se forja a veces en España con “claros tintes folclóricos”, *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 43 (nota de pie nº 134). La autora realiza de hecho un resumen de esas tendencias, terminando con “el Séneca” de J. M^o Pemán. Juan Carlos García Borrón se opone a la asimilación del “senequismo” con “español”, vid., *Séneca y los estoicos*, op.cit.; “El Senequismo español”, en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 93-103. y *Más de Séneca y menos de Senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica*, op.cit., pp. 217-229.

¹⁸⁷⁷ El suicidado podía transmitir sus bienes a sus familias y tener derecho a unas honras fúnebres. Acerca de las consecuencias jurídicas del suicidio en Roma, MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, op.cit., pp. 113-114.

¹⁸⁷⁸ TÁCITO, *Anales* (15, 62-63), op.cit., p. 570-572. Para Fontan, la muerte de Séneca contribuyó tanto como su vida misma al prestigio de su nombre en Roma, FONTAN, A., “Séneca, un intelectual en la política”, op.cit., p. 143.

segundo en 1773, enfatizando quizás más en la separación con su mujer¹⁸⁷⁹. En este mismo acto reaparecía la libertad del Hombre pero siempre procedía de la reflexión y de la meditación.

c) *Meditar la muerte para vivir libre*

Esta reivindicación de la libertad reaparece cuando Séneca se opuso a aquellos que consideraban que el Hombre no tenía ningún derecho sobre su vida, en base de que la Naturaleza había previsto una única salida. Al contrario “quien afirma semejante cosa no sabe que se cierra el camino a la libertad”¹⁸⁸⁰. En efecto, para Séneca, la vida no retenía a nadie a la fuerza lo que demostraba al contrario que había procurado “miles salidas”. La Naturaleza había puesto a los Hombres en una “prisión abierta”, donde cada uno era libre de escapar¹⁸⁸¹. Séneca opuso el valor de libertad al valor de la vida, considerando que la primera era la más importante. Fue tajante esta expresión suprema de la libertad: “¿Me preguntas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquiera vena de tu cuerpo”¹⁸⁸². Esta posibilidad consistía en el núcleo de la ciencia del morir que debía acompañarnos siempre al hilo de nuestra existencia, no tanto para salir de la vida - cuando la ocasión oportuna se presentaba - como para afirmar siempre su libertad como independencia. No era sólo el “asombro” intelectual el compañero de la vida, sino esta posibilidad de no existir por su propia libertad y reflexión. Séneca recogió entonces el “*meditare mortem*” de Epicuro:

“*Medita la muerte*. Quien dice esto nos exhorta a meditar la libertad. Quien aprende a morir, desaprende a servir: asciende por encima de todo poder, por lo menos quédate fuera del alcance de todo poder”¹⁸⁸³.

A partir de la conciencia de la mortalidad individual y humana, Séneca esperaba despertar un prodigioso afán de libertad que no toleraba ningún compromiso. Se trataba de rechazar la servidumbre hacia los demás, siguiendo sus

¹⁸⁷⁹ *La muerte de Séneca* de P. P. Rubens está en el Museo del Prado de Madrid. El cuadro de J.L. David está en el *Petit Palais* de París.

¹⁸⁸⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.174.

¹⁸⁸¹ SÉNECA, L. A., “Carta LXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 176. Por tanto nadie podía ser retenido en la vida por fuerza, “Carta XII”, op.cit., p.26.

¹⁸⁸² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 15.3-4), op.cit., pp. 148-149.

¹⁸⁸³ SÉNECA, L. A., “Carta XXVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 65.

ideas, la servidumbre hacia la Fortuna, dejándose llevar por ella, y ahora la servidumbre hacia la muerte, dejándose sorprender por ella. El humanismo de Séneca, aparecería en esta “sublimación” de la idea de la muerte¹⁸⁸⁴ que debía invadir la interioridad del individuo para revelar, en su existencia mundanal, su libertad ilimitada, cuya última manifestación era el suicidio. Exhortaba a poner los ojos en la muerte, considerando la brevedad y la incertidumbre de la vida, para superar precisamente el temor y aprender a mostrar temperancia en todas las cosas y en manifestar su libertad¹⁸⁸⁵. En la medida que la virtud surgía del mismo querer, de la voluntad individual de “progresar” y “salvarse”, la libertad consistía primero en superar el miedo a la pobreza y a la muerte. Como sugiere Grimal, esta omnipresencia de la muerte fue una de las grandes intuiciones de la filosofía de Séneca – la muerte “en mente” – como secreto de la libertad¹⁸⁸⁶. En consecuencia, Séneca insistió en que la libertad “no se compra”, no puede inscribirse en los “registros públicos”, sino que este bien, uno ha de proporcionárselo sí mismo, “de ti mismo tienes que exigirlo”¹⁸⁸⁷, del mismo modo, como vimos, que la felicidad. Séneca confirió a esta noción de libertad una autonomización perfecta, sin contemplar su vertiente política. Explicitaba esta idea de libertad en la “Carta LXI” donde parecía prepararse para su propio suicidio. Lo vergonzoso no era realizar algo por mandamiento sino por la fuerza; lo que importaba era librarse de la parte más negativa de la esclavitud que consistía en tener que hacer lo que no queríamos¹⁸⁸⁸. En este sentido, la preparación a la muerte era prioritariamente un aprendizaje, una preparación a la vida: que permitía elevar y sentir el grado de libertad que cada uno disponía, rechazando cualquier limitación injustificada. Por aquella razón, el menosprecio de la muerte era un remedio no “sólo” contra este “mal”, sino contra todos de la vida¹⁸⁸⁹.

Séneca urgía tener conciencia de su mortalidad para despertarse del sueño confortable en el cual uno se dejaba llevar. La muerte no era un mal porque afectaba a todos y no podía influir en la valoración de una vida, que dependía exclusivamente de su “intensidad”. Ésta dependía de la puesta en práctica de la

¹⁸⁸⁴ USCATESCU, J., “Séneca y la idea del Hombre”, op.cit., p. 317.

¹⁸⁸⁵ SÉNECA, L. A., “Carta CXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 408; *Consolación a Marcia* (23.1), op.cit., p. 215; *Sobre la serenidad* (11.6), op.cit., p. 300; (14.10), op.cit., p. 307 y (6.3), op.cit., p. 325.

¹⁸⁸⁶ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 430.

¹⁸⁸⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 222.

¹⁸⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 143.

¹⁸⁸⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 213.

virtud: no tanto en el puro auto-examen de tipo delfico como en ejercicio de una libertad individual que no toleraba ninguna limitación ajena. El individuo tenía conciencia de su singularidad y del valor de su persona porque podía expresar su libertad a partir de la conciencia de sus finitudes naturales y artificiales, y ante todo por encima de aquellas. Si Séneca reconocía una dignidad al individuo se trataba de una dignidad adquirida, en la transformación moral del ser humano que exigía perpetuamente de sí mismo demostraciones y actualizaciones de su libertad.

En resumen, Séneca planteó la libertad del individuo en su enfrentamiento con los males que le acosaban. Este mismo acoso debía despertar el sentimiento de interioridad, y la conciencia de defender el “tesoro” de su individualidad, expresión que reconocía explícitamente un valor propio e inherente al ser humano o mejor dicho, al individuo. Para proteger su tesoro, el individuo debía tener conciencia de la naturaleza de los males que parecían acosarle y tener a disposición las armas para vencerlos. Séneca esbozaba implícitamente una ontología del sujeto moral¹⁸⁹⁰, pero planteándola en esta misma tensión y relación interioridad-exterioridad.

Por un lado, vimos que el mal del exilio desaparecía porque la pérdida de la patria no era real: existía una patria cosmopolita y superior que definía la identidad de cada uno. Este mal que procedía de la conducta humana (el exilio era una pena aplicada de acuerdo con la justicia de los Hombres) no podía quebrantar la Ley natural que había conferido una ciudadanía inmutable y superior al ser humano.

Por otro lado, los males que procedían de la muerte, de las enfermedades, y del dolor en general, no eran tampoco reales pero, y a diferencia del exilio, eran males que derivaban propiamente de la Naturaleza. Ahora bien, en la medida que la Naturaleza era buena, no podían constituir males y Séneca demostraba esta “bondad” apuntando la justicia de su aplicabilidad: todos los Hombres eran iguales ante la muerte y la Fortuna. Con otras palabras, el origen del exilio y de la muerte era distinto. El primero provenía de la “artificialidad” humana mientras que la segunda de la Naturaleza misma. Incluso, Séneca no dudaba que el exilio en sí fuese un mal mientras que la muerte y la Fortuna no lo eran porque venían

¹⁸⁹⁰ CERREZO, P., “Tiempo y Libertad en Séneca”, op.cit., p. 195.

de la voluntad divina. Ahora bien, sus mismas ilusiones se esfumaban en el mismo espejo: la perspectiva teleológica de la Naturaleza que indicaba la pertenencia de todos al mismo género humano, es decir una misma identidad humana y moral.

Séneca no ponía en duda el mal del destierro – de hecho era un castigo – pero el sentimiento cosmopolita, el sentimiento de la común pertenencia de los Hombres a una misma patria, es decir, la interiorización del Universo en el alma, la conciencia de pertenecer a una condición humana moral y superior, permitían *compensar* el daño que se pretendía infligir. En el caso de la muerte y de los llamados “golpes de la Fortuna”, esos hechos revelaban también una misma comunidad humana pero unida esta vez en el mismo destino trágico; Fue en esta conciencia que se pretendía *eliminar* la injusticia de esos presuntos males. Pero dentro de este proceso se afirmaba y se esbozaba a la individualidad del ser humano, que no dependía realmente de su alma sino de la expresión de su libertad en su existencia. Su dignidad derivaba de la conciencia del valor de esta individualidad. El sólo escogía donde establecer y cómo organizar su “hogar”.

Por fin, Séneca se fundamentaba en la introspección individual y encontraba en el terreno de la identidad individual, la solución para superar todos los males. Esta solución consistía también en la conciencia de estar unido con los demás, tanto en un nivel moral donde se expresaba la máxima libertad, como a un nivel mundanal, donde se revelaba la máxima finitud. Pero esta unión no era un fin sino un medio psicológico para despertar la conciencia de su dignidad personal. Para insistir en esta perspectiva, no fue una casualidad si Séneca no habló de Dios sino del “legislador de la humanidad” que “no nos distingue por el nacimiento ni por la gloria (...) mas que mientras vivimos”. En efecto, “Nosotros somos iguales ante todos los sufrimientos; nadie es más frágil que otro, nadie tiene mayor seguridad la mañana”¹⁸⁹¹. Las desigualdades empíricas entre los individuos no influían sobre la igualdad de todos ante la fragilidad de la misma condición humana. Veremos a continuación cómo Séneca partió de esta conciencia de la vulnerabilidad inherente al ser humano, para reconocerle una dignidad propia que había que proteger. Una igual dignidad humana empezará a esbozarse en el pensamiento senequista que además, exigirá nuevos tipos de

¹⁸⁹¹ SÉNECA, L. A., “Carta XCI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 293.

conductas entre los Hombres. Debo señalar también, que este reconocimiento era incipiente, lo que explica porque esta última parte será más corta que la primera, aunque la “intensidad de su sugestión” será tal vez más profunda.

II. DIGNIDAD HUMANA Y ALTERIDAD: LA CONCIENCIA DE LA VULNERABILIDAD AJENA

En la parte anterior nos hemos acercado de la concepción senequista de la naturaleza y de la condición humana. Vimos particularmente que Séneca otorgó una dignidad al ser humano fundamentándola en una libertad inherente a su interioridad. Toda su argumentación consistía en despertar en el individuo la conciencia de su dignidad, el deber de expresar y defenderla. Ahora, veremos que algunas reflexiones de Séneca apuntaron hacia el reconocimiento de una dignidad en el otro. No sólo se trataba de tener conciencia de su dignidad individual sino también reconocer y defender la de los demás. La perspectiva cambió: la cuestión de la dignidad humana empezaba a pisar la cuestión del “reparto” y de las relaciones entre los actores. El puente que unía ambas perspectivas era la inherente y absoluta libertad del ser humano. Pero para “despertarnos” de la dignidad del otro, Séneca añadió otro elemento: la consideración de la vulnerabilidad humana que apareció también en Cicerón. Más precisamente y a partir de este rasgo antropológico, la labor de Séneca consistió en una deslegitimización de todo tipo de violencias cometido en contra del Hombre. No existían ni razones para justificarlas, ni individuos para sufrirlas. Así, una “intuición” y una llamada a la “igual dignidad” de los seres humanos atravesaron a veces algunos pasajes de la obra senequista. Como he indicado, los materiales de ésta no fueron tan numerosos como aquellos que me sirvieron para hablar de la dignidad humana en la interioridad individual. Por esta razón, esta parte será más corta que la precedente y ello a pesar de su relevancia fundamental para la igual dignidad humana.

En una primera parte, Séneca hará surgir su intuición de igual dignidad. Nos daremos cuenta que defendió una dignidad en el ser humano como reacción frente a una sociedad que parecía menoscabar con este valor. Más precisamente se atacó a la crueldad que equiparó con una enfermedad y, luego, la deslegitimó

encontrando en el ser humano un valor “sagrado” que impedía cualquier acto de violencia cometido en su contra.

Además, en un segunda parte, elaborará una filosofía de la identidad humana que permitirá fundamentar esta dignidad inherente al ser humano y su respeto debido. En efecto, inspirándose del estoicismo, justificará una solidaridad entre los individuos y un amor mutuo, a partir de una común identidad que prescinde de las diferencias sociales y políticas. Esas consideraciones tendrán también aplicaciones concretas, en relación con personas que se encuentran en situaciones de particular vulnerabilidad. Esos casos serán los objetos de las últimas dos partes. Así, Séneca se interesará en la suerte de las personas castigadas por la justicia. Veremos que defendió un principio de “clemencia” en la aplicación de las penas que - además de otros motivos de prudencia política – contemplaba en todo ser humano una dignidad que no podía ser quebrantada. Ésta reclamaba una cierta proporcionalidad entre los delitos y las penas, proporcionalidad cuyo alcance, como veremos, deberá ser matizado.

Por fin, Séneca contemplará también una dignidad en los esclavos. Veremos en este sentido cómo deslegitimará las violencias cometidas en su contra, a aras de una *cierta* unidad del género humano que impulsará relaciones pacíficas entre los Hombres. Es más: Séneca va a conceder al esclavo las mismas capacidades morales que las reconocidas en el ciudadano libre. Con otras palabras, todos los rasgos que vimos en relación con la “dignidad humana y la interioridad del individuo”, (y de ahí se justifica y se articula la primera parte con la segunda) Séneca los va transferir en la individualidad del esclavo. En consecuencia, mi objetivo consistirá en mostrar si Séneca pretendía acabar con la institución de la esclavitud en base a su “intuición” de la igual dignidad humana.

A. La dignidad humana como reacción

En esta parte, analizaré cómo Séneca opuso a la violencia de la sociedad romana la idea de dignidad humana con el fin de criticar la crueldad de los Hombres. No habló propiamente de “dignidad” del ser humano, pero sí reconoció un valor inherente y propio al Hombre, cuya exigencia de respeto impedía que se le tratase de forma arbitraria y cruel.

1. Frente a la locura de la crueldad humana (...)

a) *La crueldad deriva de la ira*

La ira era un “vicio voluntario del espíritu” que escapaba a las normas¹⁸⁹², y, como tal, era una de las razones principales de la violencia. Podía provenir de la envidia¹⁸⁹³ y, más generalmente del sentimiento de haber sufrido una injusticia; quería por tanto “devolver el dolor”, ansiando el castigo¹⁸⁹⁴. Además consistía en una pérdida de control de sí mismo y era semejante a un estado de locura¹⁸⁹⁵. Incluso, la ira pretendía afirmar la superioridad de su persona, cuando uno debía mostrar humildad en relación con el orden del mundo¹⁸⁹⁶. Era entonces el “mal mayor”, de modo que sus efectos generaban las mas grandes catástrofes para el género humano. Los crímenes, matanzas, las destrucciones y las guerras, procedían de la ira y precipitaban a todos en un “desastre común”¹⁸⁹⁷. Séneca rechazaba – como hizo Cicerón – que la ira pudiera apoyar la valentía, tal como creía Aristóteles. Al contrario, como “vicio” era una “embriaguez” que no se podía controlar y que distorsionaba la realidad¹⁸⁹⁸. El Hombre se convertía entonces en un “gran monstruo” cuando se enfurecía con otro Hombre¹⁸⁹⁹. Consistía en una deshumanización: cuando uno impone el castigo lo sufre también

¹⁸⁹² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 2.2), en *Diálogos*, op.cit., p.93. Era “por tanto” un vicio “femenino e infantil”, en (I, 20.3), op.cit., pp. 88-89. Era primero un movimiento involuntario y luego un movimiento consciente, (II, 4), op.cit., p. 95.

¹⁸⁹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 31.1), op.cit., pp. 164-165.

¹⁸⁹⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 3.3); (I, 5.3) y (II, 1.4), (II, 3-4) op.cit., pp. 68; 70; 92; 94-95.

¹⁸⁹⁵ Acerca de esta asimilación entre la ira y la locura, vid., SÉNECA, L. A., *Sobre la ira* (I, 1.2); (II, 36.5); (III, 21.5); (III, 34.2), op.cit., p. 64; 128; 155 y 167. En efecto era propio de los animales feroces volverse violentos con cosas sin sentido: tal como el toro y el color rojo, (III, 30.1), op.cit., p. 163.

Vid. también, SÉNECA, L. A., “Carta XVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 43.

¹⁸⁹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 27.2), op.cit., pp. 116-117.

¹⁸⁹⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 2.1) y (II, 12.5), op.cit., p. 66 y 105. “Todo en ella es malo: espada y fuego”, (III, 41.3), op.cit., p. 173.

¹⁸⁹⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 9 y 13.3), y (III, 3.1), op.cit., pp.74; 79 y 133. En el pasaje (I, 18) de *Sobre la ira*, Séneca cuenta cómo la cólera puede inventar sus propias razones para justificar sus furores, op.cit., p. 86. Como vicio, había que rechazarla desde el principio, (I, 8.1), op.cit., p. 73. No ayudaba en nada porque destrozaba la “técnica”, mirando sólo el daño que quería hacer (II, 14.3), op.cit., p. 106. Pero admitió Séneca que se podía simularla para levantar los ánimos de los oyentes, en *Sobre la ira* (II, 14.1 y 17.1), op.cit., pp. 105-106 y 108. Incluso en la educación del niño no había que alimentar la ira, pero tampoco “ablandar su natural”, (III, 21.1), op.cit., p. 111.

¹⁸⁹⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 3.2), op.cit., p.133.

porque “renuncia a la naturaleza humana”, es decir a su facultad racional y a su inocencia primitiva¹⁹⁰⁰.

La ira podía entonces nutrir no sólo la venganza sino también la “*crudelitas*”¹⁹⁰¹, la “*crueidad humana*”¹⁹⁰². A diferencia de los animales que mataba para su supervivencia, el Hombre era el único que mataba por gusto, de modo que era tal vez el animal más feroz de todos¹⁹⁰³. La envidia, el odio, el temor, el menosprecio, la esperanza, eran los motivos principales que instigaban al Hombre perjudicar a sus semejantes¹⁹⁰⁴. Habló entonces de la inhumanidad de la “*ferocidad*”, que disfrutaba del mal cometido a los demás. Podía nutrirse de la cólera en un primer momento, pero luego, la crueldad se bastaba y disfrutaba de sí misma arrojando del espíritu “*toda relación con lo humano*”¹⁹⁰⁵. Los crueles, ya no necesitaban de la ira para sus actos, ya que gozaban en medio de la calma. Disfrutaban de un “*placer intenso*” afligiendo y contemplando el dolor ajeno¹⁹⁰⁶. Contó Séneca por ejemplo cómo durante la Atenas de los “*Treinta Tiranos*”, se había asesinado a mil trescientos ciudadanos, con una crueldad que se enardecía a sí misma¹⁹⁰⁷. La crueldad generaba una deshumanización de la persona que se dejaba llevar por ella, entendiendo por “*humano*”, una aversión a dañar a los demás. Séneca contó cómo Telesforo, había sido encerrado en una jaula y mutilado con tan intensidad que había perdido física y psicológicamente los rasgos de un humano para convertirse en un monstruo. Su estado era tan grande, que había incluso perdido el derecho a la compasión. Ahora bien, Séneca apuntó que “*aun siendo tan distinto a un Hombre quien sufría aquello, era todavía más distinto el que lo imponía*”¹⁹⁰⁸. Séneca pretendía dar la vuelta al sentimiento de superioridad que uno podía buscar y expresar cometiendo crueldades al encuentro de otra persona. Mostraba al contrario que el inferior era él que sucumbía a la crueldad y no aquél que la padecía.

Séneca realizó el mismo esquema y aprovechó para atacar el orgullo romano, menospreciando este mismo sentimiento de superioridad. Insistió en

¹⁹⁰⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 5.6), op.cit., p. 136.

¹⁹⁰¹ BORGIO, A., *Lessico morale di Seneca*, op.cit., pp. 38-39.

¹⁹⁰² Séneca usa este fórmula al final de la “*Carta XCII*”, op.cit., p. 302.

¹⁹⁰³ SÉNECA, L. A., “*Cartas CIII y CVII*”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 364 y 377.

¹⁹⁰⁴ SÉNECA, L. A., “*Carta CV*”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 372.

¹⁹⁰⁵ Particularmente vid., *Sobre la clemencia* (I, 25.1-3 y II, 4.1-2), op.cit., p. 48-49 y 57.

¹⁹⁰⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3); (II, 5); (III, 5.5), op.cit., pp.71; 96; 136.

¹⁹⁰⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (5.1), en *Diálogos*, op.cit., pp. 288-289.

¹⁹⁰⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 17.3), op.cit., p. 151.

efecto que los romanos, al ser crueles, adoptaban a fin de cuentas unos comportamientos bárbaros, en contradicción con los ideales que pretendían encarnar y difundir¹⁹⁰⁹.

b) (...) y de las malas costumbres

Así, la crueldad era “adquirida” y no innata. Derivaba de las costumbres y de los vicios del Hombre socializado. Existía un proceso de acostumbamiento de la crueldad, de forma que “desgarrar sangre llega a sernos un placer”¹⁹¹⁰. Séneca criticó particularmente los espectáculos circenses que enseñaban a los Hombres deleitarse de la sangre humana y de la muerte de otros¹⁹¹¹. Incluso, imitaban esta crueldad en su vida cotidiana, de modo que cada uno consideraba que no existía provecho sino procedía de ofender a otro. La vida social era igual a una “escuela de gladiadores”: eran los mismos los que convivían y los que luchaban. Y Séneca fue ácido en relación con sus conciudadanos. Roma era una “asamblea de fieras” con una diferencia: “ellas entre sí, son tranquilas y evitan morder a sus semejantes, éstos se sacian desgarrándose mutuamente. En esto únicamente difieren de los animales, en que éstos se amasan cuando se les dan alimentos, la rabia de aquéllos se alimenta de los mismos que la nutren”¹⁹¹². Los Hombres eran peores que los animales ya que se amasaban gustosamente en una antropofagia colectiva que se saciaba nunca. Aparecía aquí una sutileza que Cicerón no había notado. Éste, recordemos, consideraba que los Hombres debían apoyarse porque eran semejantes. Séneca mostró al contrario que este principio, no era suficiente para impulsar conductas de respeto entre los Hombres. Podía servir para los animales pero el afán de violencia y poder, lo superaba¹⁹¹³. Insistía en que la crueldad, esta “energía que conlleva el afán de dañar” era “horrible” y “ajena al Hombre”, ya que éste, como vimos, había nacido puro y libre¹⁹¹⁴. Otra vez, había

¹⁹⁰⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 18.1 y 23.1), op.cit., pp.151 y 155.

¹⁹¹⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 381.

¹⁹¹¹ SÉNECA, L. A., “Carta VII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 12-13. Misma crítica de los juegos está en *Sobre la serenidad* (2.13-14), en *Diálogos*, op.cit., p. 284. Para no sucumbir a este vicio había que apartarse por tanto de esas ocupaciones vulgares, *Sobre la ira* (III, 9), op.cit., p. 141.

¹⁹¹² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 8), op.cit., pp. 98-99.

¹⁹¹³ “Todos ellos [los animales], privados de razón e inculpados por nosotros de ferocidad, respetan a los suyos; entre las fieras la semejanza equivale a la seguridad”, *Sobre la clemencia* (I, 26.4), op.cit., p. 51.

¹⁹¹⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 30.6), op.cit., p. 121.

que canalizar esta energía psíquica, que explotaba ahora en un daño colectivo. El individuo había sido contaminado por las malas costumbres del vulgo, que a causa de su ignorancia, perseguía únicamente el placer, y que además se manifestaba de la más vil manera, en el sufrimiento ajeno.

También, Séneca criticó la violencia de los ejércitos romanos, movidos por la ambición y la gloria, “zozobran” a todo el mundo, “chorreando sangre de los pueblos”. Séneca apuntaba la contradicción entre el dominio militar y político de los pueblos y la falta de dominio de sí mismo de aquellos que se dejaban mover por la crueldad y el “insano amor” a la grandeza¹⁹¹⁵. La guerra resultaba de la “ira de los poderosos” y no había “nada más funesto” que ella¹⁹¹⁶. Era el medio de los bárbaros y no era digna de un pueblo civilizado: se recurría a la fuerza de las fieras y no a la que caracteriza al Hombre¹⁹¹⁷. Esta crítica de la violencia cometida por los romanos en su política exterior entraba en la crítica más general de Séneca en relación con el Imperio. Séneca lo consideró como una fatalidad histórica, con la que no se podía dar marcha atrás. Pero se alimentaba de la violencia e impedía el desarrollo total de la libertad¹⁹¹⁸.

Esta crueldad era un fenómeno nuevo que, según Séneca, no había aparecido con tanta fuerza en el pasado y que constituía, por tanto, un nuevo desafío para la filosofía. Los remedios que había antes utilizado, estaban ahora obsoletos frente a la corrupción generalizada y profunda de los Hombres. Así, Séneca apuntó:

“no sólo se va perdiendo el juicio en lo privado, sino también en lo público. Reprimimos los homicidios y los asesinatos individuales, pero ¿qué son las guerras y este crimen odioso de matar a naciones enteras?”¹⁹¹⁹.

¹⁹¹⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 318-319. Una misma crítica aparece en la “Carta CXIII”, op.cit., p. 401.

¹⁹¹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 3.6), op.cit., p. 136.

¹⁹¹⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 15.4); (III, 2.6), op.cit., pp. 107; 132.

¹⁹¹⁸ Acerca de la violencia expansiva del imperio, *Sobre la brevedad de la vida* (4), op.cit., p. 322-323; Sobre la oposición libertad / Imperio: SÉNECA, *Sobre la Clemencia* (I, 1.8), op.cit., p. 7 y *Sobre los beneficios* (II, 20, 2), en *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 158. Vid., GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 166-167.

¹⁹¹⁹ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 326.

Como Cicerón, Séneca revelaba cómo el asesinato político era una práctica corriente en Roma pero más fundamentalmente, apuntaba la contradicción entre impedir la violencia en la ciudad y propagarla fuera, rasgo también señalado por Aristóteles. Incluso, consideró que esos asesinatos eran también menos “monstruosos” que las guerras. En este caso en efecto:

“la crueldad se ejerce por decreto del Senado y por el voto del pueblo, y por pública autoridad se manda aquello que se veda particularmente. Aquellos actos que cometidos a escondidas costarían la vida, son alabados cuando se realizan con uniforme militar. El Hombre, el más manso de los seres, no se avergüenza de gozarse en la sangre vertida de cuando en cuando, y envía a sus hijos a semejante empresas aun en aquellos lugares donde las propias fieras están en paz unas con otras”¹⁹²⁰.

Para Séneca existía una contradicción y una hipocresía en la legitimación política de la guerra, cuando la violencia estaba prohibida al nivel interno. La culpa venía de la corrupción de los vicios que habían convertido la violencia en necesidad y placer, algo opuesto a la naturaleza del Hombre. De hecho Séneca lamentaba que la virtud de la “piedad humana” fuera tan rara en el Hombre, aunque hubiera podido difundir en él “su resplandor”¹⁹²¹. En el “inmenso certamen de maldad” de la vida social, el bien se confundía con el mal, de modo que la inocencia era inexistente¹⁹²². Séneca rechazó esta situación, fundamentando este rechazo en el reconocimiento de un valor superior poseído por todo ser humano

2. (...) se erige el valor “sagrado” de todo ser humano

a) *La crueldad perjudica al cruel*

Lo que hizo Séneca para tratar de persuadir de la “locura” de la crueldad fue insistir en el engaño que provocaba respecto a su propia vida. El cruel

¹⁹²⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 326-327.

¹⁹²¹ SÉNECA, L. A., “Carta CXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 408-409.

¹⁹²² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 9.2), op.cit., p. 99. En un mismo sentido: “Deseas algo difícil para el género humano: la inocencia”, *Sobre la firmeza del sabio* (4.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 38.

disfrutaba de la muerte de los demás, pero olvidaba, al mismo tiempo su propia mortalidad, comportándose como si había nacido “para la eternidad”. Séneca comparó esta situación a un espectáculo circense: un toro y un oso estaba atados entre sí y cuando se habían herido el uno al otro, los esperaba el que daba “la puntilla”. Los Hombres hacían lo mismo: “hostigamos a alguien ligado a nosotros, siendo así que amenaza el fin, y por cierto cercano, al vencido y al vencedor”¹⁹²³. Séneca hizo entonces un ejercicio de ponderación, casi una “teoría de los juegos”: dando la brevedad de la existencia humana, era más provechoso ofrecer “con placidez”¹⁹²⁴ su vida a sí mismo y a los demás que malgastarla en atormentar y entristecer a alguien. Concluyó en este sentido el “Diálogo” *Sobre la Ira*:

“Mientras que estamos Hombres, respetemos a la humanidad, no constituyamos un temor o un peligro para nadie, despreciemos los daños, las injurias, los insultos, las puntadas, y soportemos con generosidad los inconvenientes: mientras miramos hacia atrás, según se dice, y nos damos la vuelta, la muerte está ante nosotros”¹⁹²⁵.

Al comentar este pasaje, Aubenque considera que este “deber de humanidad” tenía tal grado de universalidad que se encontraba por encima de todo sentimiento concreto de comunidad, más allá de cualquier estricta legalidad e incluso de Derecho Natural¹⁹²⁶. Pero Séneca recurría aquí a un razonamiento que no podía atacar lo que realmente endurecía la crueldad y que la volvía inmune al vacuo de este principio: el placer que suponía. Con otras palabras, el principio del “*carpe diem*” actuaba en un nivel distinto a las pulsiones placenteras de la crueldad y a fin de cuentas aquellas podían incluso ser perfectamente compatibles con este principio. En efecto, podía disfrutar de mi vida, teniendo muy bien conciencia de mi mortalidad, generando el máximo mal en mi entorno. Para impedir esta posibilidad, sabemos que Séneca consideró primero que el “*carpe diem*” se entendía solamente como vida virtuosa. Segundo, veremos que concibió, según la perspectiva estoica, a los Hombres formando una misma comunidad

¹⁹²³ Las citas están en *Sobre la ira* (III, 42.2-43.2), op.cit., p. 174.

¹⁹²⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 43.1), op.cit., p. 174.

¹⁹²⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 43.5), op.cit., p.175.

¹⁹²⁶ AUBENQUE, P., “Sénèque et l’unité du genre humain”, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965, p. 89.

humana donde el individuo debía apoyar a los demás para mantener el conjunto vivo. Tercero, tuvo que recurrir a otro elemento que completará este fundamento útil al deber de respeto de la humanidad. Este elemento fue propiamente el reconocimiento de un valor inherente a la persona humana que prohibía cualquier degradación y fijaba algunas normas de respeto.

b) *La crueldad menoscaba la dignidad humana*

Cuando Séneca contempló la “perversidad de costumbres”, pareció vislumbrar un valor inherente a todo ser humano que debía prohibir su degradación pero que ya no estaba respetado en las costumbres romanas:

“El placer se anda buscando por todo los caminos; ningún vicio permanece dentro de su esfera; el lujo impele hacia la avaricia. Se va extendiendo un gran olvido de la honestidad: nada es deshonesto cuando el afán de lucro nos lo aconseja. El Hombre, cosa sagrada para el Hombre, es muerto ya por juego o pasatiempo; antes era un crimen enseñarle a infligir y recibir heridas, hoy ya se le expone desnudo y sin armas, y el único espectáculo que podemos sacar del Hombre es ya la muerte”¹⁹²⁷.

La importancia de este texto está en el modo en que Séneca hizo surgir el valor inherente y superior del ser humano. En efecto, salió de una constatación empírica y de un rechazo de la forma cómo los individuos se trataban entre sí y más particularmente en referencia a los espectáculos de gladiadores y a los tratos reservados a los esclavos. Se opuso al salvajismo sangriento, a la histeria sórdida, a la degradación del cuerpo y a la asimilación del ser humano con un monstruo¹⁹²⁸. A partir del cuerpo, de sus sufrimientos, de su vulnerabilidad, Séneca otorgaba una dignidad al ser humano, cuando este mismo cuerpo era la parte más baja de su naturaleza. No significaba que el cuerpo fuera el fundamento del valor del ser humano, sino que revelaba su vulnerabilidad intrínseca, vulnerabilidad que podía menoscabar su identidad humana.

¹⁹²⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327.

¹⁹²⁸ DUPONT, F., *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, op.cit., p. 18.

Los demás no tenían por tanto ningún derecho a aprovecharse sin razón de la vulnerabilidad ajena. Cuando lo hacían se convertían ellos en “monstruos” y se olvidan de la común unidad humana. Séneca reconocía por tanto un mismo valor a todos los individuos, prescindiendo de sus condiciones sociales. Colocaba este valor del ser humano como crítica de la realidad social y una vez más, de las malas costumbres del vulgo. No se interesó en buscar su fundamento, sino que pareció considerar este valor como un paradigma, casi un rasgo ontológico. No podía de hecho fundamentar este valor en una presumida superioridad sobre los animales, puesto que precisamente, había demostrado la inferioridad de los Hombres respecto a aquellos, en el “ingenio” que habían demostrado en tratarse entre sí con la mejor crueldad. El valor del ser humano era el punto de partida de Séneca; era un argumento que le servía de reacción crítica frente a la violencia y la crueldad generadas por los Hombres entre sí. En este sentido, A. Guillemin apuntó que todo el estilo de Séneca y particularmente a través de la declaración de la dignidad del Hombre estaba vinculado con una condena del estado de la sociedad¹⁹²⁹. Aquí reside la aportación esencial de Séneca en que fue capaz de distanciarse y apuntar una incoherencia entre la realidad y la moral y ello gracias a la “carga crítica” que confirió al valor del ser humano. Esbozó una conciencia ética y crítica, que se destacaba de lo empírico-social y que colocaba el valor del ser humano como un valor superior. La filantropía ya no era como en Cicerón una virtud de la esfera privada; la “protestación” de la conciencia oponía al arbitrario exterior, la “universalidad de relación del Hombre con el Hombre” y este reconocimiento de la humanidad en nosotros y en los demás fundamentaban la “unidad del género humano”¹⁹³⁰. Entonces, el ser humano entraba en comunicación *directamente* con el otro, siguiendo las normas del “respeto ajeno”, en la misma comunidad humana sin pasar por la elevación estoica de la comunidad del Lógos¹⁹³¹.

Al mismo tiempo, Séneca mostraba un lamento en la distancia que separaba este principio moral y su cumplimiento. Indicaba implícitamente que un principio moral, y el valor del ser humano, tenía menor fuerza que las conductas movidas por el afán de violencia y poder. Señalaba un límite importante al querer

¹⁹²⁹ GUILLEMIN, A., “Sénèque, second fondateur de la prose latine”, op.cit., pp. 266-267.

¹⁹³⁰ AUBENQUE, P., “Sénèque et l’unité du genre humain”, op.cit., pp. 88 y 90.

¹⁹³¹ GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Séneca y los estoicos*, op.cit., p. 115.

defender principios morales que no se cumplían en la realidad a causa de la ignorancia generalizada.

También, lo llamativo es que Séneca al reconocer este valor inherente al ser humano no utilizó el término “dignidad” sino la fórmula “cosa sagrada”. Recordamos que Cicerón también habló de sagrado pero en relación con la Humanidad. Ahora, Séneca dio un paso: atribuyó este sagrado al individuo humano. Si no empleó el término “dignidad” es que, tal vez, no debiera encarnar y expresar suficientemente para Séneca este valor inherente y superior que reconocía en el ser humano. Primero, este concepto de “dignitas” estaba ya utilizado para referirse a una noción de prestigio político propio de la timocracia romana¹⁹³². Se refería en efecto tanto a los cargos políticos, y de forma general, a la “disponibilidad” y la “habilidad” para conseguirlos¹⁹³³. Segundo, Séneca, es cierto, se destacó de este empleo corriente del término “dignidad” al considerar que se refería a los “bienes espirituales”, que, a diferencia de los bienes corporales, no tenían “precio”¹⁹³⁴. Podemos concluir ahora que para Séneca la “dignidad” como honor y cargo político no tenía “dignidad”, como característica

¹⁹³² PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 59.

¹⁹³³ He puesto en Italic el término “dignidad”: “Eres caballero romano, y es tu talento el que te ha elevado a tal *dignidad*” en la “Carta XLIV”, op.cit., p. 98. “El dinero te vendrá solo, el honor te será ofrecido, el favor y la *dignidad* se acercarán a ti casi a la fuerza, pero la virtud no te la traerá la fortuna, en “Carta LXXXVI”, op.cit., p. 202. “(...) nadie puede recibir una injuria sin perder algo de *dignidad*”, *Sobre la firmeza del sabio* (5.4), op.cit., p. 39; “Tampoco ignoro que lo contribuye a dar apariencias, hablo de la *dignidad*, del renombre de elocuente (...)”, *Sobre la serenidad* (1.3), op.cit., p. 276; “(...) su descanso no iba a verse despojado de *dignidad*”, *Sobre la brevedad de la vida* (4.3), op.cit., p. 322; “Descansa en la *dignidad* de uno de tus hijos, en la serenidad del otro”, *Consolación a Helvia* (18.2), op.cit., p. 406. “(...) si [el rey] concede la vida, si concede la *dignidad* a quienes están en situación crítica (...)”; “no querría mantener alejado del azar a un Hombre bajo el cual florecen la justicia, la paz, el recto, la tranquilidad, la *dignidad*”, “Nadie siente respeto por su *dignidad* perdida”, en *Sobre la clemencia* (I, 5.5; I, 19.8 y I, 22.1), op.cit., pp. 15, 43 y 46. Remito también en la sección sobre Cicerón, a la parte “Dignidad y política: más allá de la gloria”.

En relación más concretamente con las funciones políticas: Habló que los ambiciosos, “arrastrados a conseguir las *dignidades* a través de mil indignidades”, *Sobre la brevedad de la vida* (20.1), op.cit., p. 346; “Exhorta a tu amigo a menospreciar valerosamente a aquellos que le censuran por haberse refugiado en la sombra y el reposo, de haber dimitido de sus *dignidades*” en la “Carta XXXVI”, op.cit., p. 84. “Si quieres sopesarte a ti mismo, da de lado el dinero, la casa, las *dignidades* y contéplate por dentro”, en la “Carta LXXX”, op.cit., p. 223. “Seneción Cornelio, caballero romano magnífico y servicial; de origen humilde, se elevó por sus propias fuerzas y llegó a tener abierto el camino de las más altas *dignidades*”, en la “Carta CI”, op.cit., p. 354. Vid., ROCA MELIÁ, “Elementos de teoría política en Séneca”, en RODRÍGUEZ-PANTOJA, M (ed.), *Séneca: dos mil años después*, op.cit., p. 160.

¹⁹³⁴ “los bienes corporales son, sin duda, bienes para el cuerpo, pero no lo son desde todos los puntos vista. Ellos pueden poseer ciertamente, algún precio, por otra parte, carecer de dignidad; existiendo entre ellos grandes distancias, unos serán mayores, otros menores. SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183. [Texto citado anteriormente en la parte “La voluntad buena como fundamento de la virtud”].

reservada y exclusiva de la virtud. Ahora bien, Séneca no atribuyo tampoco esta “dignidad” (moral) al ser humano, para describir su valor sagrado. Cuando Séneca opuso el significado de dignidad al de precio, se interesaba en guiar el juicio humano, distinguiendo el valor de las cosas. Se trataba de reaccionar y criticar la busca de bienes que no tenían un valor en sí. Aquí se encuentra quizás la razón por la cual el ser humano “no era digno” en este sentido. Sólo la virtud tenía dignidad porque moraba consigo misma, no dependía de otros elementos, salvo ella misma. En la época clásica quién dio el paso que consistió en otorgar una dignidad al ser humano en comparación con el precio fue Epicteto:

“Eres tu quien te conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo y en cuánto te vendes: cada uno se vende a un precio (...). Porque el que se ha preguntado por estos asuntos una sola vez y ha comparado el valor de lo externo ya ha hecho recuento de ello, está cerca de los que olvidan su propia dignidad”¹⁹³⁵.

Aquí aparecía la noción de dignidad como conciencia de su valor como persona, a diferencia del “precio” que correspondía al valor de su trabajo. Pero el término dignidad usado por Epicteto se refería a una conciencia de su valor individual y no como a un valor que procedía de la dignidad humana (en su sentido moderno).

Por su parte, lo que preocupaba a Séneca era resaltar el valor del ser humano en contraste con la forma cómo estaba tratado. Ya había hablado del “tesoro” de la interioridad individual. Ahora, con la formula, “*homo, sacra res homini*”¹⁹³⁶, profundizó esta valorización del ser humano, sacralizándolo, es decir divinizándolo, transformándole en un “objeto de adoración”¹⁹³⁷. Existía una dimensión religiosa en el respeto mutuo, caracterizando el elevado concepto que Séneca tenía de la dignidad del Hombre¹⁹³⁸. No olvidemos que esta sacralización estaba facilitaba por la comunidad que los Hombres realizaban con lo divino al ejercer su virtud. Los lazos que regulaban las relaciones entre los individuos en la

¹⁹³⁵ EPICTETO, *Disertaciones* (I, II-11), op.cit., pp.17-18

¹⁹³⁶ “Carta XCV” en SÉNECA, L. A., *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 775.

¹⁹³⁷ MOTTO, A. L., “Seneca, exponent of humanitarianism”, *Classical Journal*, nº 50, 1955, p. 315.

¹⁹³⁸ LEÓN SANZ, M^a I., *Séneca*, op.cit., pp. 33 y 54.

comunidad humana superior eran en efecto de tipo moral y religioso¹⁹³⁹. Expresó aquí con una particular “idiosincrasia religiosa” la idea *humanitas* con un sentido vivo de hermandad y un horizonte interior más amplio que en Cicerón. La conciencia de mi individualidad generaba una intimidad con el yo del otro, que se volvía entonces mi prójimo¹⁹⁴⁰. A mi juicio, lo más relevante en esta fórmula de Séneca no era tanto la sacralidad en sí del ser humano, como las consecuencias de esta sacralidad, es decir, su dimensión preceptiva. El énfasis en la sacralidad del ser humano no servía a insistir en su origen divino¹⁹⁴¹, sino a imponer esta misma sacralidad en las relaciones inter-individuales. A D’Ors identificó perfectamente las razones y el significado subyacentes a la definición del ser humano como una “cosa sagrada” para el Hombre. Se hubiera tratado primero de una reacción en contra de la visión pesimista de Plauto en *Asinaria* que definió al ser humano como “*homo homini lupus*”¹⁹⁴². Segundo, la fórmula “*homo homini res sacra*” se refería a una metáfora jurídica concreta:

“En efecto, una tradición elemental de derecho de las cosas distingue las *res sacrae* de las *res religiosasae*. *Res religiosa* es la que se pone bajo la protección de los dioses *inferii*, de ultratumba; así, los despojos mortales y la sepultura que los contiene son una *res religiosa*. *Res sacra*, en cambio, es la consagrada a los dioses celestiales, es decir los templos y los objetos de cultos. Así, lo que Séneca se hacía entre los juristas, que el cadáver y la sepultura de un esclavo son cosa tan religiosa como los de una persona libre, sino que también el cuerpo de un esclavo vivo, lejos de echarse a las fieras, debe ser respetado como un templo”¹⁹⁴³.

Este comentario de A. D’Ors es muy esclarecedor. Revela primero la “ingeniosidad mental” de Séneca que, para conferir “fuerza” al valor de la dignidad humana, recurrió a un trasfondo jurídico. Segundo, esta misma fuerza estaba conferida en referencia con un valor sagrado que implicaba las ideas de

¹⁹³⁹ Vid., SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 138 (ya citado).

¹⁹⁴⁰ GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 168-169 y 177.

¹⁹⁴¹ Interpretación superficial al final en REY ALTUNA, L. “La antropología de Séneca”, op.cit., p. 61.

¹⁹⁴² PLAUTO, M. T., *Asinaria* (495), en *Comedias*, (vol.I), trad. Román Bravo, J., Catedra, Letras Universales, Madrid, 1993, p. 201: “Cuando no se le conoce, el Hombre, es un lobo, no un Hombre, para el Hombre”.

¹⁹⁴³ D’ORS, A., “Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia” en *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 114-115.

respeto y de veneración. Tercero, esta misa veneración estaba ahora dirigida no a lo divino, sino a los seres más despreciables y excluidos de la sociedad. Cuarto, esta aprehensión de la dignidad humana se hacía en referencia con la misma vulnerabilidad corporal de esos individuos e incluso en el respeto de todo cuerpo humano, otorgándole una sepultura¹⁹⁴⁴. Séneca perfiló una noción de dignidad humana que conectaba en su seno elementos antagonistas. Se apoyaba en una base “jurídico-sagrada”, dirigida a su vez al “corporal-inferior”. Es esta conexión que se debe subrayar: Séneca percibió un valor inherente y compartido por todos los seres humanos en la injusticia de las degradaciones hechas a los cuerpos de los más vulnerables. A partir de esta constatación confirió una dimensión preceptiva y casi jurídica a la invitación de pensar la dignidad humana.

Por otro lado, vimos que Séneca criticó la perspectiva estética de la *humanitas* entendida como refinamiento de la conducta que procedía de las artes liberales. Su oposición no se fundaba en tendencias innovadoras, sino en su fidelidad a la “*humanitas milenaria* del Occidente”, que se refería a una “humanidad abierta a todos los Hombres, cuyo ideal [era] la virtud”¹⁹⁴⁵. No dio una definición exacta del término “*humanitas*”, pero sí consideró que se trataba – de acuerdo con la interpretación de A. D’Ors - de la capacidad de sentir el mal ajeno como el suyo propio y de alegrarse con el bien propio pensando que podía ser el bien ajeno¹⁹⁴⁶. Se plasmó concretamente por ejemplo, en dar una tumba a un cadáver de un desconocido encontrando en un campo en aras de un único “deber de humanidad”¹⁹⁴⁷. De hecho Séneca habló de la “humanidad” de una persona¹⁹⁴⁸

¹⁹⁴⁴ Remito a unos versos de Horacio, que contemplaba la cruel destino de los cadáveres de esclavos: “Aquí es donde antes traían desde sus estrechas celdas, cadáveres de esclavos que un consiervo hacía poner en un modesto ataúd. Era fosa común para mísera plebe (...).Un mojón asignaba aquí mil pies de frente y trescientos de fondo: ESTE MONUMENTO NO PASARÁ A LOS HEREDEROS. Ahora se puede vivir en un Esquilino salubre y pasear al solecito por la terraza desde donde poco ha triste se veía un campo desfigurado por huesos blancos”, HORACIO, *Odas*(I, 8), op.cit., p. 175. [El Esquilino era una de las siete colinas sobre las que se asentaba Roma]

¹⁹⁴⁵ ELEUTERIO ELORDUY, E., “Séneca y la Filosofía de su tiempo”, en *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, op.cit., pp. 14-15. El autor indica que Séneca se refería al ideal humanístico expuesto por Diodoro Sículo en sus escritos sobre lo Atlánticos un siglo antes.

¹⁹⁴⁶ SENECA, L. A., “Carta LXXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 270.

¹⁹⁴⁷ SENECA, L. A., *Sobre los beneficios* (V, 20), op.cit., p. 220: habla de “*officii debitorem, in publicum humanus*”.

¹⁹⁴⁸ SENECA, L. A., “Carta XLV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 100.

y del sentido “humanitario” de otra¹⁹⁴⁹ para referirse precisamente a esta virtud, a esta “sensibilidad”¹⁹⁵⁰, para ayudar a los más desprotegidos y vulnerables. Había entonces que oponer este valor divino del ser humano con su degradación empírica por los Hombres. Pero este valor divino no venía de la presencia del alma en el ser humano sino de un postulado sobre el cual Séneca se apoyaba para criticar la violencia y la crueldad, vicios que habían contaminados toda la sociedad. Por esta razón, hablo de dignidad humana en Séneca como “intuición” y “reacción”. Esos dos rasgos implicaban una formulación que no era filosóficamente construida, sino visceral y emocionalmente determinada en contra de la degradación del ser humano. Este punto debemos elogiar en Séneca puesto que supo destacar su conciencia de los parámetros éticos de su época y los utilizó para definir y proteger la dignidad humana: la “morada” individual se conectó con el “templo” de los demás, generando deberes de mínimo respeto, si el Hombre no pretendía volverse un monstruo.

Debemos ahora tratar de entender mejor de dónde pudo Séneca deducir este valor sagrado propio al ser humano. Nos daremos cuenta se refirió implícitamente a éste cuando contempló la identidad cosmopolita del ser humano con sus derechos y deberes inherentes. Así, esta noción de dignidad humana podría tener un cierto matiz intelectualista, pero, no se trataba de una conquista a través de la virtud, sino del reconocimiento de un valor inherente, superior e inalienable a todos los individuos que además generaban ciertos deberes y derechos.

B. La dignidad humana como aplicación

Cuando nos hemos referido al tema del exilio, Séneca esbozó una identidad cosmopolita que permitía al individuo no sentirse nunca como extranjero. El origen de este cosmopolitismo derivaba, como he tratado de demostrar, de la interiorización del Universo como patria originaria y superior. Séneca se basó en el mismo razonamiento para esta vez abrir el individuo en la aprehensión y la ayuda de los demás. En la medida que todos los Hombres

¹⁹⁴⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 209.

¹⁹⁵⁰ FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M. A., *El ideal del sabio en Séneca*, Publicaciones Diputación Provincial de Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984, p. 185. Apunta que este ideal de humanitas derivaba primero del círculo de Escipión el Joven.

procedían de esta misma *cosmópolis*, formaban una sociedad donde cada uno disfrutaba de la misma dignidad.

Mostraré, como la “filosofía de la persuasión” de Séneca consistía en presentar argumentos que debían despertar esta conciencia cosmopolita. Primero, veremos que a partir de este cosmopolitismo, Séneca condenó nuevamente la violencia entre los Hombres, haciendo aparecer y defendiendo un valor sagrado a todo individuo. Segundo, mostró a partir de la sociabilidad universal de los Hombres, la necesidad de implantar unas relaciones fundadas en el “amor mutuo”. Veremos por fin, cómo este sentimiento se concretó en una idea de solidaridad.

1. Dignidad humana e identidad cosmopolita

Séneca consideró una doble fuente de identidad humana, hablando de un “Estado mayor” y de un “Estado menor”, presente en la mente de todo individuo:

“Abracemos en nuestro espíritu dos Estados: el uno grande y verdaderamente común a todos, en el cual se incluyen dioses y Hombres (...); otro al que nos adscribió el hecho de nacer; éste será el de los atenienses, el de los cartagineses o el de cualquier otra ciudad que no pertenezca a todos los Hombres sino a unos en concreto. Algunos se entregan al mismo tiempo a ambos Estados, al mayor y al menor, algunos sólo al menor, otros sólo al mayor”¹⁹⁵¹.

El “Estado mayor” se refería por tanto al Universo que uno penetraba gracias a la contemplación y que, como vimos al referirnos al exilio, confería una ciudadanía moral y superior a través de unos “derechos humanos”. Frente a los “Estados menores” donde sólo algunos Hombres gozaban de la ciudadanía, se imponía una Patria de origen y común a todos los Hombres, es decir, la “República del género humano”¹⁹⁵². Para Sabine, en este momento histórico, la filosofía trataba de proyectar sobre un campo cósmico unos ideales que en su primera aparición estaban limitados a unos ideales de la Ciudad¹⁹⁵³. Se borraba

¹⁹⁵¹ SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (4.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 268.

¹⁹⁵² SÉNECA, L. A., *Sobre la firmeza del sabio* (19.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 58.

¹⁹⁵³ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 115. No olvidemos sin embargo que Sócrates se consideró como un ciudadano del mundo.

entonces las diferencias entre los individuos y se generaba un nuevo tipo de relaciones que debía a su vez plasmarse en la existencia humana.

Por otro lado, se trataba de una comunidad superior por una cuestión de esencia, en la medida que tenía a los dioses entre sus ciudadanos¹⁹⁵⁴. Para persuadir de la existencia de esta Patria superior, Séneca la “acercó” a los Hombres, hablando esta vez de “Ciudad mayor”, esbozando los derechos y deberes inherentes a esta nueva ciudadanía:

“Es un sacrilegio dañar a la patria, por tanto, también a un ciudadano, pues éste es parte de la patria (las partes son sagradas si el total es digno de veneración), por tanto, también a un Hombre, pues éste es tu conciudadano en una ciudad mayor (...). Tal como todos los miembros funcionan de acuerdo entre sí, porque interesa que se mantengan a cada una de las partes del todo, así los Hombres perdonan a cada uno de sus semejante porque han nacido para formar una comunidad y la sociedad no puede estar a salvo si no es basándose en el cuidado y el amor de sus partes”¹⁹⁵⁵.

Se puede destacar tres puntos en este pasaje. Primero, Séneca volvió a asimilar al ser humano con su valor sagrado y planteó esta sacralidad nuevamente en la prohibición de hacerle daño. Además, añadió la razón por la cual no se podía perjudicarlo: la prohibición de atentar a la “Ciudad mayor”.

En consecuencia, (y se trata del segundo punto), Séneca se situaba en una perspectiva global, es decir la de la comunidad humana. La dinámica consistía en una imagen-microcosmos de “contenido/conteniente”: tales como muñecas rusas, la Ciudad Mayor contenía la Ciudad menor¹⁹⁵⁶, que su vez contenía a los individuos y el círculo de sus relaciones. Séneca insistía en la inter-dependencia de cada elemento con los otros. Existía una unidad de estructura entre la parte y el todo. El mundo era un microcosmos, entendiendo el “cosmos” precisamente como “orden”. Séneca profundizó entonces el estoicismo de Posidonio, insistiendo no tanto en la racionalidad de este orden como en su organicidad. Esta analogía

¹⁹⁵⁴ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 113.

¹⁹⁵⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 30.7), op.cit., p. 122. Vid también, *Sobre la clemencia* (I, 16.1), op.cit., en *Diálogos*, pp. 36-37.

¹⁹⁵⁶ Vid una amplia descripción de cada “Ciudad” en *Consolación a Marcia* (18), op.cit., pp.204-207.

organicista era más que una metáfora: revelaba la interdependencia de todas las partes entre sí, “simpatizando” con el Universo¹⁹⁵⁷. Las dos “Ciudades” eran contemporáneas una con otra; la “unidad del género humano” era para la filosofía senequista de la inmanencia, indisolublemente biológica, física y espiritual pero nunca mística¹⁹⁵⁸.

Vimos antes en relación con el exilio, que el individuo perdía su característica de humano si no se comprometía de una forma u otra con la comunidad humana. Ahora Séneca cambió el ángulo de su análisis: esta comunidad humana desaparecía si los individuos no se comprometían con ella, es decir, si no se respetaban entre sí, perjudicándose mutuamente. Para ser humano el individuo debía mantener “un tipo de trato”¹⁹⁵⁹ con la sociedad; ésta, a su vez, para sobrevivir debía fundarse en unos tipos de tratos pacíficos entre individuos. Aquellos habían adquiridos un valor sagrado porque eran propiamente “partes” de un todo “digno de veneración”. En consecuencia, el fundamento de la dignidad del ser humano, era su pertenencia a esta Ciudad mayor, o con otras palabras, su “identidad cosmopolita”¹⁹⁶⁰.

Por otro lado, (y como tercer punto) Séneca esbozó además del deber negativo de no perjudicar a los individuos, unos deberes positivos, que ya hemos contemplado por ejemplo al referirnos a la clemencia. Los individuos debían en efecto “perdonarse” entre sí, fomentar el cuidado y el amor en sus relaciones. Sólo de esta forma se podía mantener la tranquilidad y la seguridad de la comunidad humana, lo que debía constituir el objetivo principal de los seres humanos. El ser humano debía por tanto ser capaz de entrar en comunicación con los demás, percibir su vulnerabilidad y ayudarle, en el respeto de la dignidad de cada uno. Para convencer de esto, Séneca “fusionó” todavía más el fundamento de la identidad individual con la realidad humana ajena. A continuación veremos lo que Séneca entendía por este “amor mutuo” entre los Hombres que ya en Cicerón se había perfilado como el “fundamento del Derecho”.

¹⁹⁵⁷ AUBENQUE, P. y ANDRÉ, J.M., *Sénèque*, op.cit., p. 69.

¹⁹⁵⁸ A diferencia de San Agustín, AUBENQUE, P., “Sénèque et l’unité du genre humain”, op.cit., p. 81.

¹⁹⁵⁹ Indicó la referencia ya citada, en *Sobre la serenidad* (3.6-7), op.cit., p. 286.

¹⁹⁶⁰ Para una reflexión actual sobre esta cuestión, vid., FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, op.cit., pp. 108-118 donde el autor sostiene, “que el ideal de ciudadanía cosmopolita es moralmente superior a cualquier otro”, dentro de unos límites de tipo cultural por ejemplo.

2. El “amor mutuo” base de la sociabilidad universal

En su indagación de una “formula breve de los deberes humanos”, - capaz por tanto de influir el juicio humano, Séneca no habló de un “Estado mayor” ni de una “Ciudad mayor” sino de un “gran cuerpo”, como si quisiera precisamente, conferir más cercanía a los Hombres entre sí, en esta comunidad humana organicista. Para el estoicismo, en la medida que todo era cuerpo, el Hombre podía y debía a su vez “hacer cuerpo” con el Universo en una armonía universal. Lo moral se confundía perfectamente con lo humano, de modo que la Humanidad era en sí moral.

“Somos miembros de una gran cuerpo. La Naturaleza nos ha criado parientes, sacándonos de los mismos principios y destinados a los mismos fines. Ella nos infiltra el amor mutuo y nos hace sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decreto de ella es más de compadecer quien hace el mal que quien lo sufre; por mandamiento suyo todas las manos han de estar prontas a socorrer los necesitados. Tengamos en la boca y el corazón aquel verso:

Hombre soy y nada humano es extraño a mí

Tengamos las cosas en común: para esto hemos nacido. Nuestra sociedad es muy semejante a una bóveda que caería si las piedras no se sostuviesen unas a otras: he aquí su capacidad de resistencia”¹⁹⁶¹.

La sociabilidad inherente y universal de los Hombres derivaba de su cualidad de miembros de una misma comunidad. La Humanidad¹⁹⁶² había generado lazos de hermandad y de ayuda entre los Hombres, para que ésta pudiera permanecer y resistir. Los Hombres estaban nuevamente asimilados a las partes de un todo que debía mantenerse. Séneca esbozaba un principio de benevolencia en relación con la suerte de los demás, y particularmente con los más vulnerables, recogiendo, esta vez, exactamente, la frase de Terencio. No habló aquí de las

¹⁹⁶¹ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331.

¹⁹⁶² Séneca habló también de la “especie humana” en la “Carta LXXXI”, op.cit., p. 230 y del “linaje humano” como vimos, vid., también, la “Carta CIV”, op.cit., p. 368.

tierras o de los países sino de lo “humano” en general¹⁹⁶³. Lo que importaba no era integrar el espacio de la tierra en la conciencia de la identidad individual para afrontar el exilio pero sí, esta vez, conectar los individuos entre sí, a través de deberes de ayuda mutua o más ampliamente de “filantropía”. Zenón había convertido a Eros en el dios de su ciudad ideal; Séneca radicalizó esta aserción haciendo que la naturaleza relacional de los Hombres derivase de este sentimiento innato.

Hemos visto que Séneca se burló de la ciega adoración de lo divino, en la medida que se no entendía la esencia de Dios que se encontraba ya en cada individuo. Para adorarle había que seguir la virtud, es decir el correcto juicio humano. Con otras palabras, el individuo debía recurrir a su entendimiento y su libertad. Dios no quería esclavos sino seres libres que utilizaban su razón para determinar su existencia. Séneca pretendía defender la dignidad del individuo, es decir, el “tesoro” de su interioridad y la libre disposición de aquella.

Ahora, recurrió al divino para proteger la dignidad de los demás. En efecto, consideró que preguntarse sobre la mejor forma de rendir culto a los dioses, consistía en imitar su bondad, es decir “cómo debemos tratar a los Hombres”¹⁹⁶⁴. Con otras palabras, rendir culto a Dios consistía en la veneración del Hombre por el Hombre. Séneca repitió la misma idea en otra “Carta”; el culto de los dioses había enseñado “el amor a los Hombres” y también, que “el Imperio es cosa de los dioses y el compañerismo cosa de los Hombres”¹⁹⁶⁵. La interdicción de la ira, de la violencia y de la crueldad era necesaria pero insuficiente.

Por otro lado, cuando, el estoicismo originario cambió el origen idealizador (y cínico) de la teoría cosmopolita para dar más relevancia a las formas políticas particulares, Séneca, por su parte, hizo prevalecer la cosmópolis sobre la polis¹⁹⁶⁶. Insistió en la posibilidad de un amor mutuo, lo que acentuaba más la “humanización” de sus conceptos, despertando ahora un nuevo sentimiento para regular las relaciones humanas, además, como vimos de la tolerancia y del perdón. Volvió Séneca a inspirarse en este sentido de la frase de Terencio:

¹⁹⁶³ “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”, en *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 779. La versión francesa traduce en un mismo sentido: “Je suis homme et ne tiens rien d’humain hors de moi”, *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 779.

¹⁹⁶⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 331.

¹⁹⁶⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 279.

¹⁹⁶⁶ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 90 y 110-113.

“¿Hay algo más amante del prójimo que el Hombre? ¿Hay algo más contrario a él que la ira? El Hombre ha nacido para ayudar al Hombre (...). Pues la vida humana está basada en la bondad y en la concordia y no se ve obligada a pactar y ayudarse mutuamente gracias al terror, sino al amor mutuo”¹⁹⁶⁷.

Ahora, ni siquiera Séneca hizo referencia a la inclusión del ser humano como “parte” de un todo, que fuera un “Estado”, una “Ciudad” o un “Cuerpo”. Mencionó directamente a la “vida humana”, cuyas leyes subyacentes fomentaban la unión de los Hombres, y ello sin mediación ajena y superior. Gracia al amor, el otro no era un ajeno, sino mi prójimo. Séneca debía convencer de la posibilidad de mantener una cohesión social pacífica, “persuadiendo” de las capacidades del individuo para lograrla. Por esta razón –además de la herencia estoica - recurrió al “amor mutuo”, que no sólo se volvía accesible sino deseable porque permitía, al nivel social, generar una seguridad estable, que a su vez, se repercutía al nivel individual, fomentando una tranquilidad de ánimo, base imprescindible, como sabemos, del desarrollo de la libertad.

En el pensamiento senequista, había por tanto una perfecta compenetración entre lo moral y lo humano, concomitante a la perfecta compenetración entre el individuo y los demás. Séneca apuntó que la justicia no era, (a diferencia de lo que pensaba el vulgo), algo que sólo correspondía a los demás, sino que “lo mejor de ella a ella vuelve”. Por tanto, al favorecer a los demás, todo el mundo se favorecía a sí mismo¹⁹⁶⁸. Paralelamente, uno debía beneficiar a los demás en función de sus posibilidades, de modo que incluso beneficiándose sólo a sí mismo, beneficiaba a todos¹⁹⁶⁹. La base del pensamiento de Séneca era esta sincronización entre los individuos entre sí y con la totalidad, donde lo humano implicaba un perfecto compromiso con la sociedad y ésta a su vez, con el individuo. Séneca contempló entonces la idea misma de reciprocidad como garantía de la viabilidad de las relaciones humanas, que ya era inherente al “amor mutuo”. En *Sobre la Clemencia* por ejemplo, insistió en que “La seguridad es el

¹⁹⁶⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.2), op.cit., p.70.

¹⁹⁶⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.227.

¹⁹⁶⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre el ocio* (3.5), en *Diálogos*, op.cit., p. 268. Marco Aurelio recuperará esta misma idea cosmopolita: “Los Hombres han nacido unos por otros. Por tanto, enseña o aguanta. El que yerra, yerra contra sí mismo. El que es injusto es malo consigo mismo porque se hace malo a sí mismo. He hecho algo a favor de la comunidad, por tanto me he beneficiado (...)”, MARCO AURELIO, *Meditaciones* (VIII, 59; IX, 4; XI, 4), op.cit., pp. 173, 176 y 200.

resultado de un pacto de seguridad mutua”, y en *Sobre los beneficios*, vinculó esta idea de pacto con la de reciprocidad: “¿De dónde viene nuestra seguridad si no de la reciprocidad de los servicios?”¹⁹⁷⁰. Debían por tanto establecerse lazos de confianza entre los individuos, (ya contemplados en Cicerón) cuya premisa era el rechazo de la violencia y de la crueldad. Sobre esta base, el amor mutuo debía tener una practicidad, que se plasmaba en las nociones de benevolencia y solidaridad recíprocas.

3. La solidaridad en práctica

Vimos en los textos anteriormente citados, que Séneca pedía tener las cosas en común. Seguía la tradición estoica de la común Patria de los Hombres que implicaba entre ellos unos “deberes humanos” de benevolencia, de compañerismo, de paz y de concordia que debían a su vez proporcionar particularmente la filosofía y la sabiduría¹⁹⁷¹. Más precisamente, rechazó la misericordia o la compasión como solución. Aquella era una “enfermedad” que se limitaba a compartir la tristeza ajena y que no ayudaba a aliviarla. Se dejaba llevar por la suerte y las pasiones cuando se debía concentrar en la razón para curar los motivos de las desgracias. Séneca defendió como Cicerón el estoicismo y descartó su falsa dureza; era, al contrario, la ciencia que ordenaba “no olvidarse de lo humano” y frente a la suerte, encerraba a los Hombres en “el puerto más seguro, el de la solidaridad”¹⁹⁷². Para Prieto, esta solidaridad no derivaba de un deber relacional sino de un origen metafísico¹⁹⁷³. Se trataba precisamente, de un *officium* de solidaridad, basado en la confianza recíproca que no tenía ni una estructura jurídica, ni se refería a una exigencia moral de honradez¹⁹⁷⁴.

El progreso técnico-racional había generado bienes artificiales que los Hombres socializados perseguían, contaminados por los vicios de la avaricia y el afán del lujo. La introducción de la propiedad individual provocó profundas

¹⁹⁷⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 19.3), op.cit., p. 42 y *Sobre los beneficios* (IV, 18), en *Oeuvres complètes*, op.cit., p. 193. Séneca apuntaba la naturaleza contractual de las relaciones humanas y contribuyó a su plasmación en el Derecho Romano, particularmente mediante la noción de *officium*, vid., MURCA, J.L., “La original influencia de Séneca en la jurisprudencia romana”, en RODRÍGUEZ-PANTOJA, M (ed.), *Séneca: dos mil años después*, op.cit., pp. 143-158.

¹⁹⁷¹ SÉNECA, L. A., “Cartas V y XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 9 y 285.

¹⁹⁷² SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (III, 5-6.2), op.cit., pp.59-61.

¹⁹⁷³ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 103-104.

¹⁹⁷⁴ MURCA, J.L., “La original influencia de Séneca en la jurisprudencia romana”, op.cit., p. 145 y nota de pie nº 3 de la misma página.

desigualdades materiales entre los Hombres de modo la sociedad se dividía entre ricos y pobres. Séneca defendía la vuelta a una Edad de Oro, cuando los Hombres primitivos se satisfacían con lo mínimo para su supervivencia. En efecto, la Naturaleza había permitido que los Hombres satisficieran fácilmente sus necesidades básicas. Escribió Séneca, “si la Humanidad quisiese escucharlo”, es decir, contentándonos “con aquello que la Tierra nos ofrece en su superficie”, entonces, nada faltaría a los Hombres¹⁹⁷⁵. Séneca, usando con mayúscula los dos términos “Humanidad” y “Tierra” tenía conciencia de la pertenencia común de los Hombres y defendía que una mejor y mínima repartición de los bienes fuera posible. Cuando se refirió a los Hombres primitivos, consideró que no había una “Humanidad” más rica en la medida que no se encontraba ningún pobre. Todos vivían en concordia porque gozaban en común de la Naturaleza¹⁹⁷⁶. Lo interesante es que para acercarse a este ideal primitivo, Séneca tuvo que recurrir a la moral. No había contradicción: en ambos casos se lograba por vías distintas, el reconocimiento de la dignidad humana. En la condición primitiva, resultaba de la ingenuidad natural, mientras que en la condición moral, resultaba del sentido de la responsabilidad.

Séneca no negó la realidad del progreso técnico-racional, sino que defendió como vimos, la mayor relevancia del progreso moral que consistía precisamente en la consideración del otro, a través de una mejor repartición de los bienes y una ayuda recíproca:

“¿De qué me sirve saber dividir un campo en partes si no lo sé dividir con mi hermano? (...) Los juristas niegan que proscriba ninguna propiedad del común; esto que tú posees, esto que tú llamas tuyo, es del común; más aún, es del linaje humano”¹⁹⁷⁷.

Séneca, reproduciendo también un idea de Cicerón, creía en una “hermandad” entre los Hombres que además les era superior, de modo que nadie tenía más derecho sobre el otro, particularmente en el goce de los bienes. En

¹⁹⁷⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 282.

¹⁹⁷⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 288.

¹⁹⁷⁷ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 266. También Ovidio: “Contra ti misma, ¡oh naturaleza humana! fuiste industriosa, y tu exceso de ingenio te causa daño”, OVIDIO, N., *Amores*, (III, verso 45 y ss.), trad. Ramírez de Verger, A., Alianza, “Clásicos de Roma y Grecia”, Madrid, 2001, p. 145

efecto, el Hombre era un “animal social nacido para el bien común”¹⁹⁷⁸, principio estoico interpretado como humanismo en tanto que implicaba una abertura fundamental hacia los demás¹⁹⁷⁹. A diferencia de la “torpe avaricia” de los Hombres socializados que les convertía en propietarios de modo que nada era común entre ellos, el sabio consideraba propio “todo aquello que posee en compañía de todo el linaje humano”. En efecto, siguió Séneca “estas cosas no serían comunes si no perteneciese a cada uno una parte de ellas; hasta aquello que en parte mínima es común, ata a los Hombres en sociedad”. No se trataba sólo de bienes materiales sino también de bienes morales, así “estos bienes individuales, la paz y la libertad, son tanto de todos como de cada uno”¹⁹⁸⁰. Séneca urgía persuadirse de que cada uno había nacido para los demás en la medida que el compartirlo todo era la muestra de la grandeza individual¹⁹⁸¹. Por tanto, rechazaba el egoísmo de forma que la felicidad personal no podía derivar de la infelicidad de los demás¹⁹⁸².

Ahora la propia sociedad humana se había convertido en el único ámbito para la supervivencia del individuo:

“Dos cosas le ha concedido Dios (al Hombre) para hacer de un débil un ser fortísimo, la razón y la sociabilidad, así el que hubiera sido inferior a todos los demás, si hubiera quedado aislado, tiene el señorío (...). Destruye la sociedad y romperás la unidad del linaje humano que sustenta la vida”¹⁹⁸³.

La identidad individual dependía en consecuencia de su sociabilidad con los demás. Esta sociabilidad inherente al ser humano se había vuelto lo que garantizaba además su seguridad. El ser humano era un ser inferior respecto a los demás animales. Solamente en comunidad podía esperar sobrevivir. Prieto piensa que Séneca confería una dimensión individualista y utilitarista de la sociedad

¹⁹⁷⁸ Séneca utilizó la misma fórmula en *Sobre la Clemencia* (I, 3.2) y *Sobre los beneficios* (VII, 1), op.cit., p. 246.

¹⁹⁷⁹ DÍAZ, TEJERA, A., “Séneca: un estoicismo pragmático”, op.cit., p. 23.

¹⁹⁸⁰ SÉNECA, L. A., “Carta LXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 188.

¹⁹⁸¹ “Yo veré todas las tierras como si fueran las mías, las mías como si fueran las de todos. Yo viviré igual que si supiera he nacido para los demás y diera las gracias a la naturaleza por esta razón”, *Sobre la felicidad* (20.3), op.cit., p. 249.

¹⁹⁸² SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 319.

¹⁹⁸³ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (IV, 18), op.cit., p. 194.

humana, a pesar de las críticas que formuló en su contra¹⁹⁸⁴. A mi juicio, no creo que se tratase del problema. Como alerta Sabine, para Séneca – a diferencia de Aristóteles y Cicerón en particular – la sociedad política no era la manifestación de la grandeza del ser humano, sino sólo un remedio a su decadencia¹⁹⁸⁵. En nada Séneca, compartió el “artificialismo” de Epicuro que fundamentaba la sociabilidad en el interés¹⁹⁸⁶. La reciprocidad en los “pactos” que realizaban los individuos entre sí era la única y primera garantía que permitía conservar la unidad de los Hombres. La violencia debía ser por tanto rechazada y el amor mutuo fomentado, a través de la benevolencia, con el reconocimiento explícito de la dignidad de cada uno, como miembro de la misma comunidad humana. Esta idea se plasmó al más pequeño nivel de las relaciones humanas, y particularmente en la amistad, la última muñeca rusa.

La noción de amistad era una “exaltación natural” que tenía una “dulzura innata”. Aquella era necesaria incluso para el sabio¹⁹⁸⁷. Entre los amigos se realizaba una comunidad de auto ayuda: “Mi interés y el tuyo son uno mismo, pues yo no sería tu amigo si todo asunto tuyo no fuese también mío. La amistad establece entre nosotros una comunidad de bienes (...). Si quieres vivir para ti mismo es menester que vivas para otro. La vigilancia diligente y fiel de esta hermandad que junta al Hombre con el Hombre y establece un derecho común en el linaje humano, ayuda mucho también a cultivar el íntimo compañerismo de amistad (...), pues tendrá toda cosa común con el amigo quien tiene mucha cosa con el Hombre”¹⁹⁸⁸. Este derecho común al género humano, o *societas iuris humani*, resultaba precisamente de la enseñanza del derecho natural, del *ius humanum* y aquél se plasmaba “concretamente” en la dimensión horizontal de la cosmópolis.

Podemos ahora entender mejor, siguiendo a F. Prieto¹⁹⁸⁹, la fórmula senequista, *homo, sacra res homini*. Esta dimensión religiosa derivaba de la dimensión dinámica del individuo, cuya humanidad derivaba exclusivamente de

¹⁹⁸⁴ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 88.

¹⁹⁸⁵ AUBENQUE, P., “Sénèque et l’unité du genre humain”, op.cit., p. 85.

¹⁹⁸⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (VI, 16), op.cit., pp. 192-193.

¹⁹⁸⁷ SÉNECA, L. A., “Carta IX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 19 y 20.

¹⁹⁸⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 106-107. Vid., también, “Carta CIX”, op.cit., pp. 388-389.

¹⁹⁸⁹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., pp. 31 y 106-107.

su carácter social. Éste, a su vez, tenía una explicación última en una solidaridad de orden físico que se plasmó en el verso de Terencio recogido por Séneca. Además, en la medida que los dioses eran los ciudadanos principales de la cosmópolis, las obligaciones cosmopolitas tenían una dimensión religiosa, divinizando a su vez, los titulares de esas obligaciones. Podemos añadir que el fundamento de la dignidad humana no era la naturaleza superior de los Hombres respecto a los animales, sino su cualidad de miembro de un orden moral. Este orden cosmopolita era en sí sagrado y por tanto irradiaba su sacralidad sobre sus miembros. Por un lado, este fenómeno de irradiación no era nuevo en el planteamiento clásico de la dignidad humana, puesto que podía recordar la idea del Hombre hecho a semejanza de lo divino. Lo novedoso en Séneca fueron las consecuencias prácticas e inter-individuales de esta sacralidad reconocida a todo ser humano. Su dignidad no se planteaba en una relación de mimetismo entre un ideal moral y su persona sino en la necesidad humana de proteger y fomentarla, prohibiendo la violencia y fomentado la solidaridad. Esta última noción implicaba el reconocimiento de una misma dignidad compartida por todos, a través de la aprehensión implícita de una vulnerabilidad humana y compartida

A partir de este reconocimiento de una dignidad en el individuo humano, Séneca se propuso también cambiar la orientación de la justicia, tratando de conciliar la exigencia de respeto inherente a la dignidad humana y la noción de castigo que suponía inevitablemente la justicia. Indicaré a continuación, algunos puntos al respecto.

C. Dignidad humana y legitimidad de las penas

Esta aversión para cometer un daño al encuentro de otra persona tenía que acomodarse con la idea de justicia que tenía inherente el castigo. Ahora bien, como insistió Séneca, la naturaleza humana no era propensa al castigo¹⁹⁹⁰. Por tanto, encontró la solución insistiendo en que el castigo debía ser el “último remedio”¹⁹⁹¹ y además, fundamentándolo en nuevas razones que impulsaban la clemencia y la suavidad de su aplicación. Por un lado, no podía derivar ni de la

¹⁹⁹⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3), en *Diálogos*, op.cit., p. 71.

¹⁹⁹¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 14.1), op.cit., p. 33.

cólera y ni de la venganza. La justicia exigía la razón y la proporción; cuando uno no se dominaba a sí mismo, no podía acertar en la conveniencia de la pena¹⁹⁹². En caso de ofensa uno sí podía vengarse pero sin “alterarse”, es decir actuando “de forma adecuada a su dignidad para no actuar de forma indigna de un Hombre”¹⁹⁹³. Aquí el concepto de “dignidad” se remitía a la firmeza varonil del auto-control que afrontaba con grandeza los golpes ajenos. Lo importante para Séneca era excluir las pasiones humanas y particularmente la ira del fundamento de la justicia y sólo acudir a la razón¹⁹⁹⁴. En *Sobre la Clemencia*, que era en realidad un discurso que debía pronunciar Nerón – mostrando también como Séneca aceptaba contribuir a la propaganda del régimen¹⁹⁹⁵ – insistía en que se debía fomentar la integridad y “el respeto los demás”, volviendo a la “inocencia” original de la Humanidad, es decir la actitud que consistía en no hacer daño¹⁹⁹⁶.

Veremos tres puntos sobre los cuales se articuló la aplicación de las penas y que parecían sincronizarse con el reconocimiento de la dignidad humana en todo individuo. Primero, Séneca defendió la clemencia en la aplicación de la justicia. Segundo, asimiló la justicia a una medicina que debía curar al delincuente y la sociedad en su conjunto. Tercero, reconoció en todo ser humano un valor intrínseco que impedía la aplicación arbitraria y cruel de penas

1. La clemencia como predisposición mental esencial para rendir justicia

Séneca defendió entonces el “perdón” como única reacción individual posible ante la persona que nos había infligido un daño. Así, el espíritu magnánimo se caracterizaba por el desprecio de las ofensas, incluso las de los

¹⁹⁹² Séneca cuenta la anécdota de Platón que rechazó castigar a un esclavo porque estaba encolerizado, en *Sobre la ira* (III, 12.7), op.cit., pp. 144-145. También: “recurrimos a la espada, a la pena capital y pretendemos que hay que castigar con cadenas, cárcel y hambre lo que merece el castigo de unos ligeros golpes”, en *Sobre la ira* (III, 32.2), op.cit., p. 166.

¹⁹⁹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 12.1-2), op.cit., p. 78.

¹⁹⁹⁴ “La razón quiere emitir un juicio que sea justo; la ira quiere que parezca justo el juicio emitido. La razón no contempla nada a excepción de aquello que se trata; la ira se deja influir por datos estúpidos y marginales a la causa”, en *Sobre la ira* (I, 18.2), op.cit., p. 85.

¹⁹⁹⁵ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., p. 132. Séneca sabía muy bien que la estabilidad del principado dependía de una nueva ideología impregnada de la *sapientia* para poder ser aceptado por las elites romanas.

¹⁹⁹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 1.5 y II, 2.3), op.cit., pp. 5 y 54.

poderosos¹⁹⁹⁷. Pero no se trataba de una conducta pasiva. Al nivel de la justicia tenía como consecuencia una reorientación del significado de la pena:

“Por tanto, no podemos tampoco hacer daño a un Hombre porque obró mal, sino para que no obre mal, y nunca el castigo hará referencia al pasado, sino al futuro. En efecto, no hay que encolerizarse, sino tomar medidas. Pues si hay que castigar a todo aquél cuyo carácter es malvado de intención y obra, el castigo no exceptuará a nadie”¹⁹⁹⁸.

Con otras palabras, Séneca criticaba la incoherencia y quizás la hipocresía de querer castigar a alguien porque había obrado mal. No dudó en la necesidad del castigo pero este fundamento era erróneo. En efecto, a partir de la idea de que el Hombre había nacido tanto para lo mejor como lo peor, visto que su razón era “perfectible”, Séneca insistió en que ningún humano era por tanto exento de culpa y de maldad¹⁹⁹⁹. Rompió la ortodoxia de vivir conforme a la Naturaleza, para enfocarse en las consecuencias y dificultades prácticas del castigo en aras de la justicia. Se nota la perspectiva pragmática de Séneca: la posibilidad de la maldad no condenaba al individuo, sino que abría la otra posibilidad de ayudarlo gracias al concurso de los demás. Para lograr aquello, había que acabar con esta actitud de superioridad, que consistía en criticar los vicios de los demás, olvidando los suyos propios²⁰⁰⁰. Cuando uno penetraba “los secretos de su corazón” y se examinaba en

¹⁹⁹⁷ Como los animales grandes que escuchan sin cuidado el ladrido de los perros pequeños, *Sobre la ira*, (II, 32.2), op.cit., p. 123. La misma idea aparece en el pasaje (III, 25.3), op.cit., p. 160. También, asimiló la venganza a una “confesión de dolor”, cuando el espíritu no debía doblegar la injuria. Así, “El que te hirió, o es más poderoso o más débil; si es más débil, perdónalo, si es más poderoso, perdónate”, en *Sobre la ira* (III, 5.7), op.cit., p. 137.

¹⁹⁹⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 30.8), op.cit., pp. 122-123.

¹⁹⁹⁹ No se trata aquí de la idea del pecado original, pero este punto –con otros – como el amor al prójimo contribuyó, y solamente gracias a una interpretación superficial de su pensamiento, a identificar Séneca con el cristianismo, con la invención en particular de sus relaciones con S. Pablo, a pesar de los puntos en común que pueden unir a ambos. Vid., también, GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., pp. 258-260. Séneca fue un pensador pagano y la leyenda del Séneca cristiano nació en el siglo XIV. Vid., MOMIGLIANO, A., “Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca”, *Rivista Storica Italiana*, n° 62, Roma, 1950, pp. 325-344. Por otro lado, la mayoría de los textos contenidos en los *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, de 1966 (ya citado) están muy influidos por esta dimensión religiosa en sus respectivas interpretaciones de Séneca.

²⁰⁰⁰ En *Sobre la ira*: “Si queremos ser jueces justos de cualquier hecho, persuadámonos de que, en primer lugar, nadie de nosotros está sin culpa”, (II, 28.1), op.cit., p. 117; Había que dejar de tener “ante la vista los vicios ajenos, los nuestros a la espalda”, (II, 28.8), op.cit., pp. 118-119. Había que recordarse que “nadie había nacido impunemente”, *Consolación a Marcia* (15.4), op.cit., p. 199. Vid. también, *Sobre la clemencia* (I, 6.3), op.cit., p. 16.

silencio - volviendo al sentimiento de “interioridad”²⁰⁰¹ -, el remordimiento y la vergüenza de su conciencia le sacudían por los malos deseos que formuló²⁰⁰². Perdonar a los demás era entonces la única vía para expulsar la maldad de las relaciones humanas:

“todo lo que se reprende en otro, cada cual lo encuentra en su interior. ¿Por qué haces notar la palidez de uno, la lividez de otro? Es una epidemia. De modo que seamos más agradables entre nosotros: malvados, vivimos entre malvados. Una sola cosa puede tranquilizarnos: un pacto para darnos facilidades mutuas”²⁰⁰³.

Séneca venía a decir que el progreso general dependía de la mejora de cada uno, mejora que consistía en una auto-censura del juicio negativo que hacíamos sobre los demás. Incluso, se podía llegar a una estabilidad general gracias a un contrato implícito entre los individuos, haciendo eco a la vinculación entre la seguridad general y la reciprocidad de las conductas, contemplada anteriormente. En latín, Séneca habló de “*mutuae facilitatis conventio*”, lo que podría mejor traducirse por un “tratado de indulgencia mutua”²⁰⁰⁴ o también por “el convenio de nuestra tolerancia”²⁰⁰⁵. Efectivamente, una incipiente idea de indulgencia aparecía en esta fórmula, y aparecía no como el fin de la sociedad sino como un medio que contribuía a la seguridad y la tranquilidad de todos. Incluso, la clemencia y la suavidad en la aplicación de las penas y más generalmente de las leyes, eran las mejores formas de controlar políticamente a los Hombres²⁰⁰⁶.

²⁰⁰¹ THÉVENAZ, P., “L’interiorité chez Sénèque”, op.cit., p. 190.

²⁰⁰² SÉNECA, *Sobre los beneficios* (VI, 38), op.cit., p. 243.

²⁰⁰³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 26.4), op.cit., p. 161.

²⁰⁰⁴ Traducir *facilitatis* por “facilidades” me parece demasiado oscuro e incluso contradictorio, ya que podría significar también en castellano “bienes materiales”, lo que en nada contemplaba aquí Séneca. Me he referido a la versión Francesa y Latín de Séneca, en sus *Oeuvres Complètes*, op.cit., p. 53.

²⁰⁰⁵ Esta vez se trata de la traducción al Castellano de Navarro y Calvo, F., de los *Tratados Filosóficos* de Séneca, Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante, Madrid, 1884. Consultado a través de la Biblioteca Virtual “Miguel Cervantes”, [el 13.04.2006 a las 17h40]:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01482529090143709650035/p0000003.htm#>

²⁰⁰⁶ Séneca apuntó que los Hombres tenían por esencia que un “espíritu rebelde” que tendía por naturaleza hacia lo más arduo. Apuntó que “se cometen con frecuencia los delitos que a menudo se reprimen”. Así “en una ciudad en la que los Hombres raramente son castigados, se produce un consenso con respecto a la inocencia, y se le cuida como un bien común”. Con otras palabras: “se

Entonces, Séneca defendía que había que ser “más comprensivos con los delincuentes” y “muchos menos con los dioses”, porque los fallos que sufrían los Hombres eran debidos a “las exigencias de la mortalidad”²⁰⁰⁷. De esta forma, criticó las leyes convencionales de los Hombres que no tenían en cuenta esta flaqueza humana y que asociaba siempre el castigo con la venganza. Rompía con la asimilación de la libertad con la ley que hacia del *ius* la institución suprema de la comunidad romana²⁰⁰⁸.

“Cuántas cosas exige la piedad, la humanidad, la generosidad, la justicia, la lealtad, cosas todas que están fuera de las leyes oficiales”²⁰⁰⁹.

Avocaba al contrario por el “perdón” que exigía tener en cuenta las circunstancias que habían empujado a uno cometer un delito. Más precisamente con un espíritu “mediador”²⁰¹⁰ había que examinar “la naturaleza y la voluntad” de quienes cometían el hecho recriminado²⁰¹¹. Por tanto, todos los delitos se habían realizados antes de consumarse en la acción²⁰¹². Séneca partía de la idea – ya expresada por Platón – que la razón del mal y del delito, derivaba de la ignorancia, del “error”, por tanto no había razón alguna para odiar a los que se equivocaban²⁰¹³. No había que encolerizarse sino “conceder el perdón al género humano”. En efecto insistió Séneca: “es nuestra condición por nacimiento: animales víctimas de no menos enfermedades morales que físicas, no somos precisamente torpes ni lentos, pero sí usamos mal nuestra inteligencia, ejemplo de vicios los unos para los otros”²⁰¹⁴. Había que tener la “tolerancia” y la “aceptación” como criterios de una “actitud humana o útil” que sabía que la edad,

obedece mejor al que manda con más suavidad”, *Sobre la clemencia* (I, 23.1-24.2), op.cit., pp. 46-48. Antes: “cuando se tiene el máximo poder, éste el verdadero control del espíritu, y éste es el amor que incluye a todo el género humano”, (II.2), op.cit., p. 28.

²⁰⁰⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 28.4), op.cit., p. 118.

²⁰⁰⁸ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 49 y que se expresaba en la fórmula, *dura lex, sed lex*. Remito otra vez a

²⁰⁰⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 28.2), op.cit., p.117.

²⁰¹⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 28.1), op.cit., p. 162.

²⁰¹¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 30.1), op.cit., p. 120.

²⁰¹² Séneca ilustró este principio considerando que no deja de ser bandito aquél cuyo golpe quedo frustrado, *Sobre la firmeza del sabio* (7.4), op.cit., p. 43.

²⁰¹³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 14.1), op.cit., p. 80. Y a continuación añade la misma idea apuntada antes: “Y no es propio del Hombre sensato odiar a los que yerran, de otro modo se profesaría odio a sí mismo”.

²⁰¹⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (II, 10.2-3), op.cit., p. 101.

la suerte, la condición social influían también sobre quién había obrado mal²⁰¹⁵. Esta idea se conecta como vemos con la consideración de que la “intención” era le fundamento de la conducta justa, a pesar del resultado provocado, el “valor del acto” dependía tanto del sujeto como del objeto perseguido.

De forma práctica, no se podía castigar con la misma pena, el mismo delito cometido por dos personas distintas. Ahora bien, Séneca confería también una discrecionalidad extraordinaria al juez: en efecto, le incumbía detectar el grado de maldad en la persona y en función de éste, decidía de la intensidad de la pena. Así, podía castigar suavemente un gran crimen y reprimir con más fuerza un pequeño delito porque lo que importaba era la intención del acto: el interés de hacer daño o el fallo involuntario de la conducta²⁰¹⁶. Séneca habló entonces de “clemencia” como “moderación interior”, cuyo objetivo era conseguir un término medio entre el castigo y el perdón, suavizando todas las situaciones y en particular la aplicación de la pena²⁰¹⁷. Era la virtud más “humana”, en la medida que respondía mejor a la naturaleza humana, fuese el Hombre concebido como un “animal social, engendrado para el bien común” – de acuerdo con el estoicismo - o como perseguidor de placeres, según el epicureísmo. En efecto, la clemencia garantizaba una tranquilidad que ambas concepciones perseguían²⁰¹⁸. Conviene señalar un punto que pone de relieve Fontan: la clemencia del príncipe, como principio dinámico de la ordenación de la República, actuaba como la providencia de los dioses respecto del macrocosmos²⁰¹⁹. Con la concepción orgánica del Estado, la *res publica universi*, otorgaba al monarca una dignidad casi divina²⁰²⁰. Con otras palabras, el ideal de cosmopolitismo y la unidad del género humano servían también (y esencialmente), desde una perspectiva política, a legitimar el nuevo régimen.

²⁰¹⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 13.3), op.cit., p.144 y *Sobre la clemencia* (I, 21.4), op.cit., p. 45.

²⁰¹⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 19.5-6), op.cit., p.87.

²⁰¹⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 16.1 y II, 3.1), op.cit., p. 36 y 56. Por esta razón, la clemencia era distinta de la justicia, entendida ésta en su vertiente legal. La primera era un estado de ánimo y derivaba de leyes morales superiores, vid., *Sobre la clemencia* (I, 20.2 y II, 7.3), op.cit., pp. 44 y 63. En este último pasaje, Séneca apuntaba también una diferencia más formal entre la clemencia y el perdón.

²⁰¹⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 2.2-3.2), op.cit., pp. 8-9. Acerca de la relación entre la clemencia y la tranquilidad vid también los pasajes (I, 5.4), op.cit., p. 14; (I, 10.2), op.cit., p. 26;

²⁰¹⁹ FONTAN, A., “Séneca, un intelectual en la política”, op.cit., p. 150.

²⁰²⁰ ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., p. 323. Se trata de la visión “sociológica” del microcosmos. Esta versión es una interpretación del definición “antropológica” de la dialéctica microcosmos / macrocosmos y que, como vimos más arriba, viene de Platón.

2. La pena como remedio

Lo importante no era “afrentar el vicio al vicio”, es decir vengar una ofensa, sino curarla. De este modo, Séneca preconizaba “tratar con dulzura lo que carece de dulzura”, al menos al principio, para poder sanear el alma²⁰²¹. La legitimidad del castigo derivaba en que consistía en la prevención de nuevos delitos. No intentaba corregir un daño pasado – lo que era imposible – sino impedir que se reprodujese²⁰²². Séneca insistió en que la castigo debía realizarse racionalmente, sin ira, porque no se trataba de dañar sino de “curar bajo la apariencia del daño”, del mismo modo que se endurece las lanzas torcidas pasándolas al fuego²⁰²³. La justicia era también una medicina y los castigos eran sus remedios. Lo importante era la curación del que había delinquido y no la reparación del delito. En efecto, el que se equivocaba debía ser corregido con consejos y luego por la fuerza, “suavemente y con rudeza” y “ha de pasar a ser mejor”, tanto para sí como para los demás, atestando esta visión “clínica” que Séneca confería a la justicia²⁰²⁴.

La aplicación de las penas tenía una vertiente pedagógica o cívica ya que pretendía por un lado, mejorar él que se había “equivocado” y por otro, y a través de su publicidad, encaminar y guiar la moral pública hacia el bien. Los dirigentes debían aplicarse a adoptar en un primer momento, “métodos suaves” de coacción, para luego incrementar su intensidad. Así, el castigo podía ser “ligero y revocable” y la pena de muerte era también legítima²⁰²⁵. En otro lugar Séneca fue más tajante: a veces había que aplicar unas penas para “corregir a los malvados”, otras “para eliminarlos”²⁰²⁶. La pena de muerte beneficiaba a los “incurables”, es decir aquellos que habían cometido los “máximos crímenes”. La razón y no la ira requería apartar definitivamente los “seres inútiles” de los sanos, porque los primeros podían contagiar a los segundos, y por tanto peligrar la estabilidad del

²⁰²¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 27), op.cit., p. 161.

²⁰²² Séneca citó a Platón: “Ningún Hombre sensato castiga porque se ha delinquido, sino para que no se delinca; pues el pasado no puede repetirse, el futuro es posible impedirlo”, en *Sobre la ira* (I, 19.7), op.cit., p. 88.

²⁰²³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.1), op.cit., p. 70

²⁰²⁴ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 15.1), op.cit., p.80.

²⁰²⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3), op.cit., p. 71.

²⁰²⁶ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 19.7), op.cit., p.88.

conjunto²⁰²⁷. Esta defensa política de la pena de muerte cuya legitimidad estribaba en que la muerte de uno beneficiaba al conjunto, revela nuevamente, el límite de buscar precedentes a la dignidad de la persona humana en la Antigüedad. Las semillas están pero su total desarrollo, nunca. Lo valioso no parecía ser el individuo en sí, sino la comunidad humana en su conjunto. Cuando el primero podía perturbar la cohesión de la segunda, su vida ya no tenía ningún valor, porque no era propiamente “útil” a la comunidad. Pero, en defensa de Séneca, éste insistió que “el poder sobre la vida y la muerte” debía ser manejado con el mayor cuidado por el “Hombre poderoso” y por tanto no estar entre las manos de un Hombre encolerizado²⁰²⁸. Por otro lado, Séneca no mostraba ningún cinismo (en su sentido moderno) cuando defendía que era altamente beneficioso al criminal, matarle, y que se trataba en este caso, del “mejor tipo de compasión”²⁰²⁹. Del mismo modo que darse muerte se justificaba cuando uno no podía liberarse de enfermedades incurables y dolorosas, la pena de muerte se justificaba cuando uno no podía liberarse de su maldad. En ambos casos, la muerte curaba porque liberaba del mal.

Pero, existía una diferencia entre el médico y el juez. El primero trataba de aliviar la muerte de su paciente. El segundo, al contrario, hacía que muriera “en medio del deshonor y del escarnio”²⁰³⁰. Es decir, se pensaba evitar futuros crímenes a través de la publicidad del castigo máximo. Había que matar “abiertamente” a los que constituían un “ejemplo de maldad”, para que con su muerte desanimasen a otros²⁰³¹. El criminal que no había sido útil a nadie durante

²⁰²⁷ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 15.2), op.cit., p. 81. En este pasaje, Séneca cuenta cómo en Roma se deshacía de los niños malformados, de acuerdo con la disposición legal contenida en las XII Tablas.

²⁰²⁸ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 19.8), op.cit., p.88 y *Sobre la clemencia* (I, 21.2), op.cit., p. 45. Se trata aquí del punto de diferencia entre el rey y el tirano. El primero, como “padre de la patria”, mataba por la utilidad común, consiguiendo la paz, el bien común, incluso mas fertilidad entre sus súbditos, mientras que el segundo mataba por placer, generando odio y un “terrible miedo colectivo”: *Sobre la clemencia* (I, 12-13), op.cit., pp. 29-31; (I, 13-14), op.cit., pp.32-34; (I, 26.2), op.cit., pp. 50-51. En este sentido, Séneca elogió a Nerón que no había derramado una gota de sangre humana en todo el orbe, *Sobre la ira* (I, 11, 3), op.cit., p. 28. Existe una polémica sobre si este texto fue escrito después del asesinato de Británico – el hermano de Nerón, o antes. P. Grimal defiende la última hipótesis, GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 123-124. Para Séneca, el mejor régimen era en consecuencia la monarquía a condición que el rey fuera “justo”, *De los beneficios* (II, 20), op.cit., p. 158. Recogió la imagen organicista propiamente estoica para asentar la legitimidad de este régimen: el rey era la cabeza, y la sociedad el cuerpo, *Sobre la clemencia* (I, 3.5), op.cit., p.11. Vid. LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 22.

²⁰²⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 16.3-5), op.cit., pp. 82-83.

²⁰³⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.4), op.cit., p. 71.

²⁰³¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 19.7), op.cit., p. 88.

su vida, permitía al menos que su muerte lo fuera²⁰³². Con otras palabras, debía hacerse publicidad de las penas para que sirvieran de “ejemplo y corrección”²⁰³³. Esta idea integra la estructura global del pensamiento senequista, según el cual, las relaciones sociales determinaban el comportamiento humano. Aquellas relaciones podían determinadas a través de varios “aguijones”, tales como las costumbres, sobre las cuales podía influir a su vez la justicia. Séneca pensaba por tanto que la publicidad de las penas permitía prevenir e impedir futuros delitos y crímenes y por tanto mejorar la moral pública. Teniendo en cuentas esas condiciones, estudiaré en la próxima parte, qué tipo de dignidad Séneca podía encontrar en el delincuente.

3. ¿La consideración de la dignidad humana del delincuente?

Hasta ahora vimos que Séneca criticó la aplicación de castigos injustos en función de dos elementos básicos: primero en relación con el bien de la comunidad y segundo en relación con el bien personal de aquél que emitía el castigo. Añadió un tercer elemento que encontraba en la persona del delincuente otro fundamento a la clemencia de las penas. Séneca partió una constatación empírica que revelaba una nuevamente la diferencia y la contradicción entre la naturaleza buena del ser humano y la forma cómo se le trataba²⁰³⁴. Al contrario, la cólera y el terror no podía motivar los castigos porque existía un valor intrínseco al ser humano que superaba cualquier condición social y reclamaba la clemencia en la aplicación de la pena:

“(…) sumo es también mi respeto a la sangre más despreciable; todo aquel que carece de otras cosas cuenta mi favor por el hecho de llamarse Hombre”²⁰³⁵.

²⁰³² SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (I, 6.3), op.cit., p. 71.

²⁰³³ SÉNECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 19.2), op.cit., p. 153.

²⁰³⁴ “No hay animal más irascible que el Hombre. Ninguno que recibir un trato más delicado que el Hombre. Con ninguno hay que tener más cuidado. ¿Y hay algo más absurdo que el ruborizarse por hacer recaer la ira sobre bestias de carga y perros, y que el Hombre esté sometido a la peor de las situaciones?”, *Sobre la clemencia* (I, 17.1), op.cit., p. 38.

²⁰³⁵ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 1.4), op.cit., p. 5. Vid. el “Estudio preliminar” de C.Cordero, op.cit., p. XXIX.

Nuevamente la humanidad del individuo encarnaba un valor que reclamaba una idea de respeto que a su vez, se plasmaba en la prohibición de la violencia gratuita y la arbitrariedad de las penas. Séneca contempló así tres flancos que defendían la clemencia de los castigos: primero, la consideración de que la nadie fuera moralmente perfecto; segundo, la consideración del bien común, y ahora la consideración de la dignidad del individuo que derivaba de su humanidad. Todo ser humano tenía un valor intrínseco que no dependía de su condición social y este valor tenía unas consecuencias prácticas y jurídicas puesto que exigía la clemencia de las penas.

Pero este reconocimiento de un valor intrínseco al individuo por ser humano, se hacía a partir de una desigual dignidad jurídica y política que no estaba criticada por Séneca. Era Nerón, que desde su superioridad manifestaba su clemencia en relación con sus súbditos. Aquellos gozaban entonces de su dignidad no gracias a un fundamento jurídico sino gracias a la bondad de un personaje que precisamente, por ser *princeps*, se encontraba fuera del alcance de las leyes.

En resumen, Séneca reconoció un valor propio al ser humano y lo hizo emerger contemplando propiamente su vulnerabilidad. A diferencia de los filósofos anteriores donde la dignidad significaba la grandeza del ser humano debido a su naturaleza racional y divina, Séneca dedujo esta noción no de la contemplación filosófica sino, diríamos hoy, de la observación y de la crítica de la sociedad. Esta noción era un postulado, cuyos fundamentos no estaban expuestos con máxima claridad en Séneca, pero que sí mostraban una reacción crítica frente a la degradación de lo humano. Volviendo al comentario de Sabine, esta idea de dignidad humana no estaba sistematizada en Séneca, pero sí era una “sugestión” que parecía atravesar su pensamiento. No se trataba ahora de un ideal moral a alcanzar, sino de una ideal moral a defender.

Conviene ahora medir el alcance de esta intuición de la dignidad humana y ver si podemos hablar de igual dignidad, filtrando las reflexiones de Séneca a través del “test” de la esclavitud. Dependiendo cómo Séneca justificará o no la esclavitud, seremos capaces de concretar y aceptar las implicaciones de su invitación a respetar la dignidad humana.

D. Igual dignidad y esclavitud

Séneca criticó la esclavitud entornó a dos criterios. Primero, basándose en la idea de una misma humanidad, criticó la injusticia de la esclavitud. Estudiaré por un lado, cuáles fueron los criterios que identificó Séneca para establecer una unidad del género humano. Por otro lado, mostraré cómo a partir de esta unidad del género humano, Séneca criticó la injusticia *dentro* de la esclavitud. Además, el criterio sobre el cual insistirá para fundamentar el valor de todo individuo humano será su cualidad como agente o ser moral.

1. La “igualdad de destino” de todos los seres humanos

a) *La unidad del género humano (...)*

La crítica de la esclavitud fue particularmente virulenta en la “Carta XLVII”, donde Séneca, insistió en el común origen de todos los individuos incluidos los esclavos. Empezó por criticar la costumbre de los romanos de excluir a aquellos del círculo de sus familiares, considerando Séneca que se trataba de un comportamiento poco digno de la “prudencia” y de la “cultura”. Al considerar la cultura como elemento opuesto a la esclavización Séneca ya apuntaba lo que nota Y. Thibert, acerca de esta aparente contradicción en los romanos: “¿Cómo han podido inventarse la filosofía, la política, cómo han podido levantarse monumentos que encarnen tan perfectamente estos nuevos valores, y al mismo tiempo hacer luchar a unos individuos en el anfiteatro, o convertir a una parte de la Humanidad en esclavos?”²⁰³⁶. Se trata de una contradicción si uno mantiene una postura ingenua en relación con el poder de la cultura. Aquella no implica en sí el reconocimiento de una igual dignidad entre los Hombres y permite ser un elemento identificador de estatuto social (las *humanitas* estaban vinculadas con la aristocracia por ejemplo). y por extensión de discriminación y violencia. Séneca por su parte, prefirió atacarse directamente al problema. Así:

“«Son esclavos». Pero además Hombres. «Son esclavos». Pero además familiares tuyos. «Son esclavos». Pero además amigos tuyos de modesta

²⁰³⁶ THIBERT, Y., “El esclavo”, en GIARDINA, A, *El Hombre romano*, op.cit., 1991, p.163.

condición. «Son esclavos». Pero además cosirvientes que igual poder tiene la Fortuna en ellos que en nosotros. Por tales razones me rió de aquellos que desdeñan cenar con su esclavo, y no por otra cosa que por la orgullosísima costumbre que ha querido que el señor, mientras cena, aparezca rodeado de un grupo de esclavos en pie»²⁰³⁷.

El fundamento de la unidad del género humano era la misma condición humana. Todos los individuos sufrían la Fortuna y de ahí Séneca dedujo una igualdad entre aquellos. Con otras palabras, la misma vulnerabilidad de los Hombres les equiparaba a todos. Puesto que la vulnerabilidad humana era un rasgo compartido por todos, se volvía el único criterio de la identidad humana. Vemos aquí cómo Séneca amplió el argumento que desarrolló antes en relación con la conciencia de la interioridad individual y la neutralización de los males de la Fortuna. Aquellos desaparecían porque todos los Hombres los sufrían y eran iguales frente a ellos. Ahora partió de esta misma vulnerabilidad humana para subrayar esta vez, no la posibilidad de vencer la Fortuna, sino la igualdad de todos los seres humanos. Como todos los Hombres eran iguales entre sí, ninguno podía pretender ser superior a otro. Séneca otorgó entonces una dimensión crítica a este rasgo, poniendo entredicho la misma institución de la esclavitud. Más adelante insistió en este sentido:

“Piensa que este Hombre que llamas tu esclavo ha nacido de la misma simiente, goza del mismo cielo, respira, vive y muerte igual que tú. Tanto puede ser que le veas libre como que él te vea esclavo”²⁰³⁸.

Otra vez, Séneca expresó una misma igualdad a partir de la condición trágica, vulnerable y ahora mortal de los Hombres. De una comunidad de destino, Séneca derivó una “igualdad de destino”²⁰³⁹. De hecho, consideró que la muerte era la auténtica institución igualitaria del *ius humanun: sola (mors) ius aequum*

²⁰³⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 102-103. Misma crítica aparece en *Sobre la firmeza del sabio* (15.1), en *Diálogos*, op.cit., p. 52. Se puede entender por el término “familiares” a aquellos que vivían bajo el mismo techo y estaban sujetos a la misma autoridad patriarcal, MATILLA, E., “La esclavitud en Séneca”, *Estudios Clásicos*, nº 62, Madrid, 1971, p. 124.

²⁰³⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 104.

²⁰³⁹ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 129.

*generis humani*²⁰⁴⁰. Además esta unidad del género humano a partir de la igualdad de destino sirvió a Séneca a criticar y “burlarse” de las costumbres de los romanos en relación con los esclavos.

Se burlaba de esas costumbres “domésticas” porque pretendían – a través de ciertas formas de trato y de exclusión - afirmar la superioridad de un individuo sobre otros, cuando la realidad humana - teniendo en cuenta su fundamento último que era esta “comunidad de destino” – enseñaba una perfecta igualdad entre los Hombres. Cuando Séneca contempló por ejemplo, las artes manuales, las deslegitimó como sus antecesores “antiguos”, pero a diferencia de aquellos, no las asoció a un cierto tipo de naturaleza humana²⁰⁴¹. En la medida que esas artes resultaban del “progreso-retroceso” técnico-racional que había alejado a los Hombres de la Edad de Oro, no podían ser legítimas y por tanto, la esclavitud formaba también parte de este retroceso moral. Incluso, Séneca mostró sutilmente que los esclavos realizaban tareas imprescindibles para la sociedad romana, sin la cual está nunca hubiera podido mantener y desarrollarse²⁰⁴². En consecuencia, no justificó la esclavitud natural²⁰⁴³, porque eran los Hombres los que habían convertido a los esclavos en lo que eran: “no es que sean enemigos nuestros, es que los convertimos en enemigos”²⁰⁴⁴. Séneca a fin de cuentas se reía de la ignorancia de sus conciudadanos que fundamentaban su sentimiento de identidad y de superioridad en el desprecio y la violencia que podían cometer sobre otros, “otros” cuya inferioridad procedía de la percepción del trato que se les infligía, y que era una ilusión engañosa. Con otras palabras, eran esclavos porque se les trataban como tales, cuando, en realidad eran seres libres. La consecuencia fue la crítica por parte de Séneca de los tratos crueles infligidos a los esclavos,

²⁰⁴⁰ “La muerte no es ningún mal. Y si me preguntas que es, te diré que es la única ley para todo el linaje humano”, en la “Carta CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 446.

²⁰⁴¹ “todas estas artes que despiertan la ciudad y la llenan de ruidos trabajan al servicio del cuerpo, al cual antes se le dejaba como a un sirviente, pero ahora todo le es servido como a un señor”, SENECA, L. A., “Carta XC”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 283.

²⁰⁴² Eran los “pedagogos”, encargados de la educación de los niños, *Sobre la ira* (II, 22.7), op.cit., p. 112; Cuidaban de los enfermos y de los locos, peluqueros, “nomenclátors”, mayordomos, *Sobre la firmeza del sabio* (13.3-14.1), op.cit., pp. 49-50; *Sobre la serenidad* (12.6), en *Diálogos*, op.cit., p. 304.

²⁰⁴³ Una vez sólo Séneca expresó lo siguiente, en relación con el suicidio: “¿tan cerca de la libertad y aún existen esclavos?”, lo que indirectamente puede decir que los esclavos se merecían su situación porque no eran suficientemente valiosos para suicidarse. Ahora bien, no olvidemos que Séneca hacía la misma crítica a todos los ciudadanos romanos, de forma que no creo que Séneca legitimaba la esclavitud por la falta de valor de los esclavos porque precisamente afectaba también a todos los individuos, en “Carta LXXVII”, op.cit., pp. 210-211.

²⁰⁴⁴ SENECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.103.

reclamando además la aplicación de los mismos deberes humanos positivos, es decir los relativos a la justicia.

b) (...) exige la aplicación de los “deberes humanos” a los esclavos

Séneca rechazó la violencia y la crueldad que ejercitadas contra los esclavos. Ironizó nuevamente sobre el “uso de los esclavos” por sus conciudadanos, siendo estos, “superbísimos, crudelísimos, ofensivos” a su respecto²⁰⁴⁵. Como los esclavos eran “seres humanos”, la crueldad era injustificada porque les degradaban al rango de animales²⁰⁴⁶. Séneca recurrió una vez más a la ironía para criticar la crueldad de los dueños que, teniendo el “alma de rey”, fingían recibir una injuria a fin de poder practicarla. Esta sensibilidad derivaba de una inseguridad de sí mismo. El refinamiento, el lujo y la “costumbres voluptuosas” hacían percibir todo como una ofensa, de modo que cualquier cosa que no se doblegara a su voluntad despertaba la cólera²⁰⁴⁷. Con ironía proclamó, “haremos, sin duda, una gran cosa si enviamos a un pobre esclavo al calabozo”²⁰⁴⁸. Séneca contó la anécdota de un esclavo que había roto un objeto en cristal. Como castigo, su dueño ordenó que se le arrojara a las enormes morenas que tenía en un estanque. El esclavo se escapó y pidió a César morir de forma distinta. Esté, conmovido por la crueldad que perseguía al esclavo, ordenó que se le soltara y que se llenara el estanque de todas las piezas de cristal. Se reconocía entonces (además de la importante propaganda política de esta anécdota) una humanidad en el esclavo, que impedía que se le tratara de forma cruel²⁰⁴⁹. Era una barrera que, a pesar de su condición, no podía ser traspasada. Séneca se refirió al mismo episodio en *Sobre la clemencia*, apuntando: “aun estando todo permitido contra los esclavos, hay algo que el derecho natural impide autorizar sobre los seres humanos”²⁰⁵⁰. Séneca había antes mencionado el

²⁰⁴⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 104.

²⁰⁴⁶ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.103.

²⁰⁴⁷ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 106. Séneca repite las mismas ideas en *Sobre la ira* (II, 25, 3-4), op.cit., p. 115 y (II, 31.3), op.cit., p. 121. Sobre la ceguera de la cólera, que inventa sus propias razones para justifica sus furores, vid. el pasaje ya citado, en *Sobre la ira*, (I, 18), op.cit., pp. 85-86.

²⁰⁴⁸ SÉNECA, L.A., *Sobre la ira* (III, 32.1), op.cit., pp. 165-166.

²⁰⁴⁹ La anécdota aparece en *Sobre la ira* (III, 40), op.cit., pp. 172-173. Sobre la humanidad implícita del esclavo, el César hubiera dicho: “¿Si se ha roto un copa tuya, van a desgarrarse las entrañas de un Hombre?”.

²⁰⁵⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la clemencia* (I, 18.1-2), op.cit., pp. 39-40.

derecho natural como elemento crítico del derecho civil y como regulador de las relaciones de los individuos en la cosmópolis, pero no había indicado el contenido de este Derecho. De hecho, no lo desarrolló pero es llamativo que cuando lo hizo fue precisamente para limitar y prohibir la crueldad en contra de los esclavos.

En esta aplicación de los “deberes humanos”, Séneca defendió además de esos deberes negativos, los mismos deberes positivos de solidaridad, de generosidad y de liberalidad para con los esclavos. La liberalidad siendo una virtud, no podía verse limitada por características artificiales y humanas y por tanto por la creación de la condición del esclavo. Además, la libertad reducida que disfrutaba no formaba parte del criterio que le identificaba como ser humano. Así “Donde quiera que está el Hombre, allí hay posibilidad de hacer el bien”²⁰⁵¹. La cualidad de Hombre pertenecía a todos y no estaba reservada a unos pocos de modo que, de esta igual dignidad se generaba iguales deberes humanos exigibles por y para todos. También Séneca contempló la igual exigibilidad y aplicabilidad de los deberes de clemencia, compañerismo e incluso, defendió la amistad entre el señor y el esclavo²⁰⁵².

Esta contemplación de los deberes para con los esclavos en base de una común humanidad llevaba intrínsecamente el segundo criterio que sirvió a Séneca para criticar la esclavitud, criterio que se encontraba en la esfera moral. Los esclavos se definían primero como seres morales lo que les equiparaban con el restante de los Hombres, de modo que éstos, no debían ni podían menoscabar con la libertad de los primeros.

2. La “igualdad moral” de todos los seres humanos

a) *La cualidad de agente moral no depende de la condición social (...)*

Además del criterio, diríamos “mundanal” de la común condición humana para criticar la esclavitud y los tratos que se infligían a los esclavos, Séneca recurrió a un criterio moral. Así, cuando se preguntó sobre el sentido del término “noble”, consideró que se refería a aquel que había recibido de la Naturaleza “una

²⁰⁵¹ SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (24.3), *Diálogos*, op.cit., p. 254.

²⁰⁵² Vive en clemencia con el esclavo, hasta en compañerismo (...), no busques los amigos solamente en el Foro y en el Senado: si lo consideras bien, podrás encontrarlos incluso en tu casa”, en “Carta XLVII”, pp. 104 y 105.

buena disposición para la virtud”. Por tanto era “el alma lo que hace noble”, que permitía “elevarnos desde cualquier condición por encima de la Fortuna”. En consecuencia, “es preciso tener en cuenta no de dónde procede la gente, sino hacia donde va”. El valor de la persona no derivaba de su origen social sino de su capacidad para caminar hacia la virtud. Por tanto: “Si alguna cosa tiene la filosofía es el pasar por alto el origen familiar: si miramos los orígenes primeros, todos los Hombres provienen de los dioses”²⁰⁵³. En el camino hacia la sabiduría todos los Hombres eran iguales. Las desigualdades en la “Ciudad menor” no influían en la igualdad original y superior de todos como miembros de la “Ciudad mayor”. Séneca profundizó su razonamiento y utilizó esta igualdad moral de los Hombres para esta vez no sólo prescindir sino también deslegitimar las desigualdades socio-políticas. Del mismo modo que utilizó la unidad del género humano para criticar los tratos que sufrían los esclavos, esta vez Séneca utilizó un fundamento moral para criticar la injusticia de la misma esclavitud. Refiriéndose al alma recta,

“tanto puede pertenecer a un caballero romano como a un liberto y como a un esclavo. Porque, ¿qué cosas son un caballero romano, un liberto, un esclavo? No son sino nombres nacidos de la ambición y de la injusticia”²⁰⁵⁴.

Para revelar la ilegitimidad de las desigualdades entre los individuos y criticar la esclavitud, Séneca buscó el fundamento del valor de la persona en la esfera moral. Este desplazamiento del centro de gravedad del valor individual, tuvo además como consecuencia atraer a todos los individuos hacia su núcleo. Se trató aquí de un paso que no se dio en Platón o Aristóteles. Aquellos también desplazaron este centro de gravedad del valor de la persona, pero no todos los individuos estaban atraídos hacia este nuevo centro. La atracción helénica era centrípeta, cuando la romana era centrífuga. En el primer caso, el nuevo fundamento moral del valor de la persona servía para legitimar las desigualdades socio-políticas y la esclavitud. Al contrario, Séneca utilizó este fundamento para criticar esta realidad. En la medida que el alma era el Dios “habitador”²⁰⁵⁵ en el

²⁰⁵³ SÉNECA, L. A., “Carta XLIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 98. También: “Aunque (...) existan grandes diferencias en cuanto a colocación social y dignidad, la virtud está al alcance de todo”, *Consolación a Polibio* (17.2), op.cit., p. 373.

²⁰⁵⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78.

²⁰⁵⁵ SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78 (ya citado).

cuerpo humano, este cuerpo humano y de forma general, todo lo creado por el Hombre y incluidas las instituciones socio-políticas, no podían ser un obstáculo físico para la expresión del alma. El cosmos era una gran unidad penetrada por el *pneuma* divino, de modo que todos los seres formaban este gran cuerpo. Más precisamente se trataba de encontrar en sí mismo la “intima estructura de la *oikeiosis*: tomar conciencia de su parentesco del Hombre con los dioses, aquella implicando una participación, como los dioses, en la ciudad universal”²⁰⁵⁶. Aquello era el modelo presente en cada individuo, modelo que por tanto no podía ser contaminado por las imperfecciones institucionales humanas.

Las condiciones sociales de los individuos revelaban solamente la injusticia: la injusticia en los tratos que sufrían los más vulnerables, y la injusticia del fundamento de esos mismos tratos. Esta injusticia consistía en a vulneración de la igualdad natural y moral de los Hombres. Hay que saludar la grandeza del pensamiento de Séneca que tuvo la conciencia de criticar la esclavitud y convertir unos rasgos antropológicos (la vulnerabilidad y la mortalidad de los Hombres) y morales (la capacidad de realizar actos de virtud) en elementos críticos de la esclavitud. Séneca dio un paso más, otorgando una nueva definición a la libertad que escapaba de la coacción artificial de los Hombres.

b) (...) los esclavos son entonces libres

Siguiendo esta crítica, vimos que Séneca apuntó la relatividad de la esclavitud en su misma percepción: un dueño podía ver un ser libre en su esclavo, y éste un esclavo en el dueño²⁰⁵⁷. Séneca no se refería aquí a la libertad “empírica”, entendida como independencia de cualquier coacción. Cambió el fundamento de la libertad, y la centró estrictamente en la esfera moral. Así:

“«Es esclavo». Pero puede ser libre en espíritu. «Es esclavo» ¿Y esto tiene que perjudicarlo? Enséñame a un Hombre que no lo sea: uno sirve a

²⁰⁵⁶ Vid., LÉVY, C., *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale, enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, tesis, Universidad París II, (30.11.2002). Consultado en el 06-05-06 a las 19:00:

<http://perso.orange.fr/valery.laurand/pr%e9sentation%20de%20la%20th%e8se.html>

²⁰⁵⁷ Recuerdo la frase a la cual me refiero: “Tanto puede ser que le veas libre como que él te vea esclavo” SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 104.

la lujuria, otro a la avaricia, otro a la ambición, todos al temor. Yo podré mostrarte un cónsul sirviendo a una vieja, un rico sirviendo a una criada. Te podré señalar jóvenes nobilísimos sirviendo a actores de pantomima. Ninguna servidumbre tan vergonzosa como la voluntaria”²⁰⁵⁸.

Lo más relevante era el propósito de este nuevo fundamento moral de la libertad: Séneca pretendía romper las percepciones que sus contemporáneos tenían de su libertad, insistiendo en qué residiera solamente en esta rebeldía moral contra la condición humana²⁰⁵⁹. Es más: en la consideración de que la libertad derivará sólo de un estado de espíritu – principio propio del cinismo²⁰⁶⁰ – neutralizaba la aparente inferioridad de los esclavos. La esclavitud no era sólo una condición injusta sino que generaban seres no libres de forma artificial, y era esta misma artificialidad o “accidentalidad”²⁰⁶¹ la que generaba una injusticia. Ahora bien, a pesar de su condición, los esclavos podían ser libres porque su alma, como morada segura, estaba protegida de los ataques exteriores²⁰⁶². Se trata aquí por parte de Séneca de un razonamiento increíblemente novador. En efecto, criticó la esclavitud en el mismo terreno que Aristóteles cuando los estoicos criticaron la esclavitud cambiando el terreno de su razonamiento. Sabemos que Aristóteles, consideró que los esclavos lo eran por naturaleza porque no tenían un alma o un alma poco desarrollada. Los estoicos, a cambio, consideraron que el alma no constituía en sí el valor central de la persona y que por tanto la esclavitud no estaba justificada. Séneca, volvió al terreno aristotélico y confirió un alma a los esclavos porque su moral no consistía en alcanzar un ideal sino en la misma potencialidad de la acción moral. Al “rebajar” la exigencia moral de la conducta, permitía al mismo tiempo incluir a todos los individuos en esta “comunidad moral”. Pero esta misma rebajada permitía también conferir un nuevo sentido moral a la esclavitud. Con cierta provocación, parecía conferir más libertad al esclavo que a la mayoría de los ciudadanos en la medida que su servidumbre era

²⁰⁵⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 105. En el ámbito de la guerra: “es más honroso caer por la fuerza en la servidumbre que encaminarse a ella voluntariamente”, en la “Carta XCV”, op.cit., p. 335.

²⁰⁵⁹ BENAVENTE BARREDA, J. M., “Justificación teórica al espiritualismo de Séneca”, op.cit., p. 384.

²⁰⁶⁰ ONFRAY, M., *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados “perros*, op.cit., p. 192.

²⁰⁶¹ MATILLA, E., “La esclavitud en Séneca”, op.cit., p. 130.

²⁰⁶² El dueño poseía el cuerpo del esclavo pero no su alma, *Sobre los beneficios* (III, 19), op.cit., p. 175.

forzada mientras que la de aquellos era elegida²⁰⁶³. Esta servidumbre era la de los vicios sociales perseguidos para obtener una ilusoria felicidad. Séneca operó una distinción entre la condición del esclavo “por espíritu” y la del esclavo “por condición”²⁰⁶⁴. La primera se refería a los ciudadanos romanos imbuidos en sus vicios. La segunda era puramente convencional de modo que no sólo ni influía en la condición del ser humano, ni impedía la expresión de las cualidades de su alma, y particularmente la libertad.

Séneca ironizó otra vez sobre aquellos que hacían derivar su riqueza de la posesión de esclavos. Se preocupaban más por tener una gran variedad de esclavos y enseñarles cómo debían servirles que por indagar sobre la virtud. De este modo, el ciudadano libre era en realidad en plena servidumbre, dependiente de los cuidados de sus esclavos, poseyendo muchos de ellos, sin saber poseerse a sí mismo²⁰⁶⁵.

Apareció entonces una nueva aplicación de lo que podía entender Séneca por el *ius humanum* o al menos una concreción de su contenido. Se trataba como vimos de un camino para la profundización de las relaciones humanas, convirtiendo la libertad interior en su centro. Ya Séneca, otorgó un contenido al Derecho Natural prohibiendo la violencia en contra de los esclavos. En el campo de la virtud, y teniendo en cuenta que ésta prescindía de todo lo empírico para fundamentarse sólo en la intención, Séneca apuntó que aquél que negaba que el esclavo pudiera hacer un beneficio a su dueño negaba el *societas iuris humani*, el

²⁰⁶³ El esclavo Epicteto adquirió precisamente esta conciencia de la libertad: “¿Confíando en qué? No en la fama ni en el dinero ni en las magistraturas, sino en su propia fuerza, es decir, en sus opiniones sobre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros (...). Miradme, no tengo casa, ni patria, ni hacienda ni esclavos; duermo en el suelo; ni mujer, ni hijos ni un mal palacio de gobernador, sino la tierra y el cielo y un mal manto. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin penas, sin temores, no soy libre?”, EPICTETO, *Disertaciones* (III, XXVI, 34 ss.), y (III, XXII, 47) op.cit., pp. 323 y 282.

²⁰⁶⁴ SENECA, L. A., *Sobre la ira*, (III, 14.3), op.cit., p.147. La esclavitud por espíritu aparece también en *Sobre la felicidad* (4.4 y 15.3), op.cit., pp. 231 y 243 y a través de la fórmula de la “esclavitud voluntaria” en *Sobre la brevedad de la vida* (2.1), op.cit., 318. También: “La peor servidumbre es ser esclavo de uno mismo”, *Cuestiones naturales* (Vol. I., Lib. III, 1, 17), op.cit., p. 116.

²⁰⁶⁵ Al final de la “Carta XXVII”, Séneca habló de la “insensatez” de aquellos preocupados por su cantidad de esclavos, op.cit., p. 67. En la “Carta XLI”, criticó a los que no entendían que el alma era lo más grande y no la posesión de “bellas esclavas”, op.cit., p. 94. Al final de la “Carta LXVII”, Séneca relata la dependencia emocional del dueño en relación con sus esclavos, op.cit., p. 164. Séneca habló de la “nimiedad” que conmueve al romano, más preocupado por la fuga de sus esclavos que por el engaño de un amigo, en la “Carta CVII”, op.cit., p. 375. Séneca ridiculizó la costumbre de los romanos de cuidar la “piel delicada” de los esclavos, buscando el vestido adecuado, vid., la “Carta CXXIII”, op.cit., p. 444. Se río de su interés para ceñir las túnicas de sus esclavos favoritos, *Sobre la brevedad de la vida* (12.5), op.cit., pp. 333-334. También, vid., *Sobre la firmeza del sabio* (11.3), op.cit., pp. 47-48 y *Consolación a Helvia* (11.3), op.cit., p.396.

“derecho humano”. El beneficio era una actividad humana que tenía su pleno sentido en la profundidad de la cosmópolis²⁰⁶⁶. El esclavo pertenecía a esta comunidad y negarle esta ciudadanía, atentaba al Derecho Natural. Por tanto, un individuo que no estaría obligado por la obligación del beneficio estuviera excluido del género humano. El tirano cruel, por ejemplo, que se aprovechaba de la generosidad individual ponía fin al “derecho humano”²⁰⁶⁷. Con otras palabras, Séneca vinculó el fundamento del Derecho natural con su concepción de la virtud que estribaba exclusivamente en la intencionalidad de una acción prescindiendo primero del resultado de dicha acción y, segundo, de las características del sujeto. Como vemos, este Derecho Natural aglutinaba el criterio humano y el criterio moral que servía en última instancia a criticar la esclavitud. Ahora bien, como veremos a continuación, quedándose en la esfera moral, esta crítica no se repercutió en la crítica general de la institución misma de la esclavitud.

3. Los límites de la igualdad natural de los seres humanos

a) *La esclavitud no es un mal*

Debemos ahora ver el alcance de la condena de la esclavitud por parte de Séneca. Los esclavos eran seres humanos como los demás y podían ser libres en el plan moral de allí la injusticia de la esclavitud. ¿Pero esta injusticia moral se transformaba en una injusticia socio-política que debía por tanto acabarse? La respuesta es no. A pesar de todos sus esfuerzos, lo más llamativo es que Séneca no habló de la crueldad y de la violencia de la esclavitud en sí. La cualidad de ser humano que otorgaba al esclavo no quebrantaba definitivamente la esclavitud. La “humanizaba” sin derrocarla. La esclavitud era un hecho social incontestable y no había contradicciones entre las ideas que defendía su filosofía moral y el mantenimiento de la esclavitud²⁰⁶⁸. Así, Séneca defendió que mucho más seguro era ser respetado y venerado que ser temido por sus esclavos. Había que castigarlos sólo con palabras, los azotes eran para los animales²⁰⁶⁹, teniendo incluso un tono aristotélico. Se trataba de una suavización de la esclavitud que

²⁰⁶⁶ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p.127.

²⁰⁶⁷ Los dos ejemplos están en *Sobre los beneficios* (III, 18 y VII, 19) op.cit., pp. 174 y 257.

²⁰⁶⁸ MANGAS MANJARRÉS, J., *Séneca o el poder de la cultura*, op.cit., p. 147.

²⁰⁶⁹ En caso contrario, podían rebelarse y su vez volverse crueles con sus dueños, *Sobre la clemencia* (I, 26.1), op.cit., p. 50.

permitía por un lado reconocer la cualidad de humano al esclavo, pero también indicaba criterios para la permanencia de esta institución.

Por otro lado, Séneca utilizó la esclavitud, para ilustrar algunas de sus ideas, como vimos también en Cicerón. Se podría argumentar que no servían a defender la esclavitud, sino para volver sus argumentos más claros²⁰⁷⁰. Puede ser cierto, pero incluso en este caso, el hecho de utilizar la esclavitud como modo de ilustración de una argumentación muestra también una aceptación implícita de esta institución. Si lo prioritario para Séneca fuera la condena de la esclavitud, hubiera sido una contradicción utilizarla como modo de ilustración de sus ideas.

A mi juicio, Séneca pretendió cambiar las relaciones que se tenía respecto a los esclavos, sin defender la libertad de aquellos²⁰⁷¹. Recogiendo una fórmula de Crisipo, Séneca asimiló al esclavo a un “mercenario perpetuo”²⁰⁷². Por un lado, esta fórmula revelaba también que se rechazaba la idea de la servidumbre natural²⁰⁷³. Pero, al mismo tiempo, nunca pensaba en una abolición de la esclavitud, sino sólo y exclusivamente en un trato equitativo y humanitario como correspondía a toda persona por el hecho de estar dotada de un alma²⁰⁷⁴. Aquí aparece el límite de la dimensión crítica que Séneca confería a su intuición relativa a la igual dignidad humana. Esta carga crítica no pretendía acabar con la institución de la esclavitud. Como indica L. Dumont, los estoicos habían proclamado la igualdad de los Hombres como seres razonables y morales. Pero consideraban también que la “esclavitud era cosa de este mundo”. Esto “constituye un indicio del abismo que nos separa de estas gentes el hecho de que aquello que para nosotros vulnera el principio mismo de la dignidad humana era para ellos una contradicción inherente a la vida de este mundo”²⁰⁷⁵. En efecto, los ataques que Séneca dirigió a la sociedad humana hacia que ella representará

²⁰⁷⁰ Había que quitar todos los artificios de la felicidad para encontrar la verdadera, del mismo modo que uno desnudaba al esclavo, antes de comprarlo para ver si tenía unos defectos, “Carta LXXX”, op.cit., p. 230. Vid. también, “Carta LXXXVII”, op.cit., p. 257. También: “¿Voy a tomar a mal el que no conteste a mi saludo (...) vendiendo y comprando esclavos de ínfima calidad (...)?”, *Sobre la firmeza del sabio* (13.4), op.cit., pp. 49-50.

²⁰⁷¹ Parece en efecto defenderse cuando escribió: “Alguien dirá que dirijo a los esclavos una llamada a la libertad”, “Carta XLVII”, op.cit., p. 105.

²⁰⁷² SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (III, 22), op.cit., p. 175. El esclavo era un “*perpetuus mercenarius*”.

²⁰⁷³ La fórmula de Crisipo aparece también en SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 119.

²⁰⁷⁴ MATILLA, E., “La esclavitud en Séneca”, op.cit., p. 132.

²⁰⁷⁵ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 49.

siempre a fin de cuentas un “segundo ideal ético”²⁰⁷⁶. No podía en nada defender la absoluta igual dignidad de los Hombres, porque la idea de un valor moral inherente al individuo no se había convertido en el valor central y fundamental de una sociedad política y holista. Por esta razón matizaría la imagen de un Séneca emancipador de los esclavos y que, a causa de una lectura superficial de su obra, aparece a veces en sus comentarios contemporáneos²⁰⁷⁷. Al contrario, Séneca reiteró la idea de que el esclavo era un ser inferior en la escala social²⁰⁷⁸. Además, no olvidemos que Séneca dirigía sus argumentos no a los esclavos sino a la aristocracia de la cual formaba parte. Si se burlaba del ciudadano que tenía muchos esclavos, era para despertarle de su condición. En resumen, Séneca pretendía liberar al ciudadano y no al esclavo. Habló de la servidumbre que provocaba el cuidado de los esclavos cuando el dueño no tenía tiempo para sí mismo. Llamativo en este sentido es la frase siguiente: “«se me ha escapado el esclavo, mejor he quedado libre»”²⁰⁷⁹. Séneca no enlazaba aquí la libertad del esclavo sino la del dueño que tenía más *otium* para atender a su persona.

Por tanto, Séneca urgió que debiéramos acostumbrarnos con “los servicios de muy pocos esclavos”²⁰⁸⁰. Aceptaba la legitimidad de la esclavitud, como un mal menor tal vez, sirviendo únicamente a cumplir con las tareas domésticas básicas. Séneca equiparó la posesión del esclavo con la de cualquier otro ser inanimado. El esclavo era una parte de propiedad – una “*mancipii res*” del dueño²⁰⁸¹. Séneca mostró – sin ironía esta vez - cómo Homero se había conformado con tener sólo un esclavo, Platón, tres, pero Zenón, ninguno, apuntando: “con él empezó la estricta y varonil sabiduría de los estoicos”²⁰⁸². Además, el propio Séneca confesó este mismo apego moderado a los servicios de los esclavos²⁰⁸³. Su misión general no era la reforma de las estructuras sociales y

²⁰⁷⁶ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 140.

²⁰⁷⁷ Me parece muy exagerada por ejemplo la siguiente frase: Séneca “defendió los derechos del Hombre y propugnó la emancipación de los esclavos”, GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, op.cit., p. 15. También deberíamos a Séneca “la proclamación de la igualdad entre los seres humanos y el rechazo de la esclavitud”, LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, op.cit., p. 48.

²⁰⁷⁸ Por esta razón uno debía pasar por alto las ofensas y las bromas de un ser inferior, tal como el esclavo, *Sobre la ira* (II, 11 y III, 10.4), op.cit., pp. 47-48 y 142.

²⁰⁷⁹ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (8.7), en *Diálogos*, op.cit., p. 294.

²⁰⁸⁰ SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (9.3), op.cit., p. 295.

²⁰⁸¹ SÉNECA, L. A., *Sobre los beneficios* (V, 19), op.cit., p. 218 y *Sobre la serenidad* (11.1), op.cit., p. 299.

²⁰⁸² SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (12.4), op.cit., p. 398.

²⁰⁸³ Entre las cosas que le traían serenidad se encontraba el servidor sencillo y el esclavo toscó, “*placet minister incultus et rudis vernula*”, *Sobre la serenidad* (1.7), op.cit., p. 277. El “*vernula*”

políticas sino una misión correctora de las deformaciones que dichas estructuras podían operar en la interioridad individual²⁰⁸⁴. Para Griffin este punto revelaba además los límites de las nociones filosóficas frente a la resistencia de las conductas sociales²⁰⁸⁵. Así, el valor que Séneca otorgaba la cualidad del ser humano no era suficientemente intensa para erradicar totalmente la servidumbre. Como resume también Grimal²⁰⁸⁶, “el pensamiento de Séneca se organizó en dos planos: la vida política y la vida en sociedad. La primera estaba concebida a la imagen de todo ser de la naturaleza (*natura*), de todo lo que existía en virtud de las leyes universales, con un cuerpo y un alma. Séneca aceptaba la idea estoica de seres materiales, múltiples que se interpenetraban sin perder su unidad propia. El mundo romano, el *imperium*, era un microcosmos cuya “fisiología” era idéntica a la del universo en su conjunto y también a la de cada ser universal. La monarquía se había entonces vuelto una exigencia de la naturaleza pero esta exigencia se cumplía solamente si el Padre de la Patria se conformara con las leyes de esta Naturaleza, mediante las *virtus* de los seres dotados de Razón e in particular la clemencia.

Entonces, las mismas normas se aplicaban en la vida entre particulares, dentro de cada casa. Séneca no pretendía abolir las jerarquías sociales establecidas ni a liberar a los esclavos; pero, sí rechazaba conceder una relevancia moral y espiritual a esas jerarquías. Esas cosas eran relativas al “cuerpo”, y no al alma; pertenecían al ámbito de la Fortuna, y así eran “indiferentes”. Y concluye Grimal que lo que se concedía al esclavo era más que la libertad jurídica, era el derecho a la libertad moral, y el respecto de esta libertad. Debemos apreciar esta última frase de P. Grimal en función de dos momentos históricos. Si nos encontramos en la Antigüedad, la idea de que los esclavos pudieran disfrutar de la libertad moral a pesar de su condición, apuntaba la artificialidad de la esclavitud y preparaba el terreno para su futura ilegitimidad. En este caso, la libertad moral era bien algo superior a la libertad jurídica porque ésta procedía de la arbitrariedad de los Hombres.

era el esclavo joven nacido en el hogar doméstico, de acuerdo con la voz del *A Latin Dictionary* de CHARLTON T. LEWIS: “*a little or young home-born slave*” [http://www.lexilogos.com/latin_langue_dictionnaires.htm Consultado el 14.04.2006, a las 22:00].

²⁰⁸⁴ PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, op.cit., p. 134.

²⁰⁸⁵ GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, op.cit., p. 266.

²⁰⁸⁶ GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, op.cit., pp. 437-438.

Desde nuestra perspectiva contemporánea, esta frase aparece totalmente ingenua. El concepto de dignidad humana se entiende hoy estrictamente en la esfera jurídica y no vale nada si no está entendido en este ámbito. Esta integración en el ámbito jurídico tiene como objetivo defender y prevenir los casos concretos donde la dignidad humana podría ser vulnerada. Satisfacerse por tanto de una dignidad moral prescindiendo de los casos de desigual dignidad, permite mantener una situación injusta. No se puede separar la libertad moral de la libertad jurídica; si la primera no tiene el respaldo de la segunda, no se garantiza la igual dignidad de los individuos.

Por su parte, Sabine resume bien cómo en la nueva concepción senequista de la cosmópolis se postulada la igualdad para todos los Hombres, incluso los esclavos, los extranjeros y los bárbaros. Luego consideró que “las concepciones gemelas de los derechos del Hombre y de una norma de justicia y humanidad universalmente obligatoria pasaron a formar parte sólida de la conciencia moral de los pueblos europeos”²⁰⁸⁷. Hay aquí un salto argumentativo que malinterpreta la concepción de los derechos humanos. En efecto, los estoicos, defendieron la unidad de la humanidad y dedujeron una igualdad entre todos sus miembros y ello, a pesar de sus condiciones socio-políticas. Pero esta proclamación de la igual dignidad de los seres humanos, no ponía fin a la desigualdad de esas mismas condiciones. No existía un “feedback”. La esfera moral donde se proclamaba la dignidad humana, es decir la cosmópolis, no quebrantaba las fundaciones mismas de las “ciudades menores” de los Hombres, porque en realidad, la cosmópolis, se confundía ya en su esencia, con la comunidad de los Hombres. Ambas, en la dinámica organicista, se apoyaban mutuamente. Por esta razón, y como he insistido al final del Capítulo dedicado a Cicerón, el fundamento de los derechos humanos no puede derivar de la común pertenencia de los Hombres a la misma humanidad. Los derechos humanos se atribuyen al individuo, a la persona porque tiene una dignidad inherente cuyo fundamento - si queremos ser rigurosos - no puede remitirse a una hipotética pertenencia a una misma familia humana.

A pesar de este matiz importante sobre la concepción general que Séneca tenía respecto a la esclavitud, no tanto justificándola, como aceptándola, conviene ver si sus ideas tuvieron alguna influencia respecto a la consideración jurídica del

²⁰⁸⁷ SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, op.cit., p. 115.

esclavo, y particularmente en la prohibición de tratarlo cruelmente. Se tratará de la última parte de esta sección dedicada a Séneca.

b) *Apuntes sobre el reconocimiento jurídico la esclavitud*

Se cree que Séneca influyó sobre la evolución jurídico-política de la esclavitud en Roma. Por un lado, el sentido práctico de los romanos hubiera impedido que se tratase a los esclavos con extrema crueldad. También, la legislación garantizó más derechos a los esclavos contra el maltrato físico. Al final de la República, se consideró que los esclavos tenían alma, aceptándoles en las ceremonias religiosas por ejemplo. A principios del Imperio, la *Lex Petronia*, impedía que el dueño mandara a sus esclavos a las fieras sin juicio previo. Un edicto de Nerón ordenaba que el prefecto de la ciudad instruyera las causas en las que los esclavos se quejaban de maltratos. El amparo jurídico culminó en el siglo II d. C., cuando se les otorgó la categoría de *ingenui*²⁰⁸⁸.

A. D'Ors observa sin embargo que los contemporáneos de Séneca en nada compartían su "humanitarismo", contemplando la esclavitud como una institución del *ius gentium* y *naturale*. Además, D'Ors indicó que "por los emperadores para mitigar la situación de los esclavos no son precisamente de la época de Séneca, ni de la que inmediatamente le sigue. Alguna, como la ley Petroniana, que prohibió echar los esclavos a las fieras sin permiso del magistrado se remonta a Augusto y Tiberio; luego hay otras medidas de Claudio, y de ahí se pasa ya a la época de Adriano y sobre todo de Antonino Pío. El humanitarismo de Séneca para nada influyó en las reformas a los esclavos"²⁰⁸⁹.

Por tanto estoy de acuerdo con D'Ors, recurriendo precisamente al Derecho romano. Además, Séneca y sus contemporáneos se encontraban en un mismo terreno acerca de la esclavitud y en este sentido, matizaría incluso la oposición frontal que describió D'Ors entre ambas partes. Para Séneca, el esclavo era una herramienta, un instrumento de producción y no se le debía hacer daño para

²⁰⁸⁸ SÁNCHEZ TARIFA, J. A., "La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura", op.cit., pp. 67-68.

²⁰⁸⁹ D'ORS, A., "Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia", *Estudios sobre Séneca*, op.cit., p. 116.

primero no perjudicar la productividad de la empresa doméstica²⁰⁹⁰. Es esta visión que se trasladará luego al Derecho romano. La legislación del principio del Imperio consistió en subordinar progresivamente al esclavo bajo la protección y el control público, disminuyendo el poder y la responsabilidad del amo²⁰⁹¹. Aparecieron entonces unos matices en el Derecho romano acerca de los fundamentos de la esclavitud, que muy brevemente señalaré. Con el flujo y la mezcla de las poblaciones del Imperio, se borraba la percepción firme de la frontera entre libertad y esclavitud. Por ejemplo, el edicto de Caracalla (212 d.C.) consagró la posibilidad de acceder al status de ciudadano para todos los Hombres libres de las provincias²⁰⁹². Los textos jurídicos estudiaban entonces cada vez más los casos que conllevaban incertidumbre: un marido que descubría que su mujer era una esclava, una “ingenua” que se casaba con un esclavo que creía libre²⁰⁹³. Petronio contó cómo uno de los invitados de Trimalción relató que había servido durante cuarenta años, pero que nadie sabía si, en origen, era libre o no²⁰⁹⁴. Así, paulatinamente, desaparecía el criterio que identificaba al esclavo con el extranjero. El reconocimiento legal del esclavo se encontraba por ejemplo en el *Digesto*, cuando Justiniano vinculó a los esclavos con los prisioneros de guerra²⁰⁹⁵. Pablo, consideraba por su parte que los niños nacidos deformes no podían ser libres²⁰⁹⁶. Ello generaba problemas de identificación para la elite. Así, Ulpiano se preguntaba si las decisiones tomadas por un magistrado que de hecho era un fugitivo tenían alguna validez²⁰⁹⁷. Del mismo modo, el Senado propuso que los esclavos se vistieran de una cierta forma para distinguirlos de los libres, lo que

²⁰⁹⁰ MATILLA, E., “La esclavitud en Séneca”, op.cit., p. 116.

²⁰⁹¹ GRIFFIN, M., *Seneca. A philosopher in Politics*, op.cit., p.268.

²⁰⁹² En un Imperio de 80 millones de habitantes, la “latinidad” se convirtió en el paso previo a la ciudadanía, Caracalla, reconociendo un estado de las cosas, la impuso a todos menos a los “*dediticii*”, es decir los bárbaros y los vencidos, RICART MARTÍ, E., “Conferencia” *Situación Jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. Una visión del siglo XXI*, “Instituto Universitario Lucio Aeneo Séneca”, Universidad Carlos III de Madrid, 26 de enero de 2005.

²⁰⁹³ D’ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, trad., d’Ors, A., Aranzadi, Pamplona, 1972, respectivamente, PAPIANO, (XXIV, 3, 42) op.cit., p. 177. y ULPIANO, (XXIV, 3, 22) op.cit., p. 173.

²⁰⁹⁴ PETRONIO, C. *El Satiricón*, (Capítulo 57), op.cit., pp. 116 y ss.

²⁰⁹⁵ “III. Instituciones de Justiniano (1, 3 pr.)”, en *Antología de textos jurídicos de Roma*, edición de X. d’Ors, Akal/Clásica, Madrid, 2001, p. 104.

²⁰⁹⁶ D’ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (I, 5, 14): “No son tenidos por hijos los que nacen sin la forma humana habitual”, p. 60.

²⁰⁹⁷ D’ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, op.cit. (I, 14, 3): “¿qué diremos en el caso de que siendo esclavo [Barbario Felipe] hubiere desempeñado la dignidad Pretoria mientras lo ocultó? Lo que dictó, lo que decretó, ¿carecerá quizá de validez?”, op.cit., pp. 76-77.

fue, en su tiempo, criticado por Séneca porque daba cuenta de la gran visibilidad de la población esclava²⁰⁹⁸.

A partir de los siglos II y III, ya no se hablaba de la esclavitud como naturaleza servil sino de una institución jurídica. Ya no se contemplaba un tipo natural de esclavo y se instauró luego, algunos estadios intermediarios entre la esclavitud y la ciudadanía, como la “manumisión”²⁰⁹⁹ por ejemplo, para poder gestionar la opulencia económica y demográfica de Roma. Florentino insistía en que la esclavitud tenía sentido sólo en cuanto al Derecho y era contraria a la naturaleza:

“Es libertad la natural facultad de hacer lo que se quiere con excepción de lo que se prohíbe por la fuerza o por la ley.

La esclavitud es una institución de gentes, por la cual uno está sometido, contra la naturaleza, al dominio ajeno”²¹⁰⁰.

Trifonino marcó una clara separación entre el Derecho natural y el Derecho de gentes: *libertas naturali iure continetur et dominatio iure gentium introducta est*, es decir «la libertad es de derecho natural y la esclavitud ha sido introducida por el derecho de gentes»²¹⁰¹. El *Digesto* recogió también la posibilidad por parte del esclavo de refugiarse en un templo o junto a la estatua del emperador cuando huía del trato injusto de su señor, caso que ilustró Séneca como vimos²¹⁰². Ulpiano por fin, inspirado del estoicismo, recogía la misma distinción y defendía la igualdad de todos los Hombres ante el Derecho natural: *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequale sunt*.

²⁰⁹⁸ SÉNECA, *Sobre la clemencia* (I, 24.1), op.cit., p. 48.

²⁰⁹⁹ RICART MARTÍ, E., Conferencia *Situación Jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. Una visión del siglo XXI*. Acerca del trato entre el señor y sus clientes, vid., JUVENAL, J., *Sátiras*, (V), op.cit., pp. 28-33 y MARCIAL, M.V, *Epigramas Completos* (III, 60), op.cit., p. 150.

²¹⁰⁰ D’ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, op.cit. (I, 5, 4-2), p. 59.

²¹⁰¹ D’ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (XII, 6, 64), op.cit., p. 505.

²¹⁰² D’ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (I, 12, 1,1), op.cit., p. 75

“Por derecho civil, los esclavos no son personas, pero no por derecho natural, pues, por lo que respecta al derecho natural, todos los Hombres son iguales”²¹⁰³.

Esos matices de la condición del esclavo respondían en realidad más a la necesidad de mantener una cohesión social en Roma que a reconocer una dignidad humana en el esclavo. Aunque no se contemplaba la servidumbre natural, lo que importaba era mantener la consideración del esclavo como un objeto de producción. La perfección del cuerpo ya no era lo relevante, lo que sí importaba era su capacidad productiva²¹⁰⁴. En su manual sobre la Agricultura Catón, ya había apuntado la rentabilidad de los esclavos con esos términos:

“Téngase en cuenta que lo mismo una tierra que un esclavo, si suponen un gasto excesivo, aunque produzcan ganancias, no son rentables”²¹⁰⁵.

No fue un azar tampoco, si el mismo autor identificaba el capítulo dedicado a las raciones alimentarias de los esclavos con el capítulo relativo a las raciones de los bueyes²¹⁰⁶. De forma general, la superioridad del dueño estaba siempre consagrada, manteniendo al esclavo como un mero componente productivo del patrimonio general, tal como defenderá Séneca, al definirlo como una *mancipii res*²¹⁰⁷.

Séneca reconoció una igual dignidad entre los esclavos y los demás Hombres; el valor de esta dignidad tenía como fin prohibir la crueldad y la violencia pero no acabar con la esclavitud en sí. Incluso la propia visión organicista de la sociedad confería indirectamente una legitimidad a la esclavitud,

²¹⁰³ D'ORS, A., *El Digesto de Justiniano*, op.cit., (L, 17, 32), p. 872.

²¹⁰⁴ D'ORS, A., *El Digesto de Justiniano*: A propósito de un esclavo cuyos dedos han sido imputados “(...) no ha de mirarse el número de dedos, sino el hecho de si puede usar sin impedimento de más o menos dedos que los normales” (XXI, 10-2), p. 40. Ver también (XXI, 11, 12 y ss.), p. 40 y ss.

²¹⁰⁵ CATÓN, M. P., *De Agric cultura*, (Cap. I), trad. A.M Perales Alcalá, Instituto de Historia del Derecho, Universidad de Granada, 1976, p. 49.

²¹⁰⁶ CATÓN, M.P., *De Agric cultura*, op.cit. (Cap. LXV), «Cantidad de alimento que se da a los esclavos», p. 131 y ss.

²¹⁰⁷ “(...) los dueños tienen potestad de vida y muerte sobre los esclavos, y que todo lo que se adquiere por medio del esclavo, se adquiere para el dueño”, GAYO, *Digesto* (1, 52), en *Antología de textos jurídicos de Roma*, op.cit., p. 103.

puesto que al cumplir con su papel, el esclavo beneficiaba a la dignidad y la tranquilidad de la comunidad humana en su conjunto.

CONCLUSIÓN

Como sus antecesores, Séneca confirió a la filosofía la misión de liberar al ser humano del engaño en el cual se encontraba imbuido. Pero esta liberación no consistía en una separación del individuo con el mundo, sino en el enfrentamiento y en la victoria sobre esta misma realidad. El pensamiento senequista, apoyándose sobre la virtud estoica tenía dos rasgos específicos que se confundían: primero su carácter práctico y asequible por todos los humanos y, segundo, su carácter activo y belicista. El punto de partida de Séneca no era tanto la naturaleza humana sino la condición humana. Es cierto que Séneca reiteró la concepción dualista del ser humano, con un alma que debía desprenderse del cuerpo para cobrar su libertad en la esfera moral. Pero, esta liberación debía plasmarse en la esfera mundanal de los Hombres, es decir, teniendo en cuenta sus finitudes innatas y adquiridas. Con otras palabras, la excelencia de la naturaleza humana se concretaba a partir y dentro de las coordenadas de los límites de la condición humana, estimulando al individuo para superarlas. Incluso, a partir de la conciencia de los males, y más concretamente de los sufrimientos humanos, surgía esta sugestión de la dignidad humana.

Para poder entender su naturaleza y su condición humanas, el ser humano debía entonces recurrir a su conciencia que, en un primer momento, se plasmó en el principio delfico del “conocerse a sí mismo”. Séneca confirió entonces a este principio una interioridad que no había sido antes contemplada. Por un lado, reiteró la elevación del alma hacia lo divino. Pero esta misma elevación consistía en una interiorización puesto que Dios se confundía con el alma misma. El alma era más que la semejanza con Dios, era Dios mismo. Por esta razón, vimos que Séneca criticó la veneración de lo divino porque partía de la separación del ser humano con lo divino, cuando lo divino se confundía antropórficamente con lo humano-microcosmos. Por otro lado, el “conocerse a sí mismo”, implicaba fundamentalmente aprender a vivir consigo mismo, delimitando el espacio de su individualidad, estableciendo las fundaciones del “alma-morada” y, amueblándola con los bienes de la virtud.

A partir de esta conciencia nítida de su interioridad, el individuo debía sacar dos consecuencias: primero, sólo su interioridad tenía un valor y, segundo, debía defenderla de los ataques que pretendían dañar sus edificaciones. Aquí empezó a esbozarse un valor inherente al ser humano, y más concretamente, en

esta configuración “espacial” del alma humana que el individuo debía, descubrir, llenar y proteger. Séneca habló entonces de este lugar a defender, “el del Hombre”, que describió como un “tesoro”. Se trataba de una imagen que otorgaba un valor inherente, propio y superior a la persona humana y que sugería una llamada al reconocimiento de la dignidad humana. Pero a Séneca no le interesó tanto demostrar el origen de la dignidad humana como la necesidad urgente de defenderla. Como todos los Hombres habían nacidos con este “tesoro”, lo relevante era saber como conservarlo. Es como si Séneca partiera de la premisa de la dignidad humana para asentar el deber de protegerla.

Esta protección se expresaba en la conciencia y en el uso del bien más valioso que adornaba el hogar del alma, es decir, la libertad. Ella debía ser incluso el único y exclusivo “mueble” sobre el cual descansaba la interioridad individual. El individuo, ya había recurrido a su libertad al contemplarse a sí mismo y al medir la rectitud de su juicio. Ahora, debía profundizar esta libertad y concretarla en su condición humana. Por un lado, debía echar fuera de su “casa”, los adornos inútiles y fútiles que había adquirido por el engaño general. Empezaba entonces a contar con el único bien de la libertad para definir su identidad. Solo, en el espacio de su conciencia, el individuo empezaba a fabricar las bases de su interioridad. Esas bases eran echas con la materia de la virtud, pero la voluntad de construirlas, derivaba de otro bien. Séneca, de acuerdo con la filosofía moral, volvía a los motivos mismos de las acciones humanas y consideraba que la libertad derivaba de un solo mimetismo: la confianza en sí mismo. No se trataba de vivir en conformidad con un bien moral ajeno y exterior, sino de adquirir un primer impulso que consistía en arriesgarse en la construcción de su hogar. Uno adquiría entonces una perfecta independencia en relación con los demás, y se volvía el único juez de sus conductas y de la realidad ajena. Se daba entonces cuenta que sus pasados temores descansaban en la nada y que hasta ahora le habían imbuido en el error y el engaño.

Para demostrar la independencia del individuo, en su facultad autónoma de juicio, y en su posibilidad de proteger su “tesoro”, Séneca imaginó la casa humana entre las tempestades de la Fortuna y de la muerte. Para neutralizar los efectos devastadores que podían tener sobre la persona, Séneca blindó las paredes de la morada humana. Primero, apuntó que la lucha misma del individuo con las agresiones ajenas demostraba su libertad. Segundo, si las paredes del hogar humano estaban hechas estrictamente con el material de la virtud, no sufrían

ningún daño. Si debía por fuerza asentarse en otro lugar, éste no influía en sus fundaciones, y el individuo seguía disfrutando de la misma y máxima libertad. He insistido en este punto, en la identidad cosmopolita del ser humano que anunciaba la unidad de la Humanidad. Cada morada humana estaba conectada con las otras, dentro del palacio del género humano. ´

También, cuando el individuo había adquirido la conciencia de su mortalidad, se despertaba nuevamente la conciencia “reactiva” de la libertad. Aquella mezclaba el momento presente con el ingrediente de la virtud para formar el cimiento que permitía edificar la “casa humana”. Esta misma edificación, el mismo esfuerzo y valor para fabricar independientemente su interioridad se convertía en libertad. Ésta, con los mirada plantada en la muerte, como fin absoluto, ya no aceptaba seguir los límites ajenos, que le parecían menores y artificiales. En consecuencia, Séneca, convertía el trágico final de la existencia humana en un deseo extraordinario de disfrutar, virtuosamente, de la vida. La libertad podía también expresarse en el suicidio pero éste no se asemejaba con la destrucción del hogar humano, sino con la realización última de este hogar. El suicidio no consistía en salir de la casa y huir de las tempestades, sino en invitar la muerte, se me permitirá la metáfora, a sentarse junto con la libertad en el sofá del salón. A fin de cuentas, la muerte no era más que un cambio del lugar donde se asentaba el alma morada.

Junto con esta íntima interiorización del ser humano consigo mismo para defender su dignidad como agente moral y libre, Séneca le exteriorizó al máximo en la aprehensión de la dignidad de los demás. Esta exteriorización era la profundización de la interioridad del ser humano y de su conciencia como individuo. En efecto, individualidad y alteridad se confundían en la medida que todos los seres humanos compartían la misma morada del género humano. Lo relevante fue, una vez más, cómo Séneca atribuyó una dignidad al ser humano. La conciencia de esta dignidad surgió del rechazo de la violencia y de la crueldad, es decir de la conciencia de la vulnerabilidad humana y ajena. La genial intuición de Séneca consistió en conectar este rechazo con el reconocimiento de una igual dignidad compartida por todos los seres humanos. Cuando definió al Hombre como una “cosa sagrada”, proclamó entonces este valor frente al mismo ser humano. Séneca otorgó por tanto un valor prescriptivo a la dignidad humana: impedía y exigía ciertos tipos de tratos entre los Hombres. La morada humana,

como espacio de libertad, transformaba ésta en responsabilidad; la morada se había transformado ahora en un “templo” objeto de respeto y veneración, cuyas bases, como vimos, poseía una incipiente “intuición jurídica”. Séneca, reiteró entonces las ideas básicas del estoicismo de la benevolencia y del compañerismo entre todos los seres humanos, incluidos los esclavos. Aquellos también se veían conferidos la misma dignidad y libertad. Séneca insistió en que las condiciones sociales no influían en el “tesoro” de la individualidad, ni en la sacralidad de lo humano. Se trató de un paso decisivo, porque se rechazaba cualquier noción de servidumbre natural. Sin embargo, a pesar de reconocer esta dignidad, no criticó la institución de la esclavitud; la humanizó sin derrocarla.

En efecto, lo que atentaba a la dignidad humana eran la violencia y la crueldad que padecían los esclavos pero no su función. La visión cosmopolita y organicista del estoicismo, defendía por un lado el establecimiento de lazos de benevolencia entre los individuos. Sin embargo, esta misma visión organicista podía implícitamente legitimar el estado de cada uno. El individuo era una parte del conjunto y para que la totalidad humana se mantuviera, lo primero consistía en garantizar y proteger su dignidad dentro de su condición social y jurídica. El reconocimiento de la dignidad humana se hacía desde una perspectiva holista: los seres humanos eran dignos *porque* eran iguales, cuando la concepción contemporánea implica lo contrario: los seres humanos son todos dignos *entonces* son iguales. La dignidad humana derivaba a fin de cuentas y pesar de la interiorización senequista – de un fundamento externo al individuo y todavía más relevante, de su consideración como parte del conjunto, de un ideal disimulado de “dignidad de la naturaleza humana”. De la igualdad de todos surgía el valor de cada uno. Con otras palabras, la igualdad de los seres humanos se había vuelto el fundamento de la dignidad humana. La ventaja de esta perspectiva permitía colocar una igualdad natural y moral por encima de las desigualdades sociales y jurídicas. Pero, esta igualdad originaria no tenía la pretensión de acabar con las segundas. El objetivo era mantener la cohesión de la comunidad humana; no olvidemos como dije antes, que la guerra civil era percibida como el peligro más importante por los antiguos y los estoicos. La cohesión y la unidad de la comunidad humana era la meta principal a alcanzar por la política y su guardián, la filosofía. De hecho, esta idea aparecía ya implícitamente en la concepción de los vicios como enfermedades graves que contagiaban a las personas y ponían en peligro la salud de la Ciudad. Por tanto, sí se reconocía un valor inherente al

individuo, pero este reconocimiento no tenía como fin último y supremo la protección de la persona humana sino la estabilidad de la sociedad. A pesar de este límite, Séneca contribuyó a preparar el terreno para derrumbar la legitimidad de las desigualdades sociales y jurídicas. En efecto, lo preparó a fin de cuentas no tanto por el reconocimiento de una dignidad inherente a todo seres humanos, incluidos los esclavos, sino por su misma posición crítica (e irónica) que mantuvo acerca de una sociedad “chiflada” que no respetaba esta dignidad humana. Aquella no pretendía acabar con las estructuras fundamentales de esta sociedad, por las razones que expliqué más arriba. Pero sí, esta intuitiva dignidad humana se veía reconocida una “carga crítica” que exigía una incipiente exigibilidad de respeto debido a todos los seres humanos. Séneca en este sentido, fue el primer defensor “(re)activo” de la dignidad humana y su pensamiento como su vida, señalaban ya que la defensa de este valor implicaba intrínsecamente el compromiso filosófico y personal, de aquellos que supieron detectar tanto su grandeza como su vulnerabilidad.

Al cerrar esta “Sección” sobre Séneca se cierra también la primera fase de nuestro experimento que consistía en identificar algunas “semillas” de donde podría crecer y desarrollarse la “planta” de la dignidad humana. Aquellas “semillas clásicas” empezaron a reconocer un valor al ser humano a través del reconocimiento de su autonomía que el individuo debía conquistar a través del uso de la razón. El Hombre era un ser divino y superior a los animales que, gracias a la “dignidad de la naturaleza humana” que encarnaba, actualizaba y expresaba su libertad. Se accedía a ésta a través del correcto y “sano” despliegue moral y virtuoso del alma, despliegue que tenía además como objetivo despertar la conciencia individual. Nos hemos dado también cuenta que la cuestión de la igual dignidad humana empezó a plantearse pero de forma incipiente. Si he insistido particularmente en el estoicismo de Cicerón y de Séneca, es que sus pensamientos expresaron, como vimos, una incipiente inquietud al respecto.

No he pretendido decir en este capítulo que la dignidad humana se haya descubierta en la Antigüedad; me he limitado a algunas reflexiones filosóficas que apuntaron o intuyeron dicho reconocimiento. La presente investigación utiliza la filosofía como “materia prima” y la historia sirve a contextualizar sus desarrollos. Con esta misma perspectiva he tenido que descartar un número importantísimo de

pensadores y de corrientes de pensamientos que sin lugar a duda han fomentado y estimulado históricamente el desarrollo de la dignidad humana. Pero, en la medida que mi experimento, es en sí una reducción, cuyo objetivo consiste solamente en identificar algunos parámetros filosóficos necesarios para la fundamentación de la dignidad humana, pretender progresar al hilo del experimento, implica una necesaria selección de los autores y también, una necesaria aceleración del tiempo histórico. Así, en el próximo capítulo invito al lector abordar la cuestión de la fundamentación de la dignidad humana en su “crecimiento” provocado por algunos planteamientos filosóficos que tuvieron lugar en la Edad-Media y particularmente en el Renacimiento.

“Sounds of laughter
shades of earth are ringing
through my open views
inciting and inciting me
Limitless undying love which shines around me like a million suns,
it calls me on and on across the universe
Jai Guru Deva OM”,

The Beatles, *Across the Universe*²¹⁰⁸

CAPÍTULO II: EL “CRECIMIENTO” DE LA DIGNIDAD HUMANA: EL DISCURSO DE LA *DIGNITAS HOMINIS* EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO

“¿Qué necesidad hay de usar palabras cuando se puede observar claramente la obra de esa sucesión de grandes artistas que va de Donatello, pasando por Rafael, hasta Tiziano? Es una imagen del Hombre que, en toda su variedad (...) expresa visualmente la creencia fundamental del humanismo en la dignidad esencial de la persona humana”²¹⁰⁹. Para el historiador A. Bullock una de las características esenciales del arte en el Renacimiento italiano fue la “penetración psicológica” inigualada desde los tiempos clásicos para captar la humanidad del ser humano. Partiré de esta idea para tratar de entender esta convicción que condujo al humanismo renacentista a centrarse en la dignidad del Hombre, llamada en la época la *dignitas hominis*. Se trata de un punto muy importante ya que la noción del valor intrínseco del ser humano se expresó a través del término “*dignitas*”, término que apareció en la Antigüedad como *vimos*, pero que se refería a la calidad del individuo en razón de los cargos políticos que desempeñaba y de su habilidad para conseguirlos. Hubo entonces en el

²¹⁰⁸ “Sonidos de risas, sombras de la tierra, vienen a mi mente, incitándome e invitándome, Infinito e inmortal amor que brilla a mi alrededor como un millón de soles, que me llaman y me llaman a través del universo”. La letra final “*Jai Guru Deva OM*” es un mantra del Sanskrit que puede traducirse como “Gracias al divino Maestro”. “Jai” significa “gracias” o “victoria”; “Guru”, significa “Maestro”; “Dev”, significa “Dios” [J. Lennon añadió un “a” final por razones melódicas] y “OM” era el sonido que produciría el equilibrio del Universo y que se canta durante las meditaciones de las religiones hindúes para entrar en contacto con él. *Across the Universe* aparece en el álbum, *Let it Be* de los Beatles, Capitol Records, (1970). Acerca del hinduismo, remito a DUMONT, L., *La civilización India y nosotros*, op.cit., pp. 32-34.

²¹⁰⁹ BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, trad. Fernández-Barros, E., Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 48. Gentile hace la misma observación en *Il pensiero italiano del Rinascimento*, G. S. Sansoni Editore, Florencia, 1940, p. 67. El capítulo llamado “Il concetto dell'uomo nel Rinascimento” fue también publicado en GENTILE, G., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Florencia, 1991 [1916]. Vid también del mismo autor, *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi Editore, Florencia, 1923.

Renacimiento un deslizamiento hacia la “humanización” de este término, despojándolo de sus elementos políticos y discriminatorios, usándolo para contemplar el valor del ser humano en aras de su única humanidad. Consistió en un elogio de la excelencia de la naturaleza humana y se estructuró particularmente en el Renacimiento a diferencia y a veces, en prolongación, con la Edad Media.

Así, en este capítulo, analizaré el concepto de *dignitas hominis* principalmente en el humanismo renacentista. No he pretendido descartar las aportaciones medievales a este concepto, caricaturizando la Edad Media como un “país hostil” al humanismo²¹¹⁰. Lo que pretendo señalar es una dimensión inherente al concepto de dignidad humana: su “carga crítica” y su dimensión “reactiva”, que empezaron a intuirse en estoicismo por ejemplo. En este sentido, una de las razones principales del elogio y de la defensa del valor inherente al ser humano se construyó en la especulación filosófica como defensa frente a ataques que pretendían disminuir o neutralizar este valor. El Renacimiento desde un intenso optimismo antropológico celebró este valor, pero se nutrió al mismo tiempo de algunas aportaciones del humanismo medieval y de numerosas fuentes antiguas. Para E. Garin, el interés de los humanistas por las dignidad del Hombre fueron “intuiciones, más que hipótesis teóricas bien fundadas o técnicas precisas”²¹¹¹. Matizaría esta posición o al menos, creo que se puede detectar alguna coherencia y continuidad en esas “intuiciones”, de modo que defenderé la existencia propiamente de un “discurso” de la *dignitas hominis* en el humanismo renacentista. Es más: el objetivo de este capítulo es comprobar que a través de una extraordinaria movilización de recursos intelectuales, los humanistas compartieron una increíble convicción para defender la dignidad humana y ello dentro de una perspectiva histórica muy precisa. Así, el Renacimiento dio a luz a un “discurso” coherente y compartido por muchos humanistas acerca de la cuestión de la dignidad del Hombre, discurso que no apareció con tanta fuerza en la Edad Media.

Uso esta noción de “discurso” como una herramienta para acercarnos al “crecimiento” de la dignidad humana. Podríamos considerar que se basa en unas

²¹¹⁰ En este sentido, vid. SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1970, pp. 30-31. También, la obra de J. LE GOFF va en este sentido. Por ejemplo, *L'Europe est-elle née au Moyen-Age?* Seuil, Paris, 2003 y *Un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1989.

²¹¹¹ GARIN, E., *La cultura del Rinascimento*, EST, Florencia, 1996, p. 54.

“funciones articulatorias”, que son primero, unos “elementos estructurantes” y segundo, unos “elementos persuasivos” ambos poniéndose en relación para transmitir unas ideas entre sujetos. Además, esta articulación se desarrollaría en un lugar y un momento precisos²¹¹². Con esta herramienta conceptual, estudiaré cómo la noción de dignidad del Hombre fue objeto en el Renacimiento de dicha “articulación”, compuesta primero por una estructura, una cohesión, una organización entre el pensamiento de varios humanistas, y que, a su vez, se nutrió de una convicción compartida en el valor inherente al ser humano. Con otras palabras, y siguiendo por ejemplo la filosofía del lenguaje de Austin, este discurso humanista de la *dignitas hominis* elaboró un concepto de dignidad a través de un “procedimiento convencional”, es decir, una “emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias”²¹¹³. Esas “palabras” eran la base del discurso y trataré de ponerlas de manifiesto. Fueron, además emitidas por un tipo “personas”, los humanistas, en unas circunstancias particulares, el Renacimiento. Otro rasgo importante del llamado “procedimiento convencional” de Austin es el común ánimo de “pensamientos o sentimientos”²¹¹⁴ entre los participantes. Veremos en efecto, que los humanistas se referían a la *dignitas hominis*, a través de un elogio de la excelencia de la naturaleza humana, reflejando un optimismo antropológico en oposición a su pesimismo medieval. Utilizó esta referencia a Austin como imagen y no pretendo analizar el concepto de dignidad humana a través de la filosofía del lenguaje lo que hubiera incluso llegado a una crítica formal de dicho concepto. La utilizo solamente para ilustrar la existencia en un momento histórico dado de una elaboración específica de la dignidad del individuo que derivó de un interés sin precedentes para definir y defenderla²¹¹⁵.

Cuando hablamos del Renacimiento, se hace referencia a la historia cultural europea entre los siglos XV y XVI que tuvo algunos precedentes en el

²¹¹² Vid., la voz “Discours” en MORFAUX, L.-M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, op.cit., p. 86.

²¹¹³ En la llamada “teoría de los infortunios”, Austin utilizó este concepto de “procedimiento convencional” en referencia a los llamados “actos realizativos”, formulas que implican en sí la acción (ej: “Sí, lo juro). Por mi parte, uso aquí esta misma expresión en referencia a la noción amplia del discurso. Vid., AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad., Carrió, G. R., y Rabossi, E. A., Paidós, Barcelona, 2004, pp. 59-60.

²¹¹⁴ AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, op.cit., p. 60.

²¹¹⁵ Este punto hubiera sido tal vez criticado por Austin, considerándolo como una “falacia descriptiva”, vid., *Cómo hacer cosas con palabras*, op.cit., pp. 30 y 45-47.

siglo XIV²¹¹⁶. Así entre 1350 y 1560 la sociedad europea occidental conoció y vivió una revolución espiritual en todos los órdenes de la vida que alcanzó sus más altas manifestaciones en los últimos setenta años de este periodo²¹¹⁷. Ahora bien, no me limitaré estrictamente a esas fechas en mi análisis del discurso de la *dignitas hominis*, en la medida que la historia de esta idea formaba más bien parte de un “espíritu renacentista”, del “Tránsito a la modernidad”²¹¹⁸, que superó esos rígidos límites temporales²¹¹⁹. En la ética de este tránsito a la modernidad, no descartaré la ética protestante, pero mi interés se focalizará particularmente en la ética del humanismo que era una ética de la libertad que prescindía de la gracia divina para la plena realización del Hombre²¹²⁰. Conocida es la imagina de Petrarca que al contemplar las ruinas de Roma, hubiera definido la Edad-Media de “oscurantismo”, considerando que una nueva época esperanzadora estaba abriéndose el camino, a través del redescubrimiento de la Antigüedad²¹²¹. Desde una perspectiva global, el redescubrimiento directo de la Antigüedad dio cuenta de una fractura, de una separación entre la Antigüedad y el Renacimiento (que no

²¹¹⁶ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, trad., Pardos Martínez, J., y Sáez Arance, A., Alianza, “Historia”, Madrid, 1991, p. 100. SETTIS, S., *El futuro de lo “clásico”*, trad., Soria Olmedo, A., Abada Editores, Madrid, 2006, p. 74. Por esta razón según J. Vicens Vives, “ni la caída de Constantinopla, ni el descubrimiento de América, ni la misma sucesión luterana poseen el valor en sí mismos para jalonar el término de la Edad Media y el comienzo de los Tiempos Modernos”, VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981, p. 1. Vid. también, MARTÍNEZ RUIZ, E., (y varios), *Introducción a la Historia Moderna*, Istmo, “Fundamentos Maior”, Madrid, 1994, p. 28.

²¹¹⁷ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J., (y varios), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), Historia 16, Madrid, 1995, p. 475. Ferguson propone las fechas 1360-1560, en *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. J. Marty, Payot, París, 1951. De cualquier modo, podemos considerar el “pre-renacimiento” (1300-1400), el Trecento italiano. Luego el “Primer Renacimiento” (1400-1500), es decir el Quattrocento y por fin, el “Alto Renacimiento, entre 1500 y 1530.

²¹¹⁸ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, op.cit., pp. 16-17. Vid. también ANSUÁTEGUI, ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 34-47.

²¹¹⁹ Vid. en este punto también IGLESIAS RODRÍGUEZ, J.J., (y varios), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), op.cit., p. 619.

²¹²⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 88.

²¹²¹ Petrarca dice Panofsky, “conmovido (...) por la contemplación de las ruinas de Roma, dolorosamente consciente del contraste entre un pasado de cuya magnificencia daban aún testimonio los vestigios de su arte y literatura (...) y un presente deplorable que lo colmaba de dolor (...) vio la historia escindida en dos periodos, el clásico y el reciente”, PANOFSKY, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, trad. María Luisa Balseiro Madrid, Madrid, Alianza Universidad, 1975, p. 42, Cita Petrarca, *Epystole* (III. 32), en *F. Petrarcae poemata minora*, ed. D. Rossetti, Milán, 1829-1884 (vol.2), p. 262: situando una “edad media” entre la Antigüedad y un (posible) Renacimiento, Petrarca declaró “Que hubo, y a lo mejor volverá todavía, una edad más dichosa. Lo de en medio es basura (...).”

ocurría en la Edad-Media), otorgando al individuo renacentista un sentido histórico a su existencia²¹²². A partir de la segunda mitad del siglo XV, ciertos acontecimientos tales como la caída de Constantinopla en 1453, el descubrimiento de América en 1492, y la invención de la imprenta en 1443 provocaron - como señala S. Zweig²¹²³, una “aceleración del destino” de Europa. Por primera vez en siglos, Europa vivía una experiencia colectiva feliz que enriquecía su existencia. El orden heredado de la Edad Media se alteraba, con cosas que subían y otras que bajaban: la nobleza se hundía, las ciudades prosperaban, los campesinos se empobrecían, el comercio y el lujo florecían y la humildad sumisión a los dogmas de la Iglesia se quebrantaban.

El Renacimiento fue así una época de aceleración del progreso cultural, científico y social. Fue más precisamente en el arte donde surgió la idea de “Renacimiento” con G. Vasari en *Le Vite*. Le parecía que nada podía parar el progreso de las artes liberales de modo que un día superarían la misma Naturaleza²¹²⁴. En su análisis de la historia de la cultura, el historiador J. Huizinga apunta que “(...) la persona que concibió claramente el acontecimiento renacentista como un hecho histórico acaecido en un momento preciso del pasado, y que al mismo tiempo derivó la forma italiana equivalente de la palabra Renacimiento del latín *renasci*, aplicándola particularmente a la restauración artística y confiriéndole por lo tanto carácter de concepto de la historia del arte, fue Giorgio Vasari (...). La palabra *rinascita* se convirtió para él en designación permanente del gran acontecimiento de la reciente historia del arte”²¹²⁵. El Renacimiento veía su cultura como un gran progreso en todos los dominios, en comparación con la Edad Media, pero al mismo tiempo, se apoyaba en un retorno a la Antigüedad romana y griega que juzgaba superior²¹²⁶. En este sentido, R.

²¹²² SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno, (vol. I)*, trad. Utrilla, J.J., FCE, México, 1985, p. 108. PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., pp. 98-99.

²¹²³ ZWEIG, S., *Erasmus de Róterdam*, “Panorama de la época”, trad. Carbo, R. S., Paidós, Barcelona, 2005, pp. 27-31.

²¹²⁴ VASARI, G., *Vite de'piú eccellenti pittarori, scultori e architotti*, Siena, Pazzini Carli e Co., 1791-94, 11 vols. Proemio alla seconda parte, 111, 2-31. Disponible en:

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-51354>

[Consultado el 05.05.06 a las 15:00]

²¹²⁵ HUIZINGA, J., *Hombres e Ideas, Ensayos de historia de la cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960, p. 218. Vid., GARIN, E., *La cultura del Rinascimento*, op.cit., pp. 5-8.

²¹²⁶ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, trad. Chemla, P., Seuil, Paris, 2000, p. 43.

Mondolfo defiende que “la idea de progreso humano, que tiene sus antecedentes y sus primeras manifestaciones en el pensamiento griego, se afirmó como solución histórica del conflicto entre Antigüedad y modernidad en la época del Renacimiento”²¹²⁷. Quedándonos en el ámbito artístico, Cassirer apunta que durante la Edad-Media, la Fortuna era representada por una rueda que cogía a los Hombres en sus giros ya elevándolos, ya precipitándolos en el abismo. En el Renacimiento, fue simbolizado por una vela que gobernaba la nave junto con el Hombre al remo²¹²⁸. Esta misma idea apareció también en la música por ejemplo: las letras de la canción medieval y profana, *Fortuna Imperatrix Mundi* (reinterpretada en la *Carmina Burana*²¹²⁹), dibujaban también al ser humano sometido al destino. Al contrario, el Renacimiento no concibió al Hombre como un ser pasivo sino como actor que podía forjar su destino. La decoración de la bóveda de la Capilla Sixtina que Julio II encargó a Miguel Ángel, refleja la idea de que “Dios se había hecho Hombre para que el Hombre pudiera hacerse Dios”. Miguel Ángel respondió perfectamente a ello, en su representación de la perfección del Hombre y de su cuerpo. Frente a la centralidad del ser humano, el resto de la realidad se convertía en un símbolo que se fijaba en la historia. Sólo él Hombre tenía dignidad, como única criatura configurada sobre la imagen divina. Para Gentile en efecto, la “*Conquista del concetto dell’uomo nel Rinascimento*” se desarrolló en torno a la posición del Hombre respecto a Dios y también en respecto a la Naturaleza²¹³⁰. Así el discurso de la *dignitas hominis* no pretendió nunca acabar con Dios ni con la religión. Al contrario su objetivo fue conciliar la excelencia divina con la humana. Este discurso fue una formidable “propaganda filosófico-religiosa” cuyo objetivo era presentar argumentos que demostraban la filiación entre Dios y el Hombre, y el amparo del segundo por el primero. El Renacimiento desarrolló entonces una visión optimista del ser humano que empezó progresivamente a diferenciarse de la visión pesimista y sumisa del Hombre medieval.

²¹²⁷ MONDOLFO, R., *Tres filósofos del Renacimiento, Bruno, Galileo, Campanella*, Buenos Aires, Losada, 1974, p. 175.

²¹²⁸ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. Bixio, A., Emecé Editores, Buenos-Aires, 1951, pp. 104-105.

²¹²⁹ “*O Fortuna, velut Luna, statu variabilis (...) Sors immanis, et inanis, rota tu volibilis (...)*”. Vid., ORFF, C., *Carmina Burana*, Chor und Orchester der Deutschen Oper Berlin, Jochum, E., (dir.), Polydor, 1980.

²¹³⁰ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit, p. 49.

La situación política de este periodo pudo también fomentar este interés. Podemos encontrar razones de orden social en la medida que la estructura política de las ciudades-Estados (y de Florencia en particular) tendía a homogeneizar las clases, favoreciendo la igualdad entre personas, la aparición de la idea de “individuo” y tal vez, el quizás según el desarrollo del concepto de la dignidad del Hombre²¹³¹. Podríamos también subrayar el papel del “humanismo cívico”, es decir, el compromiso político de algunos humanistas tales como C. Salutati y L. Bruni. Se considera que la “crisis de 1402”, cuando murió súbitamente el duque de Milán, G. Visconti, al hacer campaña para tomar Florencia, fue al origen del primer Renacimiento: hubiera proporcionado a los humanistas y a los artistas una conciencia crecida de los valores que defendía Florencia y particularmente la libertad²¹³². Es más: las primeras causas del Renacimiento en Italia eran la “libertad del espíritu individual” junto con la situación socio-política, según Gehbart²¹³³. Este patriotismo, que se manifestó como defensa hacia el exterior, pudo también conectarse con un patriotismo que derivó de la exaltación de la Roma antigua hacia la cual la *Regnum Italicum* debía tender. Otras razones pueden ser estrictamente políticas como la inseguridad de “Italia” (en los siglos XIV y XV en particular) y la aversión de una elite intelectual y social hacia el Estado pontificio²¹³⁴. Lo que sí quería señalar ahora es la íntima relación que encontraremos entre la idea de la *dignitas hominis* y la de libertad.

No obstante, y tanto en el ámbito artístico como filosófico, no creo, como he señalado al principio, que podamos hablar de una ruptura total con la época medieval en relación con el tema de la dignidad del Hombre. En efecto, el Renacimiento no se limitó a reformular unas ideas clásicas de la Antigüedad, sino que hubo también una alguna continuidad con el medioevo. Por un lado, los

²¹³¹ BURCKHARD, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Ortega, E., Ediciones Zeus, Barcelona, 1968, pp. 162, 307, y 313 y ss.

²¹³² BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., p. 44 y BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, op.cit., p. 32. Vid., SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, (vol. 1), op.cit., pp. 91 y ss., para matices acerca de esta hipótesis. también, GARIN, E., *L'Umanesimo italiano. Filosofi e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1986, pp. 94-97, incluido en el Capítulo III específicamente dedicado a “Il platonismo e la dignità dell'uomo”, op.cit., pp. 94-132. Existe una recién edición francesa, *L'humanisme italien*, trad., Crippa, S. y Limoni, M.A., Albin Michel, París, 2005, vid., el mismo capítulo III, pp. 119-168.

²¹³³ GEBHART, E., *Les origines de la Renaissance en Italie*, Hachette, París, 1879, p. 52.

²¹³⁴ BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, op.cit., pp. 98 y ss. También, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 90.

pensadores renacentistas redescubrieron en efecto los textos clásicos, leyéndolos en sus versiones originales e interpretándolos para adaptarlos al contexto histórico del Renacimiento²¹³⁵. Este interés por la filosofía antigua fue por ejemplo magistralmente ilustrado en los cuadros de Giorgione y de Rafael²¹³⁶. Pero los humanistas fomentaron también lo que E. Garin definió como una “*pia philosophia*”: una fusión entre la religión y la racionalidad helénica con el neoplatonismo, el hermetismo y los Padres de la Iglesia. El objetivo era doble: colmar la brecha abierta entre la fe y la razón y celebrar al “Hombre-Dios”²¹³⁷. La nueva filosofía buscó así formulas de conciliación entre “la confianza medieval en Dios y la confianza en sí mismo del Hombre del Renacimiento”²¹³⁸, de modo que, al menos hasta el siglo XV, no debía percibirse una ruptura con la Edad-Media, sino más bien una continuación y una regeneración²¹³⁹. Por otro lado, y a pesar de esos vínculos que unían el Renacimiento con la Edad Media, el primero tuvo su propia identidad que se proyectó, precisamente por su interés apasionado en definir la dignidad del Hombre impulsada por la filosofía humanista. El humanismo estará en efecto en el centro de este discurso renacentista de la dignidad del Hombre. Por aquella razón, definiré brevemente lo que se puede entender por este concepto.

Conviene insistir en dos significados del término “humanismo”. Por un lado, se refiere a un cuerpo de estudios que se inspiraba de los autores clásicos, paganos y cristianos. Se habla entonces de las *humanitas* que se oponían al rigor de la escolástica y que caracterizaban el pensamiento del Renacimiento, en la

²¹³⁵ Sobre esta cuestión, BOTLEY, P., *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

²¹³⁶ Me refiero a “Los tres filósofos” (1508) de Giorgione (1478-1510) que está al Kunsthistorisches Museum de Viena y a la “Escuela de Atenas” (1511) de Rafael (1483-1520) que está en la “Stanza della Segnatura”, del Palazzi Pontifici en el Vaticano.

²¹³⁷ GARIN, E., “La *Dignitas hominis* e la letteratura patristica”, op.cit., pp. 103-105. Según Garin, se oponían así a los defensores de la miseria humana y a la concepción material y astrológica del “Hombre-microcosmos” en el sentido clásico, es decir como unión de todos los elementos que constituyen el universo. El objetivo era así de colocar al Hombre en el centro del Cosmos y considerarlo como el intérprete y el mediador entre la naturaleza y Dios.

²¹³⁸ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. Bixio, A., Emecé Editores, Buenos-Aires, 1951, p. 103.

²¹³⁹ Vid. la obra de HUIZINGA, J., *Herfstij der Middeleeuwen* consultado en su versión francesas, *L'automne du Moyen Âge*, trad., Bastin, J., Payot, “Petite Bibliothèque”, Paris, 2002.

actitud de reapropiarse su pasado²¹⁴⁰. Con las palabras de Gentile, el humanismo era ante todo filología²¹⁴¹. Junto con esta visión “amplia” del humanismo existe un humanismo “estricto”, que exaltaba la dignidad humana en el libre desarrollo de la perfección de la humanidad²¹⁴². Se trata entonces de una tesis filosófica sobre la esencia del Hombre, la *dignitas hominis*; el humanismo era entonces una “ética de la nobleza humana”²¹⁴³. Pero no existe una separación entre ambas versiones: la *humanitas* descansaba en la noción filosófica de la dignidad del Hombre, la versión cultural derivaba de la versión filosófica²¹⁴⁴. Por la misma razón y por otro lado, debemos recordar que los pensadores humanistas se dirigían a una élite y no tanto a la muchedumbre,²¹⁴⁵ siguiendo esta visión aristocrática presente en las *humanitas* ciceronianas. Vimos también en la época clásica que las *humanitas* y la dignidad humana estaban vinculadas y esta tendencia se acentuará en el Renacimiento. En este sentido, recogiendo las palabras de F. Robert, el humanismo se entiende primero en una definición y una exaltación moral de la naturaleza humana: “existe una naturaleza humana. Es universal, permanente. Su modelo se encuentra en las grandes obras de la literatura de todos los tiempos y de todos los países, que, todas juntas, componen la suma de lo más importante que conocemos acerca del Hombre. He aquí una idea que no es nueva. Pero no podemos hablar de humanismo si no se entiende esta idea”²¹⁴⁶. Añadiremos a este texto, que la definición de la naturaleza del Hombre debía inscribirse también en una perspectiva optimista para que pudiera celebrarse su dignidad. En una misma perspectiva, al identificar el Renacimiento con el humanismo J. Burckhardt, recordando al historiador Michelet, considera que el Renacimiento anunció

²¹⁴⁰ Vid., BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, “L’idée de Renaissance”, Gallimard, Folio Essais, París, 1998, p. 110.

²¹⁴¹ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 4. Sobre este aspecto, vid. por ejemplo, el capítulo “Humanism” redactado por P. O. KRISTELLER, en SCHMITT, & C. B. SKINNER, Q., (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 113-137 y KENNEY, E. J., “The Character of Humanist Philology” en BÖLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture. A. D. 500-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 119-128

²¹⁴² BOULNOIS, O., “La dignité de l’image ou l’humanisme est-il métaphysique?”, en MAGNARD, P., *La dignité de l’Homme*, op.cit., p. 104. Vimos este punto y su crítica en Introducción. Para Maritain: “El humanismo (...) tiene esencialmente a volver al Hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original”, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, París, 1968, p. 10. Vdi., ANSUÁTEGUI, ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 47-50.

²¹⁴³ RENAUDET, A., “Mysticisme de la noblesse humaine” en *Autour d’une définition de l’humanisme*, Genève, 1945, p. 2.

²¹⁴⁴ BOULNOIS, O., “La dignité de l’image ou l’humanisme est-il métaphysique?”, op.cit., p. 104.

²¹⁴⁵ PELADAN, J., *Le voeu de la Renaissance*, E. Sansot, París, 1905, p. 46.

²¹⁴⁶ ROBERT, F., *L’humanisme. Essai de définition*, Les Belles Lettres, París, 1974, pp. 73-74.

propriadamente el “descubrimiento del Hombre” a diferencia de la Edad Media, cuando “(...) las dos vertientes de la conciencia humana, la que se mira en su interior y la que tiende su vista al mundo externo, estaban cubiertas por un velo común, en un estado de sueño o de semivigilia. Este velo estaba tejido de fe, de temor y de ilusiones. A su trasluz, el mundo y la historia aparecían maravillosamente coloreados y el Hombre se reconocía a sí mismo como el simple componente de una raza, de un pueblo, de un partido, de una corporación, de una familia o sea de una colectividad. Es Italia el primer país donde un viento renovador levanta este velo”²¹⁴⁷. Nos daremos en efecto cuenta que muchos de los autores renacentistas que proclamaron la dignidad del Hombre eran italianos, perteneciendo más precisamente al grupo florentino, que el papa Bonifacio VII llamó “el quinto elemento”²¹⁴⁸. El discurso de la *dignitas hominis* será uno de los múltiples fenómenos que despertaron (otra vez) la conciencia individual y su libertad. Pero veremos también como indirectamente y a través del discurso renacentista de la dignidad del Hombre se constituyó un humanismo europeo. Por esta razón, se debe profundizar la posición del *Dictionary of The History of Ideas* que considera que el movimiento humanista no se caracterizó por unas doctrinas filosóficas específicas sino por múltiples ideas expresadas individualmente por los humanistas²¹⁴⁹. Al contrario, el movimiento humanista se estructuró en torno a dos rasgos particulares, dentro de los cuales sí había una multitud de aproximaciones individuales: el cultivo de la historicidad y el de la humanidad. A pesar de numerosos puntos que separaban los humanistas y la multitud de aproximaciones que identificaban cada uno, existía, según, Colomer, un credo filosófico común: “el interés por los problemas morales y humanos y la

²¹⁴⁷ BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, op.cit., pp. 125 y 268.

²¹⁴⁸ La influencia italiana derivaría de razones de tipo económico y urbanista: BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, op.cit., pp. 22 y ss. En cuanto a la fórmula de Bonifacio, vid., BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, op.cit., p. 180. Burckardht, sostiene que en las ciudades-estados de la futura Italia, la diferencia de clase desapareció lo que permitió una mejor propagación de la cultura humanista que se plasmó en Florencia (entre muchos otros fenómenos) en el reconocimiento (en la literatura) de una dignidad humana a las clases inferiores como los campesinos. (op.cit. p. 304).

²¹⁴⁹ Vid. la voz “Humanism in Italy” en WIENER, P.P., (ed.), *Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973-74, p. 519. Disponible en edición digital en:

<http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>

[Consultado el 04.04.06 a las 13:00]

afirmación de la valor de la dignidad del Hombre²¹⁵⁰. Las nociones de Renacimiento y de dignidad del Hombre estaban íntimamente unidas, en su respuesta frente al oscurantismo medievo. Este concepto de dignidad no estaba olvidado en la Edad Media, pero no adquirió el mismo dinamismo como tuvo en el Renacimiento.

La variedad de fuentes que parece nutrir la noción de *dignitas hominis* podría dejar pensar que no hubo una definición homogénea de este concepto durante el Renacimiento, sino más bien una proliferación de aproximaciones, distintas unas de otras. Sin negar aquello, lo que pretendo demostrar en este capítulo es, que a pesar de ciertas diferencias y matices, los humanistas celebraron el valor del individuo y definieron su dignidad, en un marco intelectual compartido, recurriendo a menudo a las mismas fuentes, a las mismas construcciones y a las mismas conclusiones. Todos participaron en definir los varios componentes de la savia que estimuló el crecimiento de la planta de la dignidad humana en esta época. En el Renacimiento se estructuró y se organizó una concepción intelectual y coherente de la dignidad del Hombre aparentemente como reacción en contra de las representaciones pesimistas del ser humano. La dignidad del Hombre estaba en el centro del humanismo renacentista, como exaltación del ser humano²¹⁵¹, confiando en sus capacidades y su destino. Se trataba de enlazar las excelencias de la naturaleza humana frente a las tesis que contemplaban su miseria. Sin lugar a duda hubo elementos de conexión entre la Edad Media y el Renacimiento. Como señala F. J. Ansúategui, la Historia puede compararse con la vida de un ser humano - cuya existencia obedece en buena parte a la herencia genética, económica y cultural que recibe y que plasma su continuación en el legado que ofrece a las generaciones que le suceden²¹⁵². No hay en efecto rupturas radicales entre las épocas sino una “*consanguinité des*

²¹⁵⁰ COLOMER, E., “El humanismo cristiano del Renacimiento”, AA. VV., *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987, pp. 134-135.

²¹⁵¹ En este sentido abunda E. Garin en *La Cultura del Rinascimento*, op.cit., pp. 115-128.

²¹⁵² ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 37-38.

esprits” interpretando la fórmula de Proust²¹⁵³. Pero dicha consanguinidad no implica un estancamiento. Respecto a la historia de las ideas, esas pueden aparecer en un momento dado y luego ser recuperadas, recicladas y desarrolladas en otros momentos históricos y ello de acuerdo con las circunstancias políticas, sociales y económicas. En relación con la dignidad humana, sigue Ansúategui la “incuestionable originalidad del Renacimiento” fue la “explosión del individuo”, desinhibido de prejuicios y condicionamientos de origen medieval. Esta desinhibición, como “contraste con el panorama anterior”, se produjo a través de unos procesos de secularización y de racionalismo. El discurso renacentista de la *dignitas hominis* supuso efectivamente la consideración del individuo como “centro de referencia” con la “potenciación en la apreciación de sus capacidades, de las cuales la principal es la razón”²¹⁵⁴. Se reconoció entonces una libertad inherente al ser humano que ningún tipo de determinismos religiosos o sociales podían limitar. Según “Cándido”, el asunto áureo de la “dignidad del Hombre” apareció cuando el dogmatismo medieval cedió parcialmente ante la secularización renacentista²¹⁵⁵. Más precisamente, siguiendo a J. Vicens Vives, el Renacimiento no era la negación total de la Edad-Media sino su legítima prosecución pero, insiste el historiador, siempre existirá una “divisoria decisiva: la desempeñada por la crítica de la razón frente a un mundo de autoridades admitidas. Esta actitud es propiamente moderna; la carencia de ella, medieval”²¹⁵⁶. En consecuencia, refiriéndonos a G. Peces-Barba, el humanismo renacentista “marca los primeros rasgos de la sociedad secular individualista que es la sociedad moderna”²¹⁵⁷. Así, el discurso de la *dignitas hominis*, y a pesar de los lazos que unen el Renacimiento con la Edad Media, surgió como reacción frente a posturas que defendían la miseria humana y que se habían desarrollado principalmente en el medioevo. La aportación principal del Renacimiento fue así esta sistematización de un discurso sobre la dignidad del Hombre. Por esta razón, tuve que variar el enfoque de mi metodología: contemplaré la dignidad humana

²¹⁵³ PROUST, M., *A la sombra de las muchachas en flor, I* en *A la busca del tiempo perdido*, op.cit., p. 389. (La traducción en castellano tiene aquí menos matiz al hablar de la “consanguinidad de la inteligencia”).

²¹⁵⁴ ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 40-46.

²¹⁵⁵ ÁLVAREZ, C. L., “CÁNDIDO”, *Qué es la dignidad*, op.cit., p. 15

²¹⁵⁶ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 3.

²¹⁵⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit. p. 70.

como una noción que atravesó el pensamiento humanista del Renacimiento. No la definiré dentro del pensamiento de un humanista particular, sino que estudiaré su aparición en el pensamiento de algunos humanistas seleccionados, poniendo de relieve los elementos en torno de los cuales se estructuró dicha noción.

Es cierto que las bases de este discurso se encuentran en la filosofía antigua y en el humanismo medieval, de ahí una indudable continuidad entre las épocas. Pero el Renacimiento introdujo una ruptura que consistió en la intensidad de este discurso de la *dignitas hominis*. Esta intensidad se manifestó tanto en el consenso de muchos pensadores acerca de la celebración de la *dignitas hominis* como en las formas según las cuales se expresó este consenso, lo que constituirá el elemento central de este capítulo. Se trató más que esas primeras intuiciones incluidas en las semillas clásicas; se trató de una convicción en la dignidad del Hombre. La fundamentación de la dignidad humana partirá de esta postura “rebelde” de los humanistas que pretendieron defender el valor del ser humano. Lo que propongo a continuación es sólo una perspectiva de la idea de la dignidad humana en el Renacimiento. Se trata de un enfoque metodológico que se centrará en algunos elementos y pensadores discriminando inevitablemente a otros. Mi idea de un discurso de la *dignitas hominis* es en este sentido una reconstrucción parcial y subjetiva de la Historia. No pretenderé “entrar en la mente” de cada filósofo (como fue el caso con Séneca por ejemplo) sino señalar cómo algunos humanistas de la época tejieron juntos un mismo concepto de la dignidad humana. Esta perspectiva tendrá, la espero, la ventaja de enseñar cómo el concepto de dignidad humana se fortaleció y creció gracias primero al compromiso de las fuerzas intelectuales.

En una primera sección, indicaré cómo prevalecía en la Edad-Media un discurso de la *miseria hominis* que fomentaba un pesimismo antropológico y que contemplaba al ser humano desde sus únicas finitudes. Es cierto sin embargo, que algunos elementos importantes del discurso renacentista de la *dignitas hominis* ya aparecieron en las reflexiones de algunos humanistas medievales. Por esta razón se puede hablar de un incipiente discurso medieval de la *dignitas hominis* en este periodo. Este discurso se elaboró como una reacción crítica respecto a las tesis que defendían la miseria del Hombre. Dedujo particularmente de la facultad

racional del ser humano y de su parentesco con Dios, razones para defender su dignidad. Ahora bien, se trataba solamente de las primeras escaramuzas cuya victoria se proclamará solamente en el Renacimiento.

Así en una segunda sección que consistirá en el núcleo central de este capítulo, se pretende estudiar el discurso apasionado de la *dignitas hominis* que tuvo lugar en el Renacimiento. Este discurso tenía como objetivo demostrar la excelencia de la naturaleza humana. En este sentido cuando hablaré de la dignidad humana o de la dignidad del Hombre me referiré a esta “excelencia de la naturaleza humana”. Los humanistas renacentistas pretendían demostrarla como reacción a la visión pesimista y liberticida de la *miseria hominis* que prevalecía en la Edad Media. Debían entonces proponer una nueva y adecuada visión de la realidad y de la naturaleza humana. El discurso se fundamentó en un primer momento en algunas “evidencias” que dieron lugar a una argumentación común y coherente de la *dignitas hominis* entre los humanistas. Esas “evidencias” consistían en revelar las manifestaciones “empíricas” de la dignidad del Hombre cuyo fin era asentar la legitimidad de este discurso. Luego, me interesaré en la “antropología” de la *dignitas hominis* cuyo objetivo era fundamentar este discurso. Consistió precisamente en demostrar una libertad inherente y absoluta del ser humano, motivo mismo de su excelencia. Por fin, en las “reivindicaciones” del discurso, he elegido a algunos pensadores cuyas posturas conferían una dimensión crítica al concepto de *dignitas hominis*, aplicando las especulaciones filosófico-religiosas a la defensa política y social del valor inherente y absoluto del ser humano.

SECCIÓN I: UN DISCURSO INCIPIENTE EN LA EDAD-MEDIA

De forma resumida, la Cristiandad medieval contempló tanto una imagen positiva del Hombre como una imagen negativa. En relación con la primera, el Hombre era un ser divino y creado por Dios a semejanza suya y asociado a su Creación; era el Adán que había dado un nombre a todos los animales y estaba llamado a reencontrar el paraíso. En relación con la segunda imagen, se trataba del Hombre pecador, dispuesto siempre a sucumbir a la tentación, a renegar a Dios, imbuido en su condición miserable. Esas dos visiones aparecían siempre en un marco religioso pero interpretaban de forma distinta sus fuentes. E. Garin²¹⁵⁸ vio muy bien como la *dignitas hominis* se celebró en base al parentesco divino entre Dios y el Hombre en referencia con el Génesis (1:26-27), cuando la *miseria hominis* señalaba la bajeza y la fragilidad de la constitución humana en referencia con el limo, elemento a partir del cual Dios había creado al Hombre²¹⁵⁹.

La visión pesimista del Hombre, se manifestó al hilo de todo la Edad Media, con más insistencia durante la Alta Edad Media, entre los siglos IV y X – y aun en los siglos XI y XII - mientras que la imagen optimista del ser humano, reflejo de la imagen divina capaz de continuar la obra de Dios en la tierra, capaz así de salvarse, tendía a destacarse a partir de los siglos XII y XIII²¹⁶⁰. Hablaré así en un primer momento de una “dignidad frustrada” para referirme a algunas posturas que pretendían negar un valor inherente al ser humano y que neutralizaba su razón y su libertad. En un segundo momento, me referiré a una “dignidad liberada” en relación con los desarrollos que pretendían al contrario conferir, y desde un optimismo antropológico, un valor al ser humano, creyendo en sus

²¹⁵⁸ GARIN, E., “La *Dignitas hominis* e la letteratura patristica”, *Rinascita*, I, Roma, 1938, pp.126-127.

²¹⁵⁹ Génesis (2.7): “Entonces dijo Dios: hagamos al Hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señor en los peses del mar, en las aves de los cielos y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra (...)” y “Dios formó al Hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el Hombre un ser viviente Consultado en el sitio del Vaticano el 16.06.2006, a las 22:00:

http://www.vatican.va/archive/ENG0839/_P3.HTM

o

<http://atrevete.com/biblia/rv/genesis.shtml#cap2>

Relató semejante aparece en el *Corpus Hermeticum* (18-19): COPENHAVER, B. P. (ED.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (VI), trad. Pòrtulas, Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000, pp. 114-115.

²¹⁶⁰ Abunda también en este sentido SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, op.cit., p. 50.

capacidades para contemplar el mundo y elevarse hasta Dios. En todos casos, no pretendo analizar estos rasgos en el pensamiento de todos los autores de este periodo, sino considerar solamente las tendencias principales relativas a las visiones del Hombre y de su dignidad, en la Edad Media.

I. UNA DIGNIDAD FRUSTRADA

Me refiero a una “dignidad frustrada” para describir unas posturas que quitaron al ser humano todo valor propio. Esta negación fue gradual. En primer lugar, consistió en que esa dignidad estribase solamente en su origen divino y superior; en este caso hablaré de una “dignidad heterónoma”. En segundo lugar, hubo una profundización de esta perspectiva que se dedicó a menospreciar la naturaleza humana; hablaré aquí de la “*miseria hominis*”.

A. Una dignidad heterónoma

A continuación señalaré algunos elementos que negaron la idea de una dignidad propia al ser humano. La introducción del concepto, de dignidad en la teología, siguiendo al análisis de C. Ruiz Miguel²¹⁶¹, deriva de San León Magno (?-461) quien se refirió primero a la *dignitas* del latín. Definió la dignidad como el alto rango propio de las más altas magistraturas, ramificándola en dos significados. En un primer lugar, la dignidad estaba atribuida exclusivamente a los bautizados puesto que Dios había erigido en ellos su templo²¹⁶². En un segundo lugar, León Magno celebró la dignidad de todos los seres humanos porque el Hombre era la imagen de Dios²¹⁶³ lo que significaba la naturaleza humana²¹⁶⁴.

²¹⁶¹ RUIZ MIGUEL, C., “La dignidad humana. Historia de una idea”, en DE VEGA, P. & MORODO, R., (Dir.), *Estudios de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en Honor de Pablo Lucas Verdú*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Universidad Complutense, Madrid-México, 2001, pp. 1890-1892.

²¹⁶² SANCTI LEONIS MAGNI ROMANI PONTIFICIS, *Tractatus Septen et Nonaginta*, CHAVASSE, A., (ed.), Turnholti, Brepols, “Corpus christianorum, Series Latina n° 138”, 1973, (Sermo XXI, cap. III, col. 192 y 19). “*Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire (...) Per baptismatis sacramentum Spiritus sancti factus es templum*”. Utilizo la referencia que está en RUIZ MIGUEL, C., “La dignidad humana. Historia de una idea” (ya citado).

²¹⁶³ SANCTI LEONIS MAGNI ROMANI PONTIFICIS, *Tractatus Septen et Nonaginta*, (Sermo XXVII, cap. VI, col. 220): “*Expergiscere, o homo, et dignitatem tuae cognoscere naturae. Recordare te factum ad imaginem Dei (Gen. 1, 26); quae, etsi in Adam corrupta, in Christo tamen est reformata*”

Así, León Magno parecía referirse a dos conceptos de dignidad y tal vez incluso a dos grados de dignidad que coincidían en un trasfondo teológico. El concepto de dignidad en la Edad Media remitía por tanto al tipo de relación que el Hombre tenía con Dios. No se trataba de determinar el grado de autonomía que el Hombre podía tener respecto a Dios. Dios era siempre el referente último. La cuestión era creer o no en el Hombre así que en sus posibilidades para poder elevarse hacia Dios y desarrollar un vida feliz.

Por su parte, el agustinismo reconocía una racionalidad propia al ser humano – fuente de su semejanza con Dios - pero la razón humana dependía no sólo de su origen divino sino también de su dependencia con un referente heterónimo, en la medida que debía buscar la verdad encarnada en la luz divina. San Agustín, en la *Ciudad de Dios* (413-426) consideró que la razón “(...) no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de la otra luz verdadera”²¹⁶⁵. Para G. Peces-Barba, el agustinismo político rechazaba que la razón humana pudiera sola alcanzar la verdad, necesitando por tanto la guía de la gracia, administrada por la Iglesia²¹⁶⁶. A. Truyol Serra indica también que la visión teológica de la historia de San Agustín, se centraba en la caída original²¹⁶⁷. La esclavitud aparecía entonces como el justo castigo del pecado:

“Este es el orden que exige la naturaleza; así ha creado Dios al Hombre: *Que tenga dominio – le dice – sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los reptiles de la tierra.* Al ser racional, creado a su imagen, no lo ha querido hacer dueño más que de los seres irracionales. No ha querido que el Hombre dominara al Hombre, sino el Hombre a la bestia. Los primeros justos fueron puestos más bien como pastores de rebaños que como regidores de

²¹⁶⁴ SANCTI LEONIS MAGNI ROMANI PONTIFICIS, *Tractatus Septen et Nonaginta*, (Sermo XXVIII, cap. I, col. 222): “*Nativitates Dominicae sacramento nobis clarius coruscante: ut recurrentes ad illam divinae misericordiae ineffabilem inclinationem, qua Creator hominum homo fieri dignatus est, in ipsius nos inveniamur natura, quem adoramus in nostra(...) Deus enim(...) formam servi sine suae detrimento majestatis accepit, ut in sua nos proveheret, non se in nostra dejiceret*”.

²¹⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (X, 2), en *Obras Completas de San Agustín* (vol. 16), trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, pp. 601-602.

²¹⁶⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 71 (nota de pie nº 133).

²¹⁶⁷ TRUYOL SERRA, A., *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 97.

Hombres. Trataba Dios de insinuarnos, incluso por este medio, cuáles son las exigencias del orden natural, y cuáles las exigencias de la sanción del pecado. La situación de esclavitud – ahora se comprende – es una justa imposición hecha al pecador. De hecho no encontramos en pasaje alguno de la Escritura el término esclavo antes de que Noé, varón justo, lo empleara para castigar el pecado de su hijo. Ha sido pues, el pecado quien ha acarreado este concepto, no la naturaleza.

El origen latino de la palabra esclavo (*servus*) parece ser que radica en los que por derecho de guerra podían ser ajusticiado, pero los vencedores a veces les «conservaban» la vida haciéndoles *siervos* (*servi*), llamados así de *servare* (*conservare*). Todo lo cual no sucede tampoco sin la culpa del pecado. En efecto, aunque se luche en una guerra justa, el adversario lucha cometiendo pecado. Y toda victoria, conseguida incluso por los malos, humilla a los vencidos, según un divino designio, corrigiendo y castigando los pecados. Testigo de ello es aquel Hombre de Dios, Daniel, que en su estado de cautiverio confesaba a Dios sus pecados y los de su pueblo, declarando con piadoso dolor que ésta era la causa de su cautividad.

La causa primera de la esclavitud es, pues, el pecado, que hace someterse un Hombre a otro Hombre con un vínculo de condición social. Y todo ello no sucede sin un designio de Dios, en quine no existe la injusticia, y que sabe distribuir castigos diferente, según la culpa de cada reo. Así afirma el soberano Señor: *Quien comete pecado es esclavo del pecado*. [Juan 8.34] (...). Por cierto que trae más cuenta servir a un Hombre que a la pasión, la cual, por no citar más que una: la pasión de dominio, destroza con su misma tiránica dominación el corazón de los mortales. Por otra parte, en este orden de la paz, según el cual unos están sometidos a otros, así como la humildad favorece a los que sirven, así también la soberbia perjudica a los que ejercen dominio. Pero por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al Hombre, nadie es esclavo, de otro Hombre o del pecado.

A pesar de todo, esta misma esclavitud, fruto del pecado, está regulada por una ley que le hace conservar el orden natural y le impide perturbarlo. Porque si no hubiera quebrantado esta ley, no habría lugar a castigo alguno de esclavitud²¹⁶⁸.

²¹⁶⁸ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (XIX, 15), en *Obras Completas de San Agustín* (vol. 17), trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, pp. 595-597.

P. Garnsey resumió perfectamente la lógica de la argumentación de San Agustín²¹⁶⁹. Antes de la Caída, no existía la esclavitud porque la voluntad divina consistía en la dominación del Hombre sobre las restantes criaturas y no sobre el Hombre. La causa de la esclavitud no era la Naturaleza sino el pecado. Todos éramos pecadores por culpa de Adán y solamente podíamos esperar de Dios el castigo que se dividía en dos tipos: enderezamiento y punición. Como tal, la esclavitud no era injusta porque no existía injusticia en Dios (La interpretación de la Ley Natural era tan flexible como en los estoicos). La esclavitud se imponía de dos maneras a los Hombres: algunos eran esclavos a causa de sus propios pecados y otros lo eran a causa de los pecados de otros Hombres. Por su parte, L. Dumont considera que el pensamiento de San Agustín contribuyó al deslizamiento hacia el individualismo moderno. En efecto, al pretender filosofar a partir de la fe, hubiera acentuado el poder de la razón humana y ampliado la esfera de la experiencia espiritual del individuo. También, hubiera permitido la transición del “individuo-fuera-del-mundo” al “individuo-dentro-del-mundo”, con una Iglesia que empezó a avanzar por el camino que la condujo dentro del mundo, con una “rehabilitación de la vida en el mundo, como si está estuviese siendo redimida por la afluencia de una luz de otro mundo”²¹⁷⁰. La perspectiva general y antro-po-histórica de L. Dumont acerca de la aparición del individualismo moderno es excelentemente descrita, pero muestra también sus límites en cuanto a la aprehensión de la construcción histórica del valor de la dignidad humana. En efecto, esta “rehabilitación” del mundo por la inserción de la Iglesia en este mismo se hizo al detrimento de la igual dignidad de los individuos. Esta “rehabilitación” consistió en legitimar el poder eclesiástico de un “Estado cristiano” que sometía la razón humana e individual al yugo divino cuya administración se encargaban los “pastores” de la Iglesia, recuperación como vemos de un término de Platón. Así, cuando Dumont señala como San Agustín legitimó la esclavitud, no insiste directamente en que esta legitimación vulneraba el valor de la dignidad humana. Para San Agustín “es justo que el Hombre que se ha hecho esclavo del pecado se convierta en esclavo del Hombre. Esto último se aplica tanto a la dominación política como a la esclavitud, pero resulta sorprendente que la consecuencia sólo sea explícitamente sacada de la esclavitud; sin duda porque es ahí donde la

²¹⁶⁹ GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, op.cit, pp. 289-291.

²¹⁷⁰ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 56.

sujeción del Hombre por el Hombre resulta más flagrante, y la igualdad natural querida por Dios más directamente contradecida. Al amo se le recuerda que el orgullo que puede serle tan funesto como la humildad saludable para el servidor. (Vemos aquí cómo la subordinación en las relaciones sociales no es rechazada en principio)²¹⁷¹. Es esta última frase en paréntesis que efectivamente señala la vulneración de la igual dignidad humana en San Agustín, vulneración que sería entonces concomitante e inherente con el *tránsito hacia el individuo moderno* si seguimos a Dumont.

Como ya he señalado antes, el reconocimiento del supremo valor del individuo humano pudo partir, de los procesos de *distanciación* y de *relativización* del mundo que permitió estimular un ámbito espiritual y racional propio al individuo y que conformó lo que Dumont definió el “individuo-fuera-del-mundo”. Ahora bien la “vuelta” al mundo se hizo siempre a través de instituciones que coaccionaron la previa autonomización de la razón humana. Dumont parece “tapar” este proceso hablando de “rehabilitación” del mundo por parte de la Iglesia cuando en realidad se trató sencillamente de una neutralización de la individualidad misma del ser humano. Por esta razón, la construcción de la dignidad humana se fundamentó primero en el valor de la libertad, reconociendo en el individuo humano una razón y una autonomía inherentes. Es precisamente este valor que querían eliminar los enemigos de la dignidad humana.

De hecho, como ve perfectamente P. Garnsey²¹⁷², San Agustín realizaba una explicación antropocéntrica de la esclavitud y derivaba del mal uso que el Hombre había hecho de su libertad en el estado de naturaleza. Había que neutralizar a la base la libertad del individuo para devaluarla y controlar la dirección de la razón humana. La explicación de San Agustín se refería tanto a la esclavitud moral como a la esclavitud física, la esclavitud del alma y la del cuerpo. Su definición se refería también a un segundo sentido de la esclavitud: era relativa no sólo a las servidumbres del Antiguo Testamento sino también a las servidumbres consecutivas a las guerras, que eran comunes a su época²¹⁷³. El

²¹⁷¹ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 53.

²¹⁷² GARNSEY, P., *Conceptions de l’esclavage. D’Aristote à Saint Augustin*, op.cit, p. 290.

²¹⁷³ Durante la Edad Media, encontramos un sistema similar de dependencia como el clientelismo antiguo, entre los campesinos y los señores. Esos podían reclamar de los primeros su trabajo personal, sus productos cultivados y su dinero, definiendo además las normas de convivencia de la aldea. Esos campesinos eran identificados así bajo el término de *servus* que se remite a la idea de

“pecado” era la explicación moral de esta institución, la fundamentación de la miseria humana.

El Hombre podía para San Agustín salvarse por la gracia de la “renovación” de la fe pero tenía siempre almacenadas en su interior “reliquias” de su debilidad que le empujaban hacia el pecado, que además se transmitía a las siguientes generaciones²¹⁷⁴. Por tanto la búsqueda de la verdad o el progreso del género humano eran posibles si sólo entendíamos nuestra sumisión respecto a lo divino y a los “pastores”. La razón no derivaba de su autonomía sino de su obediencia a una fuente externa y superior. De este modo, el individuo no podía pretender alcanzar una virtud por sus propias capacidades; en la visión agustiniana, la excelencia humana era un concepto presuntuoso y erróneo. Había por tanto un menosprecio de las facultades racionales del Hombre, negándole su capacidad de decisión y de autodeterminación. Este menosprecio del mundo, de todo lo sensible, se juntó a un talante ascético: el Hombre no tenía necesidad de proliferar sus relaciones con los demás; la principal relación que debía cuidar era la que mantenía con Dios²¹⁷⁵. En esta perspectiva agustiniana, el padre de la Escolástica, Anselmo de Canterbury tuvo la intención de demostrar

esclavitud, o más precisamente a la de siervos adscritos a una tierra Recordamos que existía una forma de dependencia propia de las clases superiores, entre el vasallaje y el feudo, cuyas relaciones se articulaban en torno al *auxilium* y del *consilium*. Los señores en sus conflictos, no dudaban en llevar sus campesinos. La guerra era casi una trama cotidiana de los poderosos y necesitaban *sequitus* armados. Es cierto además que los compañeros de guerra recibieron el calificativo de *vassus*, *vasallus* que se refería a un esclavo doméstico. El vasallo definía el muchacho humilde, y su significado se perpetuó durante toda la Edad-Media bajo el término de *vale*. No obstante, durante el siglo VIII, este calificativo se desvinculó paulatinamente de su origen peyorativo para llenarse de honor: estar protegido por un alto personaje como un señor, no sólo proporcionaba seguridad sino consideración y respeto. Así, en las palabras del gran historiador Marc Bloch, “(...) entre todas las formas de subordinación entre individuos, la mas elevada consistía en servir con la espada, la lanza y el caballo a un señor al que se declaraba solemnemente fidelidad”: BLOCH, M., *La sociedad feudal*, trad. E. Ripio Perelló, Akal, Madrid, 1986, p. 172 y BRAVO, G., *Historia del mundo antiguo*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, p. 374-376. Vid., en particular, YANOSKI, J., *De l'abolition de l'esclavage ancien au Moyen-âge et de sa transformation en servitude de la glèbe, pour faire suite à l'histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Impr. Impériale, Paris, 1860. Vid., particularmente el Capítulo II “Influences chrétiennes après les invasions barbares”, op.cit., pp. 33-75. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr> - [Consultado el 26.05.06 a las 14:00].

²¹⁷⁴ SAN AGUSTÍN, “La perfección de la justicia del Hombre”, (II, 20) y “El matrimonio y la concupiscencia”, (I, II, 21), *Escritos antipelagianos en Obras Completas* (vol. 25), op.cit., pp. 220 y 277.

²¹⁷⁵ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 58-59 y 65. Vid., también, DUMONT, L., “*Génesis I*. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo” en *Ensayos sobre el individualismo*, op.cit., p. 48.

“racionalmente” la existencia de Dios²¹⁷⁶. Pero subyacía la primacía de la fe sobre la razón, resumida en su credo: “*Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam*”, es decir: “(...) no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender”²¹⁷⁷. Anselmo, limitaba así el poder inquisitivo de la razón que no podía penetrar la existencia de Dios.

El Hombre se sentía como un *Hombre viator*, es decir como un peregrino puesto por Dios en la vida para desarrollar un papel concreto²¹⁷⁸. Para San Agustín, se trataba sólo de los Hombres “peregrinos”, que eran predestinados por la gracia de Dios a vivir “místicamente” en su “ciudad” mientras que los demás, hechos de vil materia, estaban condenados al tormento y a obedecer²¹⁷⁹. Sólo esta ciudad cuyo gobernador era Cristo encarnaba la verdadera justicia, y nunca, insistió San Agustín la República ideada por Cicerón hubiera podido ser justa²¹⁸⁰. Había que dejar este mundo para tratar de alcanzar lo divino, el primero representaba lo carnal y el pecado, mientras que el segundo, lo espiritual y lo digno:

²¹⁷⁶ Sobre un argumento a priori de la existencia de Dios vid., SAN ANSELMO, *Prosologio* (II y ss.) en *Obras completas*, trad., Olivares, P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 367 y ss.

²¹⁷⁷ SAN ANSELMO, *Prosologio* (I), op.cit., p. 367. Ello hacía eco al lema de San Agustín de su sermón 43, “*comprende para creer, cree para comprender*”.

²¹⁷⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. & SESMA MUÑOZ, J.A., “La conformación social y mental de la Europa medieval” en *Historia de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1997, p. 368.

²¹⁷⁹ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* (XV, 1): Al hablar de dos géneros humanos – escribe Agustín – “(...) el uno de los que viven según el Hombre, y el otro según Dios: y á esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir dos sociedades ó congregaciones de Hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio (...). “ Y sigue: “ (...)El primero que nació de nuestros primeros padres fue Caín, que pertenece a la ciudad de los Hombres, y después Abel, que pertenece a la ciudad de Dios; pues así como vemos en el primer Hombre, según expresión del Apóstol, *que no fue primero en él lo espiritual, sino lo que es animal, y después lo espiritual*: porque nace de raíz corrupta, primero es fuerza que por causa del pecado de Adán sea malo y carnal, y si, renaciendo en Cristo le cupiere mejor suerte, después viene a ser bueno y espiritual. Así en todo el linaje humano, luego que estas dos ciudades, naciendo y muriendo, comenzaron á discurrir, primero nació el ciudadano de este siglo, y después de él el que es *peregrino* en la tierra y que pertenece á la ciudad de Dios, predestinado por la gracia, elegido por la gracia, y por la gracia *peregrino* en el mundo, y por la gracia ciudadano del cielo. En lo respectivo a su naturaleza nació de la misma masa, que originalmente estaba toda inficionada y corrupta; pero Dios, “como insigne alfarero (esta semejanza trae muy a propósito el apóstol), hizo de una misma masa un vaso destinado para objetos de estimación y aprecio, y otra para cosas viles”, op.cit., pp. 140-142

²¹⁸⁰ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, (II, 21), op.cit., p. 124.

“Aferrad más bien el amor de Dios a fin de que, como Dios es eterno, también vosotros permaneczáis eternamente, pues cada cual es según su amor. ¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué puedo decir? ¿Qué serás Dios? No me atrevo a decirlo por mi propia autoridad. Escuchemos las Escrituras: *Yo dije: dioses sois e Hijo del Altísimo todos* (Sal. 81, 6). *Por tanto, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, no améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos y ambición mundana que no proviene del Padre, sino del mundo, es decir de los Hombres que aman el mundo*”²¹⁸¹.

El ser humano encontraba su dignidad solamente en una *fuga mundi*, que partía de una división fundamental entre lo humano con lo divino, con el desprecio del primero y la veneración del segundo. Este texto revelaba la posición común de la Edad Media que P. Vignaux²¹⁸² resumió como la ascensión del espíritu que se detenía ante la visión misma de la esencia divina. El mismo era inmediatamente nuestro principio y nuestro fin: era necesario que fuera de él no hubiera nada para hacernos eternamente dichosos, como no había podido haber nada, fuera de él, para crearnos. Se retornaba de la misma manera de que se procedía. Precisadas así, salida y vuelta – de Dios a Dios – constituían, para los medievales, todo el movimiento del Universo.

Esta perspectiva se vio siglos más tardes reforzada por Tomás de Aquino quién desarrolló en la *Suma teológica*, el concepto de dignidad del Hombre. En este inmenso edificio de la teología medieval, réplica de las imponentes construcciones de las catedrales medievales, se daba forma humana y coherente a la Revelación. Por una parte, al referirse al Génesis (1:26), reiteró la dimensión clásica de la dignidad como superioridad del Hombre sobre los animales por su origen divino²¹⁸³. También, siguiendo a Boecio²¹⁸⁴, definió al Hombre como

²¹⁸¹ SAN AGUSTÍN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), en *Obras Completas* (vol. XVIII), trad. Cosgaya, J., Fuertes Lanero, M., De Luis, P., BAC, Madrid, 2003 p. 542.

²¹⁸² VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, trad. Segovia, T., FCE, México, 1993, p. 19.

²¹⁸³ AQUINO, T. (de), *Suma Teológica*, (c. 96 a.1), trad. Martorell Capó, BAC, Madrid, 1988, p. 851. En Cuanto la Génesis (1:26), dice del Hombre: “domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra”. Vid., <http://atrevete.com/biblia/rv/genesis.shtml> [Consultado el 28.05.06 a las 19:00].

“persona” de modo que su dignidad estribaba en su racionalidad que le permitía ser “naturalmente libre” y “existente por sí mismo”²¹⁸⁵. Ahora bien, cuando el Hombre cometía un pecado y se asemejaba entonces a las bestias, perdía su dignidad. Así en Tomás de Aquino, la dignidad no se definía tanto como un rasgo o un valor propio del ser humano sino como un mérito de su conducta, haciendo que la dignidad pudiese ser desigual entre los Hombres²¹⁸⁶. Además se reconocía una dignidad divina superior a la humana²¹⁸⁷. Dicha dependencia de la grandeza del ser humano con Dios apareció igualmente en su definición del libre albedrío. En un primer momento, Tomás de Aquino aglutinó perfectamente los rasgos que identificaban con nitidez la autonomía natural del Hombre,

“(…) el Hombre es dueño de sus actos en virtud de la razón y de la voluntad, por la cual se dice que el libre albedrío es *facultad de voluntad y de razón*”.

Pero esta definición se veía limitada, cuando Tomás de Aquino, consideró que la beatitud del Hombre estribaba sólo en la “visión de divina esencia” y que no podía salvarse con la “sola razón humana”²¹⁸⁸. De Aquino explicaba este punto de vista más adelante, operando una distinción entre la “razón” y el “perfecto conocimiento” es decir, siguiendo a Boecio, Dionisio y San Agustín de los cuales se inspiraba, entre la *ratio* y el *intellectus*, distinción que podía también derivar de la diferencia aristotélica entre la *ratio* y el *nous*²¹⁸⁹. De Aquino afirmó así que los Hombres “llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir con

²¹⁸⁴ Boecio definió a la persona de “*Naturae rationabilis individua substantia*” en BOECIO, A., *De Persona et Duabus Naturis*, (c. 2), en *Opera*, ed. facsimile Venetiis, Johannes et Gregorius de Gregoriis (fol. 152 r), 1491-1492, p. 152. Obra disponible en Internet: <http://www.cervantesvirtual.com/>

[Consultado el 16.05.2006 a las 21h30].

²¹⁸⁵ AQUINO, T. (de), *Suma Teológica* (c. 29 a.1 y a.3), op.cit. pp. 320-322 y 327: la persona es “(…) la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona (...)”.

²¹⁸⁶ Vid., REINHARDT, E., *La dignidad del Hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunesa, Pamplona, 2005, pp. 72-87.

²¹⁸⁷ AQUINO, T. (de), *Suma Teológica*, (c. 29 a.1): “En Cristo, la naturaleza humana no es perronas, porque es asumida por alguien más digno, la Palabra de Dios” y (c. 29. a 3): “Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad”, op.cit., pp. 322 y 327.

²¹⁸⁸ AQUINO, T. (de), *Suma Teológica*, (c. 1 a. 1) y (c. 3 a. 8), op.cit. pp. 86 y 122.

²¹⁸⁹ Vid., el pasaje ya citado en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1177b25), op.cit., p. 397.

respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto [el Hombre]; lo segundo del perfecto [es decir el ángel]”. En efecto, De Aquino había señalado antes que el Hombre tenía para sí mismo la razón, y en común con los animales los sentidos. Compartía con los ángeles la razón, pero aquellos poseían este “entendimiento perfecto”, razón por la cual eran llamados “intelectuales”²¹⁹⁰. Como señala M. A. Smith²¹⁹¹, la reflexión de T. de Aquino sobre la persona se inscribía exclusivamente en la Trinidad; el Hombre no era el único tipo de persona ya que existía también el tipo angélico que además le era superior.

En el ámbito artístico, la victoria del gótico (a pesar de sus numerosas formas) representaba la transición que se produjo en Europa, el paso de una Europa abierta a la Europa cerrada de la Baja Edad Media, en la que la Iglesia y el Estado se esforzaban por imponer una sola forma y un solo poder. En efecto, los Estados temporales y la Iglesia convivían en el marco de compromisos provisionales en forma de concordato. Así se revelaba con más fuerza el dualismo immanente a cualquier mundo cristiano. Dumont²¹⁹² señala que este dualismo implicó un “rebajamiento” y una “devaluación” del mundo, lo que constituyó una tensión inherente al cristianismo y que atravesará toda su historia. Como subraya O. Brunner²¹⁹³, “se vivía en la Iglesia y en el mundo en dos esferas distintas, aunque estrechamente ligadas entre sí. También el laico pertenecía a la Iglesia y el clérigo no podía subsistir sin posesiones seculares. Pero en tanto los vértices permanecían separados, repercutía esta separación sobre la base. Así el clérigo estrechamente vinculado a la esfera secular era miembro de una Iglesia que existía como conjunto en cuanto esfera autónoma (...). Occidente y la Iglesia católico-romana se superponían. Por ellos encontramos en le uno las formas organizativas de la otra: diócesis metropolitanas, obispados, en los cuales comienza a perfilarse

²¹⁹⁰ AQUINO, T. (de), *Suma Teológica*, (c 79, a.8), op.cit., pp. 732. Vid., RUIZ – GIMÉNEZ, J., *Derecho y vida humana (Algunas reflexiones a la luz de Santo Tomas)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, pp. 29-31.

²¹⁹¹ SMITH, M., A., “Person as an Individual Substance of a Rational Nature: Thomas Aquinas”, en SMITH, M., A., *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, op.cit., pp. 43 y 56.

²¹⁹² DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 42. Pero es precisamente gracias a esta devaluación del mundo que pudo aparecer este “individuo-fuera-del-mundo”, premisa indispensable al individuo racional y autónomo de la modernidad.

²¹⁹³ BRUNEL, O., *Estructura interna de Occidente*, trad., Sáez Arance, A., Alianza, « Historia », Madrid, 1991, pp. 29-30.

un sistema parroquial”. En el pensamiento político-social, Juan de Salibusbury propuso, en el *Policraticus* y refiriéndose a Plutarco, un cuerpo humano como imagen metafórica de la sociedad; una sociedad de la que el rey (o el papa) era la cabeza, mientras que los artesanos y los campesinos eran los pies²¹⁹⁴. Su objetivo de unicidad se transmitió incluso a la música, capaz, como arte liberal y por su universalidad, de armonizar las disonancias, los desvíos, y la violencia de los individuos²¹⁹⁵. Esas tendencias implicaban afirmar una división clasista que se basaba en presumidas desigualdades de los miembros de la sociedad, con unos que mandaban y otros que debían obedecer. Por tanto, como indica J. Ansúategui, la concepción estamental de la sociedad de la Edad Media y la configuración de una unidad orgánica de la comunidad humana, implicaban la inexistencia de la categoría del “individuo”, entendido éste como sujeto humano autónomo²¹⁹⁶. También insiste G. Peces-Barba: “en la Edad-Media, la única dignidad existente, al menos hasta los siglos XIII y XIV es de origen externo, la heterónoma basada en la imagen de Dios o en la de dignidad como honor, cargo o título, como apariencia o como imagen que cada uno representa o se le reconoce en la vida social”. En consecuencia, el valor del individuo dependía de “elementos exógenos” que además de neutralizar una libertad inherente al ser humano, menoscaban la noción de igualdad entre los seres humanos²¹⁹⁷.

Por tanto, en su vida mundanal, el ser humano no podía ser feliz puesto que su condición se caracterizaba por los sufrimientos; su única esperanza era para San Agustín la misericordia de Dios²¹⁹⁸. También, para San Anselmo, el Hombre podía compensar su miseria mundanal, solamente cuando enfocaba su razón en la fe²¹⁹⁹. Por su parte, Arnobio se opuso a la grandeza del Hombre al ver

²¹⁹⁴ SALISBURY, J. (de), *Policraticus*, (V, 2), trad. Alcalá, M., Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 347-348

²¹⁹⁵ SALISBURY, J. (de), *Policraticus*, (I, 6), op.cit., p. 125.

²¹⁹⁶ ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 50-57.

²¹⁹⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 27.

²¹⁹⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (X; 28) trad., Ribadeneyra, P., Custodio Vega, A., Planeta, Barcelona, 1993, pp. 255-256

²¹⁹⁹ SAN ANSELMO, “¿Por qué Dios se hizo Hombre?”, *Obras completas*, op.cit., p. 827. Vid. el principio del *Prosologio* donde Anselmo lamenta la miseria, la debilidad y la felicidad perdida del Hombre.

en la razón humana la fuente de los males, de la injusticia y de los delitos²²⁰⁰. El libre albedrío debía seguir la voluntad de Dios. Bernard de Clairvaux (o San Bernardo) sometía el libre albedrío a la voluntad de Dios:

“J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre, qui lui vaut d'être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d'avoir sur elles le droit de commander. J'appelle science le pouvoir qu'il a de discerner cette dignité éminente, *pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même*”²²⁰¹.

En la primera parte del texto se reconocía la capacidad del Hombre de mandar sobre los animales y tener conciencia de su dignidad. Pero, de Clairvaux indicó que dicha toma de conciencia, que el calificaba de “poder” no venía del individuo sino de un origen exterior, eufemismo para indicar a Dios. Veía también en el Hombre un “alma grande”, *anima magna* que por egoísmo, *proprium consilium*, independencia de la razón, trataba de rebelarse contra Dios, volviéndose una “alma curva”, *anima curva*. Así dedicó el primer capítulo de sus *Meditationes piissimae*²²⁰², a la “dignidad del Hombre”. Recordó en efecto que había sido creado a la imagen de Dios teniendo con él un parentesco especial. No debía buscarle fuera de sí mismo, sino en su “interioridad”²²⁰³, usando tres cualidades: la memoria, la inteligencia y la voluntad (o el amor). Sin embargo, en el siguiente capítulo defendió la miseria del Hombre: primero contempló los dolores y los líquidos innobles del cual derivaba el nacimiento del ser humano. Segundo, insistió en la fragilidad de la naturaleza humana frente a la muerte y la fortuna. Tercero, asimiló al ser humano con el pecador que debía prepararse para el juicio final. Esta visión de la miseria humana constituye otro rasgo que

²²⁰⁰ SICCA, A (de)., *Adversus nationes. En pugna con los gentiles*, (II, 16-19), trad., Castroviejo Bolívar, C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, pp. 125-129. Por ejemplo: “Y mientras nos deslizamos y apresuramos hacia los cuerpos humanos desde las esferas del mundo, nos persiguen las causas por las que nos hacemos malos y perversos”, op.cit., p. 125.

²²⁰¹ CLAIREVAUX, B. (de), *Traité de l'amour de Dieu*, (Cap.II), en *Œuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Seuil, Paris, 1984, p. 31-32.

²²⁰² Encontré una edición italiana, PSEUDO-BERNARDO, *Le meditazioni necessarie*, Il Leon Verde, Turín, 1998, pp. 17-27.

²²⁰³ Se trataba para Southern, de un rasgo del humanismo medieval que consistía en buscar a Dios en su alma implicando un amor para su propia persona, SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, op.cit., pp. 33-34.

impedía el reconocimiento de un valor propio al ser humano y que se inscribía en una visión fundamentalmente pesimista de la existencia humana.

B. La miseria hominis

L. Dumont consideró que el paso del “individuo-fuera-del-mundo” al “individuo-en-el-mundo” pudo realizarse a la condición de preservar un “notable grado de libertad en la mayoría de los asuntos de este mundo”, con dos condiciones inherentes: no se “debe usurpar la dignidad que sólo a Dios le corresponde” y “el mundo no puede ser pura y simplemente condenado, como ocurre con los heréticos gnósticos”²²⁰⁴. Dumont admite aquí que la libertad es el valor central a partir del cual se estructura el individuo moderno y el reconocimiento de su dignidad, implicando a los inicios de la formación del individualismo un cierto equilibrio entre el respeto de la excelencia divina y la valoración de la mundanidad humana. Lo que Dumont omite decir es que también una tendencia religiosa y moral, más amplia que el gnosticismo, despreció el mundo y la misma naturaleza humana. Al mismo tiempo, esta reflexión de Dumont, conforta mi argumento según el cual, la aparición del individuo moderno, se fundamentó esencialmente en el reconocimiento de su dignidad inherente a partir de una visión optimista de su ser mundano que se plasmó concretamente en la ampliación de los poderes de su razón y de su libertad.

En la Edad-Media, el discurso de la *miseria hominis* pretendió frenar este proceso, desposeyendo cualquier dignidad y libertad al ser humano. A continuación resumiré las posturas de uno de sus más grandes representantes, Lotario de Conti di Segni.

Di Segni - futuro Inocencio III en 1198 - , redactó el *De Contemptu Mundi sive de miseria conditionis humanae*²²⁰⁵ en 1195 para atacar al Hombre ambicioso²²⁰⁶. La soberbia de los Hombres, fuentes de todos sus vicios tenía,

²²⁰⁴ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p.48.

²²⁰⁵ Es decir: “*Del desprecio del mundo o la miseria del Hombre*”.

²²⁰⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 73.

como señala I. Glúa Ginés²²⁰⁷, una amplia tradición cristiana: la caída de Lucifer por orgullo, la Encarnación del Cristo por humildad y, en definitiva, el lugar evangélico²²⁰⁸ según el cual quien se humilla será exaltado y quien se exalte será humillado. Es este pasaje que hubiera también motivado la “concepción bifronte”²²⁰⁹ de la obra de Segni, en la medida que el tratado *de miseria hominis* debía complementarse con otro sobre la dignidad del Hombre, de acuerdo con el prólogo del autor, aunque dicho tratado no llegó a escribirse²²¹⁰. Esta concepción explica la radicalidad de la exposición de la miseria del Hombre, atacando con mucho pesimismo, la condición corporal y espiritual del ser humano. Para demostrar el carácter absoluto de la miseria humana Segni dividió su relato en tres libros que seguían el transcurso de la vida: el *ingresus*, el *progresus* y el *egressus*, cada uno revelando la miseria inherente del Hombre de la cual no podía escapar.

En relación con el *ingresus*, Segni quiso demostrar la vileza del Hombre recordando que Dios - siguiendo el Génesis (2.7) - le había creado a partir del limo, que era el elemento más innoble y también utilizado para crear los animales de carga, tal como hizo San Agustín. Recordaba también otro pasaje del Génesis (3.19) cuando Dios se dirigía al Hombre: “polvo eres, y al polvo volverás”²²¹¹. La miseria del Hombre derivaba también de su concepción que se asimilaba con la más absoluta suciedad y horror: el esperma, el ardor de la carne, el hedor de la lujuria y su nacimiento con dolor y temor²²¹². La carne implicaba en sí el pecado y contaminaba incluso al niño que se nutría del fluido menstrual (*sanguine*

²²⁰⁷ GLÚA GINÉS, I., “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, n° 674, Madrid, febrero de 2003, p. 3

²²⁰⁸ Vid. San Lucas (14.11), vid. <http://atrevete.com/biblia/rv/lucas.shtml#cap14> [Consultado el 25.05.06 a las 17:00].

²²⁰⁹ GLÚA GINÉS, I., “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, op.cit., p. 3

²²¹⁰ “Ma, se la paternità vostra me lo consiguiera, descriverò la dignità della natura umana col favore di Cristo, affinché grazie al primo trattato il superbo sia umiliato e grazie al secondo l’umile sia esaltato”, *Il disprezzo del mondo*, D’Antiga, R., (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994, p. 29. La versión en latín del *Contemptu Mundi* está disponible en Internet en <http://www.thelatinlibrary.com/innocent.html> [Consultado el 22.05-06 a las 13:00].

²²¹¹ SEGNI, L., *Il disprezzo del mondo* (I, 2) : “« Il Signore Iddio plasmò l’uomo con il fango della terra » il più spregevole di tutti gli altri elementi (...)Nati dalla terra, alla terra ugualmente ritorneranno”, (op.cit., p. 33).

²²¹² SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (I, 1) : “L’uomo è formato di polvere, di fango, di cenere e, cosa perfino più spregevole, di sosisimo sperma. Concepito nella fregona della carne, nell’ardore della libidine en el fetote della lussuria, e, quel chè e peggio, nell’infamia del peccato. L’uomo è nato per la pena, il timore e il dolore e ciò che è piu miserevole, per la morte”, (op.cit., pp. 32-33).

menstruo)²²¹³. Después de haber insistido en la imbecilidad del niño, Segni quería demostrar la miseria humana por el hecho de que todos nacían desnudos, es decir frágiles y sin defensa. Sus gritos (en “*he* o *ha*”) anticipaban los dolores y los sufrimientos futuros. Imaginó incluso que el nombre de “Eva” derivaba de la fusión de esos dos gritos y asimiló este término con el dolor y el pecado²²¹⁴. La vida transcurría entonces con la máxima rapidez y la vejez se caracterizaba por el acoso de numerosísimos males. Recordando la fórmula de Eclesiastés, “*Vanitas vanitatum, et omnia vanitas*”²²¹⁵, Segni no dejaba ninguna escapatoria al Hombre. Los estudios, las artes, la contemplación o cualquier otra actividad no podían arrancarle de sus finitudes, sufrimientos y temores. El Hombre era un ser inferior a las demás criaturas: no producía nada, no sabía defenderse y degeneraba en su miserable condición de pecador infeliz. Era semejante a un “árbol invertido” que en lugar de producir frutas, producía orina y hedor²²¹⁶.

Después de haber contemplado la miseria ontológica del ser humano, Segni se refirió a su miseria moral al mencionar en el segundo libro, los pecados que demostraba en su vida cotidiana. Derivaban de tres deseos: el deseo de poder, de placer y de honor²²¹⁷. Los Hombres podían tener una posible dignidad solamente en su amor con Dios, pero todos estaban imbuidos en su amor por el dinero²²¹⁸. Pero el peor de los pecados era la arrogancia o la soberbia que identificaba al Hombre con el Diablo al intentar destronar y rivalizar con Dios y que como vimos era la causa de la esclavitud en San Agustín. Sólo la humildad y la sumisión conferían una dignidad al Hombre²²¹⁹.

²²¹³ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (I, 4), op.cit., p.39.

²²¹⁴ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (I, 6), op.cit., p. 41.

²²¹⁵ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (I, 11), op.cit., p. 47. Es decir: “Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad”, Eclesiastés (1.2), en <http://atrevete.com/biblia/rv/elesiastes.shtml> [Consultado el 25.05.06 a las 18:00].

²²¹⁶ “O spregevole ignominia della condizione umana, o ignominiosa condizione della spregevolezza umana! (...) Quelle spargono olio, vino e balsamo, mentre tu sputo, urina e sterco (...). Che cosa è l'uomo, infatti, nella sua forma, se non un albero rovescitato?” SEGNI L. (de), *Il disprezzo del mondo* (I, 8), op.cit., p. 43.

²²¹⁷ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (II, 1): “Gli uomini di solito sono presi soprattutto da tre cose: le ricchezze, i piaceri e gli onori. Dalle ricchezze derivano mal vagità, dia piaceri indecenze, dagli onori vanità”, (op.cit., p. 83).

²²¹⁸ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (II, 7): “L'animo umano è capace di possedere Dio poiché chi si unisce al Signore divente un solo Spirito con lui”, (op.cit., p. 93).

²²¹⁹ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (II, 31). Recuerda aquí: “*omnis qui se exultat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur*”, op.cit., p. 126. Volviendo a insistir en el prólogo esta humildad era la fuente de su dignidad, (op.cit., p. 29).

Por fin, en el tercer libro del *Contemptu Mundi*, Segni cerró el “círculo” de la miseria humana al referirse a la muerte y precisamente a la descomposición del cadáver. El horror fisiológico que desprendía el muerto hacía eco al mismo horror de su nacimiento. El cadáver se pudría en un olor fétido mientras que los gusanos lo devoraban con la misma avidez que el Hombre tenía por acumular poder y riquezas en su vida²²²⁰. La miseria del Hombre perseguía también su alma. En los Infiernos los pecadores estaban condenados y torturados por nueve tipo de penas, entre las cuales, el fuego y las cadenas ardientes, cada una alma inmersa en una profundidad soledad²²²¹. Segni concluía entonces su relato con el Juicio Final, recordando el Juicio de las Naciones de Mateo (25.31-46), cuando los justos iban a la vida eterna y los otros al castigo eterno²²²². La miseria del Hombre expresada por Segni se fundaba así en la repugnancia que provocaban la naturaleza y la condición humanas. El ser humano era un pecador, un ser vil y arrogante que llevaba una vida en la cual Dios no intervenía para ayudarle²²²³. De ningún modo podía escapar de esta condición al menos que dedicase toda su vida a la penitencia.

En la segunda mitad del siglo XIV, una versión en prosa y en castellano del *Contemptu Mundi* fue escrita por un autor desconocido - pero seguramente un religioso - , cuyo manuscrito original se encuentra hoy en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander²²²⁴. El poema siguió exactamente la estructura en tres parte, del *Contemptu Mundi*, añadiendo en su prologo un elogio al “buen papa

²²²⁰ “Da vivo generò lombrichie e pidocchi, da morto generarà vermi e mosche; da vivo ha creato sterco e vomito, da morto produrrà prutredine e fedore; da vivo ha ingrassato un unico uomo, da morto ingrassarà numerosissimi vermi. Cosa c’è di piu fetido di un cadavere? Cosa c’è di piu orribile di un cadavere umnao? ”, SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (III, 4), op.cit., p. 151.

²²²¹ SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (III, 14): “Testimonia de Suppliciis Eternalibus”, op.cit., pp- 167-169.

²²²² SEGNI, L. (de), *Il disprezzo del mondo* (III, 20): “Per questo il Figlio del l’uomo invierà i suoi angeli, i quali raccoglieremo dal suo regno tutti gli scandali e coloro che commettono iniquità, e li getteranno nella fornace ardente. Li ci sarà pianto e stridore di denti, gemiti e lamenti, pianti, ululati e tormenti, stridore e grida, timore e tremore, dolore e pena, ardore e fetote, (...) fame e sete, freddo e calura, zolfo e fuoco ardente nei secoli dei secoli”, op.cit., p. 181.

²²²³ Se emite la hipótesis según la cual Segni, hubiera concebido el mundo como una creación no de Dios sino del Diablo, tesis muy cercana del gnosticismo, GLÚA GINÉS, I., “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, op.cit., pp. 5-6.

²²²⁴ Miguel Artigas, director de la Biblioteca descubrió y restauró dicho manuscrito en 1919 y fue publicado en el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, I, 1919. Uso esta edición: TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, Giardini Editori, “Colana di Testi e Studi Ispanici”, Pisa, 1983. Acerca de la datación y del autor del documento, vid., las pp. 18-20.

Inocencio, e muy santo coronado²²²⁵. En antigua castellano, se relató todo el desprecio de la vida al comenzar por el nacimiento hasta la muerte:

“En el vientre de mi madre querría que fuese muerto,
Ésse fuese mi palacio e mi casa e mi huerto
Ésse fuesse mi sepulcro (...).

Formado es de la tierra, escrito es lo que digo;
Concebido es en culpa, sépalo todo mi amigo (...).

¿Qué será del mesquino omne quando salier d’ esta vida?
Será massa, la su carne, feda, suzia e podrida,
De gujanos que non mueren despedazada e roída,
E en perdurable fuego con los diablos ardida²²²⁶.

Se expresaba el mismo desprecio de la vida humana y del ser humano, destacando su “miseria fisiológica”, manifestación de su miseria de pecador. Los fetos se nutrían de una “sangre muy suzia e muy podrida”, y la mujer encarnaba le pecado: Eva “comió mala manzana por suojeto del diablo” y Dios la condenó: “la muger siempre concibe en lujuria e en hedor para siempre la mesquina en tristeza e en dolor²²²⁷. El ser humano era el mismo ser inferior a todas las otras criaturas que no producía nada, solamente elementos innobles, en modo que era un “aborciello de yuso a sus tonado, que ave por las raíces los cabellos del su cabo²²²⁸. La fugacidad del tiempo lo atravesaba y en la vejez, “muchos males lo circundan”: “ave podridos los dientes, el rostro embabado, ave rugada la cara, el espinazo gibado²²²⁹. Ningún arte, ninguna sabiduría o filosofía, podían salvarle imbuido en sus pecados. De ningún modo la vida humana podía ser feliz:

“Que el omne todo el día alegre non puede ser:
tuéllegelo el oír, así faze el veer (...).
Pues si mejor cosa es la muerte que la vida,

²²²⁵ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p. 31.

²²²⁶ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., pp. 32-34.

²²²⁷ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., pp. 37-40.

²²²⁸ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p. 42.

²²²⁹ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p. 44.

Mejoremos nuestras obras antes que sea venida”²²³⁰.

Para “mejorar” su vida, la única solución era la penitencia: “Todo omne de aqueste mundo, que mucho pudo pecar, faga penitencia buena si allí non quier lazarar”²²³¹. En efecto, el Hombre ambicioso era un rival de Dios y se identificaba con Lucifer:

“soberbia fizo al ángel contra Dios se levantar;
Onde, de ángel que era, fizolo diablo tornar”²²³².

La humildad y la sumisión a Dios eran las únicas pautas de comportamiento que permitían obtener la misericordia divina. El alma del “mesquino pecador” que no obtenía su perdón iban a los Infiernos sufriendo nueve penas, una más terrible que otra y que eran todas eternas:”non cesarán los diablos en el pecador ferir, el pecador en las penas siempre ave de beber”²²³³. Se concluyó entonces el poema con el relato del Apocalipsis y del Juicio Final que ni siquiera se asemejaba a una esperanza:

“El día de juicio, que es día de temor,
los ángeles llorarán por miedo al Salvador,
a penas será salvó el justo predicador (...)
De aquél día en adelante, sépanlo los pecadores
Que non les provechará nin riquezas nin honores
Mas serán siempre en pena de tinieblas e fedores
E de fambre e de sed e otras penas mayores”²²³⁴.

El Dios de la *miseria hominis* era un ser supremo cuyo vínculo con los Hombres era el juicio y el castigo. De ninguna manera se contemplaba una posible relación de amor entre ambos, porque el Hombre se contemplaba estrictamente a través del pecado original. Debía por tanto someterse reconociendo sus pecados y llevar una vida humilde de acuerdo con la bajeza de su naturaleza. Los últimos

²²³⁰ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., pp. 72 y 75.

²²³¹ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p. 62.

²²³² TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p.106.

²²³³ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p. 128.

²²³⁴ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., pp. 123 y 125.

versos concluían el poema en este sentido al definir los deberes del “buen cristiano” que “debe prender penitencia e de todo mal se quitar”²²³⁵.

Después de este breve resumen de algunas posturas que no reconocían ninguna dignidad al ser humano, negándole su libertad y su felicidad, otros pensadores medievales al contrario, y desde un incipiente humanismo, defendieron una excelencia humana, insistiendo particularmente en la filiación entre Dios y el Hombre así que en el poder autónomo de la razón. Se tratará de una “dignidad liberada”.

II. UNA DIGNIDAD LIBERADA

La Edad Media no se asimiló con una época de absoluto oscurantismo. Fue también el periodo en la que empezaron a formularse las primeras ideas humanistas con un ser humano capaz de usar libremente su razón y contemplar a Dios. Mostraré en este sentido algunos elementos, que pretendían conferir un valor al ser humano. Esos puntos insistían particularmente en el parentesco del Hombre con Dios y en el poder de su inteligencia. Se atribuyó una dignidad al ser humano en aras de su origen divino y este mismo parentesco permitía fundamentar una libertad racional y moral.

A. El ser humano como imago dei

En su obra sobre la *Imagen del Mundo*, C. S. Lewis considera que el modelo del universo que aceptaban los grandes pensadores había contribuido a lo que podríamos llamar “el telón de fondo de las artes”²²³⁶. Lewis, pretende en efecto analizar cómo las concepciones del universo en la Edad Media y en el Renacimiento habían influido particularmente la literatura de esas épocas. Se puede recoger esta idea, considerando que las concepciones del universo constituyeron también este “telón de fondo” de las fundamentaciones de la dignidad humana. La concepción medieval contemplaba al universo como inimaginablemente grande, pero finito y sin ambigüedad. La luz que había más

²²³⁵ TESAURO, P., (a cura di), *Libro de miseria de omne*, op.cit., p. 131.

²²³⁶ LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, trad., Manzano, C., Península, Barcelona, 1997, p. 21.

allá del universo material era la luz intelectual. Una consecuencia de ello era hacer que la pequeñez de la Tierra se sintiese de forma más vívida. Además por ser el universo medieval finito, tenía una forma, la forma esférica perfecta que, como una cebolla, contenía en su interior una variedad ordenada. Con la conciencia medieval, apunta Lewis, se miraba al cielo en una noche estrellada como un mar que se desvanecía en la niebla o como un bosque impracticable: árboles en todas partes y sin horizontes. Mirar hacia arriba en el soberbio universo medieval era mucho más como mirar un gran edificio. Las esferas de los antiguos presentaban un objeto en la que la mente podía descansar, abrumador por sus dimensiones, pero satisfactorio por su armonía. En ese sentido, nuestro universo es “romántico” y el suyo era “clásico”. Por esta razón, penetrar el universo medieval no era algo extraño e intrincado para el Hombre, sino que era semejante a entrar en una catedral inmensa²²³⁷.

Esta concepción del espacio, se inspiraba totalmente de la arquitectura ptolemaica del universo. La Tierra era esférica y ocupaba el centro, rodeada de por una serie de globos huecos y transparentes, uno encima de otro, y, naturalmente, cada uno de ellos mayores que el que estaba por debajo. Esas eran las “esferas”, los “cielos”, o a veces los “elementos”. En cada una de las primeras siete esferas había un gran cuerpo luminoso y fijo. Empezando por la Tierra, el orden era la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Más allá de la esfera de Saturno estaba el *Stellatum*, al que pertenecían todas las estrellas, “fijas”, porque sus posiciones entre sí eran invariables, a diferencia de los planetas. Más allá del *Stellatum*, había una esfera llamada Primer Motor o *Primum Mobile*. Como no contenía ningún cuerpo luminoso, esta última pasaba desapercibida a nuestros sentidos; su existencia se infirió para explicar los movimientos de todas las demás. Así, concluye Lewis, tanto histórica como cósmicamente, el Hombre medieval estaba al pie de una escalera; al mirar hacia arriba se deleitaba. Tanto la mirada retrospectiva como la que dirigía hacia arriba lo regocijaba con un espectáculo majestuoso y la humildad se veía recompensada con los deleites de la admiración²²³⁸.

²²³⁷ LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., pp. 81-83.

²²³⁸ LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., pp. 80 y 143

El humanismo cristiano y medieval introdujo una novedad en la cuestión de la dignidad del Hombre respecto a la filosofía helénica y romana. En efecto, si los antiguos reconocían una dignidad al ser humano por sus atributos excelentes y divinos como su inteligencia, su razón y su alma, lo hacían desde una perspectiva distinta a la del pensamiento cristiano. En efecto, el Hombre era parte de un todo universal sin comienzo y sin fin de modo que era sólo una manifestación de este fenómeno universal. Ahora bien, si el pensamiento cristiano y en particular los padres de la Iglesia recogían básicamente los mismos rasgos para definir la dignidad del Hombre, lo hacían desde otra óptica. Con la Biblia, la acción de Dios y la del Hombre se juntaban en un mismo centro. El Hombre, como imagen de Dios, se volvía el centro del mundo. Además, gracias a una cristología, el Hombre se volvía un ser excelente. Ya para San Pablo la encarnación del Verbo permitió al Hombre reconciliarse con Dios, después del Pecado original. De este modo, cuando Dios pensó crear al Hombre lo concibió según el modelo concreto de Jesús. Así, el Hombre era plenamente Hombre cuando se agotaba la fórmula: “ser en Cristo”²²³⁹.

Para poder contemplar una dignidad al ser humano, había que volver a su naturaleza divina. N. de Emesa por ejemplo, abrió su tratado *Sobre la naturaleza del Hombre*, elogiando la “admirable composición” de la naturaleza humana con su cuerpo y alma²²⁴⁰. Habló entonces de la “dignidad” del Hombre por su lugar en la Creación. Era un “mundo en pequeño”, es decir un *mikros kosmos*, comunicándose con los seres mortales y los seres inmortales. N. de Emesa quería insistir en la centralidad del Hombre. Así, apuntó su cualidad como imagen de Dios, y también como única criatura mediante la cual Dios se había vuelto Hombre, refiriéndose a esta cristología. N. de Emesa habló entonces del “*Hombre panegírico*”, que coronaba el mundo natural, gracias al desarrollo de varias artes: la navegación, la agricultura, las letras, la contemplación y las ciencias. El ser humano sacaba así su “nobleza” de su origen: era, siguiendo a Platón, una planta cuyas raíces estaban en el cielo. Es más: era la “casa y el templo de Dios”,

²²³⁹ RUIZ GONZÁLEZ JOSÉ M., *La dignidad de la persona humana según San Pablo*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956, p. 21.

²²⁴⁰ EMESA, N. (de), *Sobre la Naturaleza del Hombre*, (I), consultado en inglés, en *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Telfer, W., (ed.), The Westminster Press, “The library of Christian Classics”, (vol. IV), Philadelphia, 1965, p. 224.

comunicándose directamente con lo divino y dominando toda la naturaleza²²⁴¹. R. Llull se aproximó a esta dinámica, identificando, cuatro elementos constituyentes del ser humano: vegetación, imaginación, razón y movimiento²²⁴² de donde su superioridad sobre los animales. Llull reiteraba la concepción clásica y medieval de los grados de seres. La excelencia del Hombre derivaba de su capacidad a superar la Naturaleza animal y mundanal. También, Juan Escoto Eriúgena en *De divisione naturae* veía en el Hombre el *mediatas* y el *adunatio* de todas las criaturas: comprendía como el ángel, razonaba humanamente, sentía como la bestia y vivía como la planta. Desde una perspectiva platónica y dionisiaca, y con esta reactivación del Hombre-microcosmos, Escoto contemplaba entonces la Unidad con Dios a través del amor como “continuativa potencia”²²⁴³. Más tarde, desde el pensamiento judío medieval, Maimonides en su *Guía de perplejos*, admitió una posible comparación entre el Hombre y el universo en la medida que en ambos casos existía un principio que regía su conjunto respectivo y que era en el caso del Hombre, la razón²²⁴⁴.

Esta tradición fue también perpetuada por A. de Lille que consideró en *De planctu naturae* que el Hombre podía tanto degenerar en una bestia como regenerarse en Dios, teniendo así la función de conciliar los contrarios²²⁴⁵. En el *Anticlaudianus*, A. de Lille se inspiró de una leyenda griega del siglo X. Se

²²⁴¹ EMESA, N. (de), *Sobre la Naturaleza del Hombre*, (I), op.cit., pp. 254-256. La noción del “Hombre panegírico” viene Posidonio y la comparación del Hombre con una planta celeste apareció también como vimos en Platón. Vid. nota 29 del comentario de la obra, op.cit., p. 212.

²²⁴² LLULL, R., *Felix o maravillas del mundo*, (VIII, 54), en *Obras Literarias*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, p. 758. Llull entendía por “vegetación” “(...) los cuatro elementos por los cuales es Hombre, teniendo longitud, latitud, profundidad; cabeza, narices, ojos, brazos y los demás miembros”.

²²⁴³ ESCOTO ERIÚGENA, J., *División de la naturaleza. Periphyseon* (I, 519 C), trad., Fortuny, F.J., Orbis, Barcelona, 1984, pp. 151-152.

²²⁴⁴ MAIMONIDES, *Guía de perplejos*, (Cap. LXXII), trad. Gonzalo Maeso, D., Trotta, Madrid, 2001, pp. 202-203.

²²⁴⁵ LILLE, A., (de), *Liber de planctu naturae* (44-45-46), consultado en inglés: *The Complaint of Nature*, trad. Moffat, Harchon book, Hamdem, 1972, Connecticut, [1202], pp. 24-26. De Lille reiteró la dignidad del Hombre como imagen de Dios: “Accordingly, obeying the command of the Ruler, in my work I stamp, so to speak, the various coins of the things in the image of the original, exemplifying the figure of the example, harmoniously forming like from like, and have produced the distinctive appearance of individual things”. En (85) afirma que los Hombres pueden perder su dignidad cuando se asemejan a los animales: “For thou seest how men debase the original dignity of their natures with bestial pleasures, and transgress humanity’s privileged state (...)”, (op.cit., p. 46). Por otra parte, recordamos que el *De Planctu Natura* y el *Anticlaudianus* inspiraron a Jean de Meung para la segunda parte del *Roman de la Rose*.

El *Liber de planctu naturae* está disponible en formato digital en el catálogo de la Fordham University:

<http://www.netlibrary.com/Reader/>

[Consultado el 06.05.2006, a las 12:00]

presenta como un poema de seis mil hexámetros, dividido en nueve libros que tratan de los cuatro grandes artesanos del mundo: Dios, la Naturaleza, la Fortuna y el Vicio. Aparece como un testimonio significado del humanismo medieval por el interés dedicado a la persona humana y la comprensión de todas las actividades de la vida. En efecto, como lo sugiere su título, esta obra, se oponía a la visión pesimista del Hombre que pintó Claudio en el *Contra Rufinus*. De Lille contempló al Hombre como ser “perfecto”: “humano en la tierra y divino en el cielo”²²⁴⁶.

Gregorio Magno expresó también en su *Moralia* un Hombre que tenía en común “con las piedras la existencia, con los árboles la vida y con los ángeles el entendimiento y recibe correctamente el nombre del mundo”²²⁴⁷. El Hombre asimilaba armónicamente los contrarios y se volvía el centro de la Universo. En el *Roman de la Rose*, Jean de Meung expresó también esos rasgos en las llamadas “Quejas de la naturaleza”: el Hombre existía como las piedras, vivía como las plantas, sentía como los animales y podía pensar como los ángeles. Dispone así “de cuanto desea, ya que constituye un pequeño mundo”. Pero señalaba *Natura*: “Y me hace más daño que si fuese un lobo”²²⁴⁸. Esta cadena de los seres que contenía el alma humana derivaba de Aristóteles²²⁴⁹ y señalaban, en todos los desarrollos que acabamos de ver que el Hombre no estaba condenado a un tipo de naturaleza (el pecado) sino que podía evolucionar y progresar hacia la perfección moral.

Como señala muy agudamente Lewis, todas las almas, como cualquier sustancia eran obra de Dios. Pero lo que lo que distinguía el alma racional era que en cada caso era obra de un “acto inmediato de Dios”, mientras que la mayoría de las demás cosas llegaban a existir mediante desarrollos que se producían dentro del orden total²²⁵⁰. Un fuente principal hubiera podido ser Platón y su *Timeo*²²⁵¹, donde separó la creación de Dios de la Creación general como también el Génesis

²²⁴⁶ LILLE, A., (de), *Anticlaudianus* (I, 226-253), en su edición inglesa, trad., Sheridan, J. J., The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1973, p. 55.

²²⁴⁷ MAGNO, G., *Moralia*, (VI, 116), Citado en LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., p. 120-121. (Vid., también, p. 78.)

²²⁴⁸ LORRIS, G. (de) & MEUNG, J. (de), *Roman de la Rose*, (19040-55), trad., Victorio, J., Catedra, “Letras Universales”, Madrid, 1987, pp. 553-554. Como señala Duby, el contexto de la novela era el universo guerrero, vehemente y masculino, de las guerras y de las hogueras, “La Roman de la Rose” en DUBY, G., *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, trad., Artola, R., Alianza, Madrid, 1988, p. 75.

²²⁴⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (II, 2 y 3), op.cit., pp. 170-178 y (III, 12-13), op.cit., pp. 250-256. Vid., también LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 55-56 y ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., p. 120.

²²⁵⁰ LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., p.122.

²²⁵¹ PLATÓN, *Timeo*, (41 c-e), op.cit, pp. 188-189.

(II, 4-25). Por otro lado, el “alma racional” se refería tanto al *intellectus* como a la *ratio*. El primero era la forma superior del entendimiento que poseían los ángeles y que debían alcanzar los Hombres. T. de Aquino había expresado esta diferencia como vimos que vendría de Boccacio; Éste en distinguió en efecto la *intelligentia* de la *ratio*: la primera era la perfección angélica y el *intellectus* la parte del Hombre que más se aproximaba a esta perfección²²⁵².

Pretendo concluir esta parte sobre la “Dignidad liberada”, refiriéndome a un autor que al principio de la Edad Media, defendió no sólo una dignidad al ser humano en base a su autonomía moral sino también una plena igual dignidad de todos los Hombres. Este autor fue G. de Nysse y empezaré a destacar primero algunos elementos de su obra el *Traité de la création de l’homme* (379 d. C) que contemplaba la singularidad del Hombre en la Creación. Era en efecto una cosa “grande y valiosa” que tenía un “doble fundamento por la mezcla de lo divino con lo terrestre”²²⁵³. Más precisamente era un “animal racional” compuesto de tres tipos de alma: la “natural” que impulsaba su crecimiento; la “sensorial” que activaba su inteligencia y la “espiritual” que era “la más luminosa”²²⁵⁴. De Nysse subrayó entónces el “misterio” de la naturaleza humana, por su capacidad de conciliar lo divino con lo sensible, haciendo surgir la unidad de la multiplicidad. Este rasgo confirmaba su semejanza con Dios: “nuestra mente, que es la imagen de su Creador (...) posee en él la exacta semejanza con Aquél que le domina y lleva la marca de su naturaleza «inalcanzable» por el misterio que reside en él”²²⁵⁵. El Hombre había sido creado para “dominar el mundo” y su “dignidad Real” se expresaba en su “estatura erecta”²²⁵⁶ y derivaba de su autonomía que le

²²⁵² LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., pp. 123-124.

²²⁵³ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l’homme* (II), trad., Laplace, J., Ed. du Cerf, “Sources Chrétiennes”, n° 6, Paris, 2002 : “Cette grande et précieuse chose qu’est l’homme n’avait pas encore trouvé place dans la création (...).C’est pourquoi, en le créant, il [Dieu] jette un double fondement par le mélange du divin au terrestre, afin que par l’un et l’autre caractère, l’homme ait naturellement la double jouissance de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens” Consultado en formato html a través de internet el 03.06.06 a las 11 : 00 en:

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/table.htm>

²²⁵⁴ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l’homme*, (VIII):

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap08.htm>

²²⁵⁵ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l’homme* (Cap. XI):

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap11.htm>

²²⁵⁶ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l’homme* (VIII) : “La stature de l’homme est droite, tendue vers le ciel et regardant en haut. Cette attitude le rend apte au commandement et signifie son pouvoir royal. Si seul parmi les êtres l’homme est ainsi fait, tandis que le corps de tous les

había sido conferida por Dios, el Rey Universal²²⁵⁷. De Koninck considera que la dignidad humana para De Nysse estribaba en su carácter “indefinible” que derivaba de su modelo divino²²⁵⁸. Esta interpretación se olvida sin embargo del resto de la argumentación de De Nysse. Como señala J. Laplace²²⁵⁹, la semejanza con Dios residía en la libertad lo que era una “notable diferencia” con San Agustín para quien dicha semejanza descansaba, como vimos, en la razón y la inteligencia. Ahora bien, De Nysse no contemplaba aquí la definición del Hombre como un “microcosmos” que abarcaba lo espiritual y lo terrenal. Consideró esta definición “indigna de su nobleza”, porque mantenía un vínculo entre el Hombre y los seres inferiores. Considerar que Dios había creado al Hombre a su imagen y conforme a su semejanza²²⁶⁰, significaba que desde su bondad quería que participara de todos los bienes, para que pudiera también alcanzar la plenitud divina. Ahora bien, De Nysse señaló que “unos de esos bienes consiste en ser libre de todo determinismo, en no ser sometido a ningún poder físico, pero en poseer en sus decisiones una voluntad independiente”. Por tanto, la dignidad del individuo y del “conjunto de las razas”, estribaba en la libertad inherente a la naturaleza humana y que consistía la capacidad de autodeterminarse²²⁶¹.

También, de Nysse apuntó que las mismas finitudes y debilidades del cuerpo no eran marcas de la miseria del Hombre. Al contrario “lo que parece ser un déficit en nuestra naturaleza es en realidad un estímulo para dominar todo lo que nos está cercano”²²⁶², activando de Nysse, una cierta dinámica estoica. Con

autres animaux est penché vers le sol, c'est pour indiquer clairement la différence de dignité qu'il y a entre les êtres courbés sous le pouvoir de l'homme et cette puissance placée au-dessus d'eux”.

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap08.htm>

²²⁵⁷ “Ce caractère royal, en effet, qui l'élève bien au-dessus des conditions privées, l'âme spontanément le manifeste, par son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir. De quoi ceci est-il le propre, sinon d'un roi ?”, NYSSE, G. (de)., *Traité de la création de l'homme* (Cap. IV): <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap04.htm>

²²⁵⁸ DE KONINCK, T., “Archéologie de la notion de dignité humaine” en DE KONINCK T. & LAROCHELLE, G., (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, médecine*, PUF, Paris, 2005, p. 26

²²⁵⁹ Vid nota de pie n° 1 en NYSSE, G. (de)., *Traité de la création de l'homme* (IV), : <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap04.htm>

²²⁶⁰ Génesis (I, 26): “Entonces dijo Dios: Hagamos al Hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra”.

En: <http://atrevete.com/biblia/rv/genesis.shtml>

[Consultado el 03.06.06 a las 16:00]

²²⁶¹ Esos punto aparecen en el Cap. XVI, NYSSE, G. (de)., *Traité de la création de l'homme* (XVI), : <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap16.htm>

²²⁶² NYSSE, G. (de)., *Traité de la création de l'homme*, (VII),

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap07.htm>

otras palabras, los límites de la naturaleza corpórea fueron las razones que motivaron a los Hombres para expresar su libertad - gracias a la ingeniosidad - en la dominación de la naturaleza en general. Su lenguaje le singularizaba particularmente de los animales y De Nysse consideró que las manos habían permitido el habla, liberando el rostro humano de la persecución de necesidades naturales, recordando implícitamente a Aristóteles que también había vinculado las manos con el desarrollo de la razón²²⁶³. Las manos se encargaban de manejar las cosas y la boca había podido entonces servir la voz. Gracias a esta organización, la mente, “como un músico”, producía en nosotros el lenguaje²²⁶⁴. En nada el organismo humano era algo despreciable. Al contrario participaba de la “divina belleza de su Creador”, y su funcionamiento interno era semejante a la armonía de los instrumentos de música²²⁶⁵. De Nysse, concluyó entonces su tratado insistiendo en la “excelencia de la vida”, definiendo que la naturaleza espiritual y corporal del Hombre era una “gran obra” digna de admiración²²⁶⁶. Esta visión del Hombre se oponía ya antes a la consideración del Hombre como un ser despreciable y muestra también como la Edad Media no puede caricaturizarse a través de una sola tendencia.

En otra obra suya, *Las homilias sobre Eclesiastés*²²⁶⁷, G. de Nysse realizó una defensa contundente de la igual dignidad humana. Se atacó al “escándalo de la esclavitud” mostrando su ilegitimidad. En primer lugar, la religión enseñaba que el ser humano tenía sólo a Dios como dueño. Por tanto: “el Hombre que hace de la posesión de Dios su propia posesión y se otorga una dominación sobre su

²²⁶³ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, (686a25 ss.), op.cit., p. 213 y *Política*, (1253a5), op.cit., pp.50-51

²²⁶⁴ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l'homme* (VIII y X). La comparación del cuerpo con un “instrumento de música” reaparece en el Capitulo (XII). Vid:

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap08.htm>

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap10.htm>

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap12.htm>

Vid. También, CLEMENT O., *Sources. Les mystiques chrétiens des origines, textes et commentaires*, Stock, París, 1982, pp. 71 ss. Vid también, DE KONINCK T., *De la dignité humaine*, op.cit., p. 100.

²²⁶⁵ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l'homme* (Cap. IX) :

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap09.htm>

²²⁶⁶ “ Si vous ne connaissiez les œuvres ordinaires de la nature, pourriez-vous croire possible ce qui arrive, que le moindre petit élément soit l'origine d'une œuvre pareille ? Et quand je parle d'une grande œuvre, je ne regarde pas seulement la formation du corps, mais ce qui, plus que tout, est digne d'admiration, à savoir, notre âme et tous ses attributs ”, NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l'homme* (Cap. XVII): <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap27.htm>

²²⁶⁷ Consultado en su edición francesa, NYSSE, G. (de), *Homélies sur l'Ecclésiaste*, trad., Vinel, F., Ed. du Cerf, “Sources Chrétiennes”, n° 416, París, 1996. Las citas que siguen están en la “Homilía (IV.1)”, op.cit., pp. 225-233.

raza en modo que se crea el dueño de unos Hombres”, no hace nada más que “transgredir la naturaleza por su orgullo”. La esclavitud era ilegítima porque instituía un poder del Hombre sobre el Hombre que interfería en el poder de Dios sobre el Hombre. Desafiaba la Ley natural (interpretada de otra forma) y el orden de las cosas. Vimos que en las tesis de la *miseria hominis* el “orgullo” del Hombre se había convertido en la razón de su Caída lo que justificaba a posteriori la dominación de unos sobre otros. Al contrario, G. de Nysse había dado la vuelta a esta argumentación considerando que este mando revelaba la arrogancia del individuo humano. En segundo lugar, G. de Nysse contempló una libertad inherente a todo ser humano, argumento que descalificaba la esclavitud. Ésta era una institución que “desgarraba” la Naturaleza puesto que el Hombre había nacido “libre y autónomo”. En la medida que Dios “no somete al que está libre”, entónces: “¿quién puede establecer por encima de Dios su propia dominación?”. En tercer lugar, G. de Nysse atribuyó un valor absoluto al ser humano. Insistió particularmente en que el valor del Hombre, por ser éste la imagen de Dios, no podía tener ningún equivalente en términos pecuniarios, recordando la evaluación que hizo Epicteto entre dignidad y precio. Así “aquél que sabe evaluar la naturaleza humana de acuerdo con su justo precio ha dicho que el mundo entero no es digno de ser cambiado por el alma de un Hombre”. Con otras palabras, cada vez que un Hombre estaba reducido al rango de mercancía, se reificaba al mismo Dios. En cuarto lugar, G. de Nysse, consideró una perfecta igual dignidad humana, recurriendo y ampliando el argumento estoico de la comunidad de destino que unía de “igual” manera a los Hombres: todos respiraban el mismo aire y contemplaban el sol del mismo modo. Así, G. de Nysse interpretó la libertad de la naturaleza humana no tanto para demostrar su excelencia sino para defender la igual dignidad humana. Desde un punto de vista histórico, este sermón revela también que la esclavitud estaba aceptada por los jefes de la Iglesia y tolerada dentro de la comunidad cristiana en su conjunto²²⁶⁸. Aunque G. de Nysse no usó la expresión “dignidad humana”, dicha noción se intuían en sus desarrollos en la medida que conferían un valor absoluto e igual a todos los seres humanos. Es más: G. de Nysse, vislumbró la “carga crítica” de esta noción para acabar con situaciones que vulneraban su respeto.

²²⁶⁸ GARNSEY, P., *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, op.cit, pp. 122-123.
584

Todas esas reflexiones que acabamos de resumir, abundan en la existencia de un humanismo medieval, tesis defendida por R. W Southern, autor que insistía además, para motivar la presente investigación, en que no se puede hablar de humanismo sin un “sentido profundo de la dignidad de la naturaleza humana”. La concepción del Hombre como un “ser caído” permanecía en las mentes de los pensadores medievales cristianos. Pero consideraron que el Hombre era no sólo la más noble de las criaturas sino que su excelencia podía también ejercerse en este mundo caído. Junto con la dignidad del Hombre se conectaba la dignidad de la naturaleza misma, ambas siendo estrechamente vinculadas: la fuerza que permitía reconocer la grandeza del universo era una de las más altas expresiones de la dignidad del ser humano. El Universo entero aparecía entonces accesible a la razón humana. Cuando esos elementos, la dignidad, el cosmos, y la razón y la inteligibilidad se juntaban, entonces podía emerger el Humanismo²²⁶⁹.

El Hombre era un ser que abarcaba todo el mundo y que era semejante Dios. Esta semejanza al nivel ontológico se plasmó en su posible libertad. Gracias a su libre albedrío podía “liberarse” del pecado. Gracias a su razón podía “liberarse” de los dogmas para poder entender y comprender el mundo.

B. La libertad racional y moral

Frente a la miseria del Hombre, se esbozó una antropología que pretendía realzar las cualidades del Hombre como ser excelente concebido a semejanza de Dios. Frente al pesimismo antropológico, empezó a perfilarse la fe en las capacidades del Hombre para entender el mundo que lo rodeaba así que el mismo Dios. Este proceso solamente puede entenderse si tenemos en cuenta que el saber empezó a migrar del oscurantismo monacal a las escuelas catedrales²²⁷⁰. Según el famoso credo del humanista cristiano Bernardo de Chartres:

²²⁶⁹ SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, op.cit., pp. 31-32. Vid. también, ARIAS MUÑOZ, “La *dignitas hominis* entendida como razón y libertad (Apuntes para una interpretación del Renacimiento)”, *Revista de Filosofía*, nº3, 1980, p. 28.

²²⁷⁰ Durante la Edad-Media, los centros del saber eran las Escuelas Monásticas (S. Millán y la Cardeña por ejemplo) con la “Schola interior” y la “Schola exterior” (del Monasterio de Studium por ejemplo); y las Escuelas Catedrales (Barcelona, Huesca Toledo, Santiago). Los más célebres e importantes “*Studium Generale*” fueron los que funcionaban al lado de las Catedrales de París y de Bolonia.

En el año 1088, en Bolonia, fue el gremio de los alumnos el que tuvo la preponderancia y el que organizó la Universidad. Once años después, en el 1110, surge la segunda “universitas” del

“Nosotros somos enanos a hombros de gigantes; por eso podemos ver más allá que ellos, no por la fuerza de nuestra propia vista o por la altura de nuestro cuerpo, sino porque vamos a hombros de gigantes”²²⁷¹.

Esos gigantes, eran los antiguos, Platón, Aristóteles, Cicerón o Pitágoras, que están de hecho esculpidos en la entrada de la Catedral de Chartres. Por esta razón, recuerda Gerhard, los conocimientos de los antiguos debían servir para los propósitos religiosos²²⁷². La enseñanza permitía al Hombre superar sus límites iniciales y acceder a la verdadera contemplación de Dios. En su *Philosophia Mundi*, William de Conches, celebró también la excelencia del Hombre:

*“Nobilitas hominis – naturae iura tenere;
Nobilitas hominis- nisi turbia nulla timere;
Nobilitas hominis – virtutum claro propago;
Nobilitas hominis – mens et deitatis imago”*²²⁷³.

La nobleza del Hombre venía de que poseía las leyes de la Naturaleza; no temía nada menos que la desgracia; se esforzaba a ser siempre virtuoso y como imagen de Dios, poseía la razón. Todos esos rasgos, revelaban la excelencia del Hombre y debían ser desarrollados por la filosofía. Si Tomás de Aquino trató de construir una teología como ciencia, era en realidad deudor de Pedro Abelardo que fundó su propia escuela en París. Su pretensión de aclarar racionalmente la verdad le costó ser condenado por los concilios de Sens y de Soissons y acabar en

“Studium” de la Catedral de París. A diferencia de Bolonia, la Universidad de París estaba organizada y dirigida por el Gremio de los maestros, y eran ellos quienes conseguían del Papa la “*licentia docenti*”. Aparecieron luego por ejemplo en Italia, las Universidades de Regio (1188), Vicenza (1208), en España, Palencia (1212), Salamanca (1230), Valladolid (1250), en Francia, Montpellier (1137), Anger (1230), y Toulouse (1229). Vid., GILSON, E., “La fundación de las Universidades”, en *La filosofía de la Edad Media*, trad. A. Pacios y S. Caballero, Gredos, Madrid, 1989, pp. 366-373.

²²⁷¹ Citado por Juan de Salisbury, *Metalogicon*, (III, 4; PL 199, 900c), texto reproducido en MARAVALL, J.A., *Antiguos y Modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966, p.142.

²²⁷² GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 51.

²²⁷³ Citado en SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, op.cit., pp. 42-43 y en BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., p. 33. Se puede consultar la *Philosophia Mundi* en Latín en: <http://www.thelatinlibrary.com/wmconchesphil.html>
[Consultado el 30.05.06 a las 20:00]

la hoguera por orden del papa Inocencio II. Oponiéndose frontalmente con B. de Clairvaux, Abelardo defendía la libertad del espíritu humano basándose en su capacidad racional. Consideró que para examinar correctamente un problema era necesario separar la fe del saber, puesto que la primera, por sus dimensiones afectivas, podía cerrar el camino a la razón²²⁷⁴. Su defensa de la autonomía de la razón fue incluso considerada como “la primera gran afirmación medieval del valor humano de la investigación”²²⁷⁵. Abelardo insistió también en la interioridad de las valoraciones morales. Las prohibiciones de la moral cristiana que conminaban a no hacer esto o aquello se entendían en el sentido de que no había que consentir en esto o en aquello. Respecto al sujeto, el principio determinante del bien y del mal era, con un tono senequista, la intención, el consentimiento y la conciencia. Como consecuencia revolucionaria y opuesta a San Agustín, recuperando al mismo tiempo una idea platónico-socrática, cuando faltaba la voluntad, no había pecado²²⁷⁶. Por fin, se opuso a la doctrina medieval según la cual la culpa, el pecado y la reparación, se concebían como un asunto jurídico con Dios: el pecador debía efectivamente pagar una determinada suma de rescate a Dios (es decir a la Iglesia y sus monasterios) por haber roto el lazo de fe. Abelardo, en cambio, enseñaba, que lo que importaba era la conciencia y la vuelta a sí mismo, actitud que, como vimos estímulo la misma filosofía pero cuyos modelos representaba para Abelardo, el género femenino como aparece en su *Epistolario con Eloisa*²²⁷⁷.

Esas visiones permitían asentar la posible actividad racional del Hombre no contra Dios sino con él. El Hombre era semejante a su Creador y podía entonces conocerle sin pasar por alguna mediación ajena. En el París del siglo XII, Hugo de San Víctor consideraba que Dios había puesto al Hombre en el centro de la Creación, lo había dotado de *magna libertas*, es decir que no era obligado de atender al supremo bien. Por su parte, Abelardo vinculó la libertad al

²²⁷⁴ ABELARDO, P., *Conócete a ti mismo*, trad. Santidrián, Tecnos, Madrid, 1990 [1136], p. XXII: “Todos sabemos que, en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad”.

²²⁷⁵ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, trad. Montener y Simón, Barcelona, (t.1), 1982, p.346.

²²⁷⁶ ABELARDO, P., *Conócete a ti mismo*, (cap. XIII), pp.51-52. Vid. la condena en el Concilio de Sens. “No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuando se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa” (n.10), (véase nota 1, Abelardo, op.cit., p. 51).

²²⁷⁷ ABELARDO, P., *Cartas de Abelardo y Eloisa*, trad. Pedro R. Santidrián, Alianza Editorial, “Literatura”, Madrid, 2002, pp.109-110.

referente divino de forma que la semejanza con Dios significaba libertad: *libertas necessitate, libertas a peccato, libertas a miseria*. Estar libre de la necesidad: en eso consistía la imagen; estar libre del pecado y libre de la miseria, esto constituía la semejanza²²⁷⁸. Esta reivindicación del libre albedrío apareció también la literatura. En la *Divina Comedia*, por ejemplo, Dante hizo una crítica directa del papado y de la Iglesia curial por su afán de poder. Beatriz, la protagonista, encarnando una concepción joaquinista y franciscana de la Cristiandad, defendió el libre albedrío del ser humano de esta forma:

“El don mayor que Dios en su largueza
hizo al crearnos, y el que más conforme
está con su bondad, y él más lo estima,
tal fue la libertad del albedrío;
del cual, a los que dio la inteligencia,
fueron y son dotados solamente”²²⁷⁹

Aquí, aunque el libre albedrío seguía procediendo de un origen divino, su expresión, a la diferencia de Clairvaux o Tomás de Aquino, no dependía de este origen sino de la facultad intelectual del Hombre. Dante se burló Tomás de Aquino imponiéndole a cantar la alabanza de Siger de Brabante en el *Paraíso*; este último cayó, también en las manos de la Inquisición y murió en las mazmorras del papa²²⁸⁰. Siger de Brabante defendió, recurriendo a Aristóteles, la autonomía de la razón, tratando de liberarla de toda influencia de los teólogos; según él, los dogmas de fe eran “verdaderos”, pero las conclusiones racionales de la filosofía eran “necesarias”, creando una teoría de la llamada “doble verdad”²²⁸¹. Dante también con *La monarquía* parecía distinguir dos fines últimos del ser humano, inherente a la naturaleza humana²²⁸². En tanto corruptible, el Hombre buscaba su felicidad en el ámbito político y social de la ciudad. Como ser

²²⁷⁸ VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, op.cit., pp. 55-56.

²²⁷⁹ DANTE, A., *Divina comedia*, (“El paraíso”, V.18-24), trad. Martínez de Merlo, L., Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1993., Madrid, p. 54.

²²⁸⁰ A propósito de la situación de las ciencias naturales durante la Edad Media, véase HEER, F., *El mundo medieval*, op.cit., Capítulo XIII: “Surgen las ciencias naturales”, op.cit., pp. 319-336.

²²⁸¹ No hemos encontrado versiones modernas de sus obras como por ejemplo, *Contra esos Hombres famosos en filosofía*. Vid sin embargo, HEER, F., *El mundo medieval*, trad. Sacristán Luzón, M., Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963, p. 289.

²²⁸² DANTE, A., *De la monarquía*, citado en GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, op.cit., p. 536.

incorruptible, lo lograba en la contemplación de la vida eterna: Dante se insertaba también en la corriente cuyo objetivo era la separación de la filosofía con la teología, aunque consideró que la segunda fuese más relevante. Según E. Gilson, sustraer la razón a la obediencia teológica tenía sus raíces en el pensamiento averroísta: “los discípulos latinos de Averroes terminaban por yuxtaponer una filosofía sin teología a una teología sin filosofía; pero desde el momento en que el orden temporal podía acogerse a una filosofía independiente de la teología, podía exigir también un Jefe independiente del de la Iglesia (...). Romper la unidad jerárquica de la Sabiduría cristiana era, por lo tanto, romper la unidad jerárquica de la Cristiandad”²²⁸³.

De forma virulenta, Guillermo Ockham criticó las instituciones religiosas. Según él, los profesores de teología eran “comilones, avaros y vanidosos”, los inquisidores “rapaces y ignorantes” y el papado “ansioso de poder”²²⁸⁴. Consideró además que “toda cosa es individual y única” es decir, que la realidad era siempre concreta y singular. Las únicas substancias que podían existir eran las cosas particulares y sus propiedades (“*Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*”)²²⁸⁵. El individuo era radicalmente libre cuando decidía por su moral natural, que Ockham vinculaba con la razón²²⁸⁶.

La separación de la fe y de la razón se plasmó también y esencialmente en las ciencias naturales donde se rechazó la intervención de Dios en la tierra. En el siglo XII, Pietro de Abano refutó cualquier Providencia o milagros, porque no podía haber quien cambiara las leyes de la Naturaleza. Giovanni de Dondi dall’ Orologio, profesor de astronomía en la Universidad de Padua, reconocía la existencia de cosas admirables pero no milagros: eran *mirabilia*, no *miracula* y

²²⁸³ GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, op.cit, pp. 535-536. Averroes (1126-1198) desarrolló el pensamiento aristotélico. Consideró que el intelecto del Hombre se organizaba en torno a la potencia y al acto. Sobre el pensamiento de Averroes, véase, CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (v.2), Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 191.

²²⁸⁴ Al respecto, vid., CASARIEGO, A., *Los papas pecadores*, Celeste/Cirene, Madrid, 1992.

²²⁸⁵ Vid., GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, op.cit., p. 595.

²²⁸⁶ Véase, OCKHAM, G. (de), *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad., Rodríguez Santidirian, Tecnos, Madrid, 1992: “Por tanto, urge inquirir más sobre la potestad del papa que sobre la de cualquier otro que puede dañar menos a la comunidad de los fieles. Se ha de investigar con toda diligencia a la misma verdad invocada por toda la tierra y a la que bendice al cielo (...). La misma razón natural nos dicta que el género humano ha de vivir siguiendo la razón y las normas del arte. Como presiente el filósofo infiel, nadie debe ignorar que se ha de conducir por el sentido humano, y no de las bestias”, (op.cit., pp. 8 y 9). Vid., también: KNYSH, G., *Fragments of Ockham Hermeneutics*, WCU Council of Learned Societies, Winnipeg, 1997.

podían así entenderse por el único entendimiento humano²²⁸⁷. Una reflexión humanista intentó no sólo conferir al Hombre su propia dignidad, liberando sus facultades del yugo de la Iglesia sino que lo hizo considerando que la felicidad no debía esperarse en otro mundo sino que era posible en la existencia humana. El poder inquisitivo de la razón fue también defendido en la Edad-Media, por Clarembaldo de Chartres, que enseñó que todo era cognoscible y que la esencia de la materia era el movimiento de modo que incluso Dios era cognoscible por el entendimiento humano²²⁸⁸. R. Bacon en el *Opus Maius* chocó también contra el método escolástico considerando que el conocimiento de la verdad no se alcanzaba meramente por la iluminación sino también por la experiencia de la realidad²²⁸⁹. En Oxford, el aristotélico Roberto Grosseteste, posicionando la luz como principio fundamental, consideró que debía iluminar las relaciones entre las personas de la divina Trinidad; la acción de la Gracia debía “iluminarse” por medio del libre albedrío. Más precisamente introdujo la experimentación y la matemática como instrumentos indispensables del conocimiento correcto del mundo²²⁹⁰. Dios, desde una visión aristotélica era el “primer motor” que podía entonces ser alcanzado y entendido por la física²²⁹¹.

El humanismo medieval se articuló en torno a una doble “humanización”: la de Dios, integrándolo en el alma y la razón humana y la del Universo, ya que el Hombre lo encarnaba y podía también tratar de penetrarlo con su inteligencia²²⁹². El conflicto como nos damos cuenta no era entre la ciencia y la religión sino mas profundamente como señala Foucault, entre la espiritualidad y la teología²²⁹³. El Hombre, en tanto que Hombre natural o *homo*, era el objeto de la atención y no (sólo) el creyente; en su estudio sobre el pensamiento político medieval, W. Ullmann apuntó que mientras que el punto de referencia de la religión católica era

²²⁸⁷ Vid., SETTIS, S., *El futuro de lo “clásico”*, trad., Soria Olmedo, A., Abada Editores, Madrid, 2006, p. 79.

²²⁸⁸ Vid. el Capítulo “Los intelectuales en París”, en HEER, F., *El mundo medieval*, op.cit., pp. 288 y ss.

²²⁸⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A., SESMA MUÑOZ, J.A., “La conformación social y mental de la Europa medieval” en *Historia de la Edad Media*, op.cit., p. 420.

²²⁹⁰ GROSSETESTE, R., *Summa Physicorum. Suma de los Ocho Libros de la Física de Aristóteles*, trad. Bolzán, J. E., y Lértora Mendoza, C., Eudeba, “Biblioteca Cultural: Los Fundamentales”, Buenos Aires, 1972, pp. 10-11. vid., VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, op.cit., pp. 86-90.

²²⁹¹ GROSSETESTE, R., *Summa Physicorum. Suma de los Ocho Libros de la Física de Aristóteles*, op.cit., pp. 141-147.

²²⁹² SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, op.cit., p. 37

²²⁹³ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, op.cit., p. 28.

la fe del individuo, se empezaba a buscar otro referente, la humanidad del “Hombre natural”²²⁹⁴ de modo que en las artes, el nuevo subjetivismo se percibía con el auge de la literatura vernácula y la representación de la figura humana y de los paisajes en la pintura, antes objetos de aversión. La figura abstracta y tipificada que no representaba a ningún Hombre en las primitivas pinturas y esculturas de la Edad Media “(...) se vio sustituida por la representación de la figura humana en toda su sustancial individualidad y con el realismo más concreto”²²⁹⁵.

²²⁹⁴ ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. R. Vilaró Piñol, Ariel Barcelona, 1997, p. 159. Según el mismo autor, este cambio de paradigma ha sido estimulado por la organización de la sociedad medieval. En efecto, no sólo el pueblo se organizaba a sí mismo (gremios, uniones, colegios, consejos de ciudad, etc.) sino que los gobiernos teocráticos necesitaban (paradójicamente) de su consentimiento para mantener su autoridad. Se debe añadir además, las sublevaciones populares y la influencia de las sectas heréticas. Este terreno social identificaba un poder de tipo ascendente y no sólo descendente (de origen divino), permitiendo la implantación rápida de las ideas aristotélicas (véase, W. Ullmann, op.cit., pp. 152-156 y 160-165).

²²⁹⁵ ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, op.cit., p. 158. Así por ejemplo, el Sienés Duccio di Buoninsegna y el florentino Giotto di Bondone disfrutaron de prestigio y consideración MARÍAS FRANCO, F., *El arte del Renacimiento*, Anaya, Madrid, 1990, p. 8: “(...) Duccio y Giotto, por distintos caminos, inauguraron un nuevo arte. En lugar de las figuras y objetos planos, de los convencionalismos espaciales (...) ambos pintores se esforzaron en dotar a sus imágenes de apariencia tridimensional y en situarlas en un espacio que resultaba diferente”. Véase por ejemplo, la *Maesta* o la *Oración en el Huerto* de Duccio; El *Anuncio a Santa Ana* de Giotto; También, Bocaccio, *El decamerón* (VI, 5), trad. Marcial Olivar, Planeta, Barcelona, 1987

CONCLUSIÓN

En la Edad-Media se fomentó desde las estructuras eclesiásticas una visión pesimista del ser humano, cuyo fin era asentar el poder y la autoridad de la Iglesia²²⁹⁶. El sujeto humano se vio entonces negado cualquier valor inherente. Esta negación consistió en apuntar algunas flaquezas humanas para convertirlas en aparentes pruebas de la miseria del Hombre. Para demostrar esta miseria hubo que fomentar un pesimismo antropológico cuyo punto de partida fue el desprecio de la identidad corporal del individuo. El cuerpo sometía al Hombre a unas tendencias que no podía controlar y las finitudes del cuerpo le recordaban siempre los límites de su condición humana. La razón ni siquiera podía ser una ayuda. El Hombre la utilizaba de vil manera o contra los demás o contra sí mismo. La única salida digna era la misericordia divina, que podía esperar obtener mediante la sumisión y la penitencia, actividades que neutralizaban precisamente el libre albedrío y la autonomía de la razón. Otra salida a su miseria era su absorción en la unidad orgánica y estamental de la sociedad. Este discurso de la *miseria hominis*, fomentó así una desigual dignidad entre los individuos elegidos y el rebaño ignorante que debía someterse dócilmente. Sin embargo, la Edad-Media conoció también la aparición de un humanismo que defendió una dignidad inherente al ser humano. El incipiente discurso de la *dignitas hominis* se impulsó dentro de un movimiento intelectual y científico que confiaba en el poder y en la autonomía de la razón humana, poder que siempre se realizaba en el marco religioso porque precisamente había sido confiado al Hombre por Dios. La dignidad del Hombre procedía así tanto del origen de su naturaleza humana como (y fue una consecuencia de este primer rasgo) de las capacidades excelentes que la caracterizaban. Esas eran principalmente la razón y la libertad que, combinándose permitían transformar la vida mundanal en una vida feliz y estimuladora para el conocimiento y las virtudes de todos los Hombres.

Por esta razón, existen elementos de ruptura con el Renacimiento pero también elementos de continuidad. Esta humanidad del “Hombre natural” del que

²²⁹⁶ En este sentido, vid., DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*” en *Ensayos sobre el individualismo*, op.cit., p. 50.

habla Ullman, es decir esta aparición de la figura en las representaciones artísticas, anunciaba entre otros, el nuevo optimismo antropológico del Renacimiento, que se plasmó particularmente en la estructuración de este discurso de la *dignitas hominis*. En este sentido S. Zweig resumió esta próxima celebración del valor del ser humano:

“En la Edad Media, la humanidad occidental sólo tenía un alma: la católica. Europa descansaba en el regazo de la Iglesia, a veces movida y agitada por sueños místicos (...). Por primera vez surge una inquietud que empieza a agitar el alma occidental: si los secretos de la tierra pueden ser desvelados, ¿por qué no los divinos? Poco a poco los individuos, la cabeza baja y arrodillados, se levantan y miran interrogantes hacia arriba. Ya no los anima la humildad sino el valor de pensar y argumentar. Junto a los que se aventuran audazmente por mares desconocidos (...) nace una estirpe de conquistadores del espíritu que se atreven, resueltos a lo infinito (...). La suprema autoridad es derrocada o al menos empieza a tambalearse, la humanidad humilde y muda de la Edad Media se extingue y una nueva, una que pregunta e inquiere con el mismo fervor religioso con que la anterior creía y rezaba, echa a andar (...).” Y así concluye Zweig: “El humanismo intenta retornar lo divino a los Hombres sin la mediación de la Iglesia”²²⁹⁷.

El discurso de la “dignidad del Hombre” fue estructurado en el Renacimiento por esos nuevos “conquistadores del espíritu” que confirieron un valor al ser humano, liberándole de sus antiguos temores y sumisiones. Pero la ruptura no era tan brutal con la Edad Media ya que hemos apuntado que un cierto humanismo medieval tomó forma y contribuyó sin lugar a duda a un “creciente significado de la dignidad humana”²²⁹⁸. En el Renacimiento no se trataba tampoco de desafiar a Dios sino “reencontrarle”, a través de una nueva exégesis, cuyo punto de partida era fundamentalmente la semejanza del Hombre con Dios que ya había sido señalada en el medioevo y en la Antigüedad. El marco religioso se mantuvo en la ejecución del cuadro de la dignidad humana pero ahora los colores y sus mezclas empezaban a cambiar: ya no había un Dios castigador y un ser humano pecador

²²⁹⁷ ZWEIG, S., *Erasmus de Róterdam*, “Panorama de la época”, op.cit., pp. 31 y 32.

²²⁹⁸ SOUTHERN, S. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, op.cit., p. 37.

sino un Dios benevolente y un ser humano que podía salvarse de sus pecados. A continuación, mostraré cómo se estructuró apasionadamente este discurso de la *dignitas hominis* siguiendo tres puntos claves: las “evidencias” de la *dignitas hominis*, la “antropología” sobre la cual descansó, y por fin, sus “reivindicaciones”.

SECCIÓN II: UN DISCURSO APASIONADO EN EL RENACIMIENTO

De acuerdo con F. Lebrun, a pesar de su certidumbre de vivir un “renacimiento”, es decir, una época totalmente nueva que rompía con el pasado “tenebroso” y remoto, los humanistas seguían siendo tributarios de la herencia de la Edad Media, y en primer lugar del cristianismo. “Sea la que fuere su admiración por la sabiduría antigua y su independencia de espíritu, casi todos son profundamente religiosos y naturalmente cristianos, lo no deja de plantear dificultades ni contradicciones. El humanismo se caracteriza, en efecto, por su optimismo fundamental: el Hombre, medida de todo, es, en el centro del universo, una criatura privilegiada llamada a realizar los designios de Dios, gracias a la razón ayudada por la gracia divina. Esa intervención de la gracia, dada a todos, no obstaculiza la libertad humana, porque el Hombre es fundamentalmente bueno, libre y responsable. Libertad, felicidad, belleza, respeto de sí mismo: esos son los grandes valores de una moral individual que desemboca en una moral colectiva basada en la tolerancia y la paz entre los Hombres. Una moral de este tipo concuerda mal con el dogma del pecado original y parece estar en contradicción con algunos de los fundamentos del cristianismo; pero para los humanistas conviene reformar éste y volver a la pureza de las Escrituras y del mensaje evangélico”²²⁹⁹. Había que reapropiarse también la filosofía antigua y otros pensamientos ocultos. Este dinámica concuerda además con la historia de la herencia europea que sería ante todo el objeto de una vasta captación²³⁰⁰, algo “bastardo, híbrido, injertado, multilinearío, poligloto”²³⁰¹, o también, un “borbotón dialógico de ideas” hecho de múltiples interacciones: religión/ razón, particular/universal”²³⁰². Aquello fue el terreno idóneo para el crecimiento de la dignidad humana. Esas reformas interpretativas plasmaron un concepto de *dignitas hominis* que siempre se mantuvo en una perspectiva religiosa pero integraron otros elementos que apuntaban hacia el reconocimiento de un valor inherente y de una libertad intrínseca al ser humano. La *miseria hominis*

²²⁹⁹ LEBRUN, F., “La civilización del Renacimiento” en CARPENTIER, J. & LEBRUN, F., (dirs.), *Breve Historia de Europa*, trad., Armiño, M., Alianza, Madrid, 1994, pp. 258-259.

²³⁰⁰ BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, op.cit., p. 168.

²³⁰¹ DERRIDA, J., *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolite*, Éd. UNESCO-Verdier, París, 1997, p. 33.

²³⁰² MORIN, E., *Penser l'Europe*, Gallimard, Folio Actuel, 1990, p. 148.

contempló la naturaleza humana como creada pero no creadora²³⁰³. La *dignitas hominis* conciliará ambas características. Toda su argumentación consistirá en mantener un equilibrio entre por un lado, el origen divino del ser humano de donde procedía su excelencia originaria y por otro, sus capacidades (racionales) que le permitían crear su propio mundo cultural. Había que demostrar que las capacidades creadoras del ser humano derivaban de su condición de criatura creada por Dios. El discurso renacentista de la *dignitas hominis* quiso fundamentalmente convencer de esta unión entre ambos rasgos de la naturaleza humana. Es cierto que la excelencia del Hombre se mantenía siempre dentro de una perspectiva religiosa²³⁰⁴. La novedad respecto a la *miseria humana* de la Edad Media, fue la consideración optimista de la mundanidad humana: en este ámbito, el Hombre podía plasmar sus capacidades creadoras, comunicando con Dios a través de la fe y de la razón. La premisa sobre la cual se fundamentó todo el discurso fue mantener a salvo, la intuición genuina sobre la de la autonomía de la razón humana es decir poder descifrar libremente y con la razón las “huellas de la verdad”²³⁰⁵. Había que volver a conferir al Hombre la posibilidad de comprender y de entender por sí mismo el mundo que le rodeaba.

Numerosos humanistas parecieron involucrarse en un apasionado discurso de la *dignitas hominis* cuyo fin era celebrar la excelencia de la naturaleza humana. La presente sección se dividirá en tres partes. En la primera, se pretende demostrar que este discurso fue primero una reacción contra la *miseria hominis* medieval. Del mismo modo que el pesimismo antropológico de la Edad Media pensaba encontrar pruebas empíricas que demostraban la miseria del Hombre, el optimismo antropológico del Renacimiento buscará elementos empíricos, unas “evidencias”, para demostrar la dignidad del Hombre. La razón humana pareció entonces liberarse de sus antiguos complejos, convirtiéndose en la facultad central de la dignidad humana; realizaba la unión entre esas dos características de la naturaleza humana, como naturaleza creada y creadora. En una segunda parte, se pretende analizar la antropología misma del discurso de la *dignitas hominis*. Aquella se basará en la identificación del Hombre con un microcosmos. Esta

²³⁰³ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., p. 65.

²³⁰⁴ En este sentido vid., la parte “El Hombre renacentista como individuo religioso” en ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 105-111.

²³⁰⁵ BOECIO, A., *La consolación de la filosofía* (V, 4), op.cit., p. 172.

visión permitirá detectar una excelencia innata en el ser humano y otorgarle a una libertad inherente. Por fin, en una tercera parte relativa a las “reivindicaciones” de la *dignitas hominis*, veremos cómo el humanismo celebró la mundanidad humana y rechazó la *fuga mundi*. He detectado tres temas que pueden abundar en este sentido: la defensa del libre albedrío, el reconocimiento de la felicidad humana y la “militancia” por la igual dignidad de los Hombres. Así, con esas tres partes, veremos cuales fueron las propiedades que el Humanismo introdujo en la savia de la planta de la dignidad humana para estimular su crecimiento.

I. LAS “EVIDENCIAS” DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

Al referirme a las “evidencias” de la *dignitas hominis*, señalaré los argumentos principales que los humanistas adelantaron para deducir de forma incontestable una excelencia inherente a la naturaleza humana. Estudiaré en un primer momento la consideración del ser humano como un “gran milagro” y, en un segundo momento, la “divinización” de todas las capacidades mundanas del Hombre, lo que permitirá conferir una legitimidad (divina) a sus fuerzas creadoras.

A. El Hombre como “Gran milagro”

Los humanistas renacentistas fundaron su discurso de la dignidad del Hombre oponiéndose a la visión pesimista de la *miseria hominis*. Recogieron las ideas principales de ésta para poder luego criticarla y absorberlas en su nuevo discurso. Veremos además que celebraron al ser humano al definirle como un “gran milagro”, planteando la *dignitas hominis* fundamentalmente desde un optimismo antropológico.

1. El motivo: criticar la miseria hominis

Los primeros textos humanistas sobre la dignidad del Hombre se presentaban como respuestas o complementos del *De miseria humanae*

*conditionis*²³⁰⁶. Como señala F. Rico, en la cultura cristiana la “*dignitas hominis*” y la “*miseria hominis*” no eran conceptos que se excluían mutuamente²³⁰⁷. De hecho, vimos que el propio Inocencio III pretendía también escribir a continuación de su *Contemptu mundi*, un discurso sobre la dignidad del Hombre²³⁰⁸. Pero su ausencia, y la radicalización de su postura en cuanto a la miseria del Hombre, generaron una radicalización en el Renacimiento del elogio de la *dignitas hominis*. Vimos también que San Bernardo abrió sus *Meditaciones* elogiando la dignidad del Hombre para luego demostrar su miseria. Por esta razón, no sólo el concepto de dignidad del Hombre apareció también en la Edad Media como vimos, sino que no existía una oposición frontal entre la *dignitas hominis* y la *miseria hominis*. En el Renacimiento, esta perspectiva se mantuvo, pero con una diferencia esencial: la realidad de la miseria del Hombre se convertía en una posibilidad de la existencia humana y no en la existencia humana en sí. El Hombre podía a pesar de sus miserias, ser libre y feliz, en su máxima contemplación²³⁰⁹ y compenetración con Dios y a través del uso de su razón. F. Petrarca ya había contestado en este sentido al *De contemptu mundi* de Inocencio III. En *De ignorantia* señaló: “A cosa serve, io domando, conoscere la natura delle belve e degli uccelli e dei pescei e dei serpenti, e ignorare e trascurare la nostra natura di uomini, e lo scopo peri i quali siamo nati, e dove siamo diretti?”²³¹⁰. No negó la miseria de la condición humana, (señalando como Cicerón y Séneca la relatividad del progreso técnico), pero no dudó en sostener que la vida pudiese ser feliz y agradable: “*Miseriam conditionis humanes magnam multiplicemque non nego (...) multa itidem quae foelicem vitam (...)*”²³¹¹. Esta felicidad derivaba de la imagen y de la similitud con Dios en el alma humana, en la inteligencia, la memoria, la prudencia, la elocuencia y tantas otras invenciones y artes, que

²³⁰⁶ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, op.cit., p. 7.

²³⁰⁷ RICO, F., *El pequeño mundo del Hombre*, op.cit., p. 128.

²³⁰⁸ Vid también, KAMERBEEK, J., “La dignité humaine. Esquisse d’une terminographie”, *Neophilologus*, nº 41, Ed. Springer, 1957, p. 243.

²³⁰⁹ SCHALK, F., “Aspetti della Vita Contemplativa nel Rinascimento Italiano”, en BOLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture*, op.cit., pp. 225-238.

²³¹⁰ PETRARCA, F., *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, trad. Fenzi, E., Mursia, Milán, 1999, p. 191.

²³¹¹ PETRARCA, F., *De remediis utriusque fortunae libri II*, (Bibl. Vati, Cod.Urb.lat.334), p. 229. texto citado en TRINKAUS, CH., *In our Image and Likeness* (vol. II), University of Notre Dame Press, Indiana, p. 393.

expresaban el alma y el cuerpo²³¹². Por esta razón, el historiador Ch.Trinkaus, llegó a considerar a Petrarca como padre del nuevo *humanismo*, por haber sacado a la luz precisamente la dignidad humana olvidada desde el siglo XII²³¹³. Del mismo modo, G. Peces-Barba ve en Petrarca “uno de los signos del individualismo y del valor eminente del Hombre”²³¹⁴.

La fórmula “*de dignitate hominis*” fue utilizada por primera vez en el *Quattrocento* por Antonio da Barga en una Carta dirigida a B. Fazio, en el cual le urgía componer un tratado en respuesta a Inocencio III. Lo hizo un año más tarde con el *De excellentia ac praestantia hominis* en el cual realizó una celebración cristiana del Hombre²³¹⁵.

Algunos años más tarde, Giannozzo Manetti en su *De dignitate et excellentia hominis* - terminado en 1452 pero solamente publicado en 1532 y dedicado al Rey Alfonso de Aragón - realizó una refutación metódica y sistemática del *De contemptu mundi* de Inocencio III²³¹⁶ y en general de la tradición penitencial cristiana. Manetti calificó de “repugnantes” esas posturas que defendían la miseria del Hombre y trató, por su parte, defender la “eminente dignidad y la excelencia del Hombre en su más alto grado” contestando a tres puntos: la presumida fragilidad del cuerpo humano, la maldad del alma humana, y la cuestión del Hombre y de la vida humana en su conjunto²³¹⁷. Esta posición de Manetti será la que encontraremos en la mayoría de los defensores de la dignidad

²³¹² “(...) *yamago illa et similitudo Dei creatoris humana intus in anima, ingenium, memoria, providentia, eloquium, tot inventa, tot artes hinc animo famulantes, hinc corpori (...)*”, citado en TRINKAUS, CH., *In our Images and Likeness*, (op.cit., p. 393).

²³¹³ TRINKAUS, CH., *In our Images and Likeness* (vol. II), op.cit., p.182.

²³¹⁴ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 72.

²³¹⁵ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 8. Para Gentile, la obra de Fazio “non ha importanza notevole”, GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 92 o vid “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 76.

²³¹⁶ El primer Libro se dedicaba a mostrar la grandeza del cuerpo humano; el segundo, a indicar la excelencia del alma humana; el Tercero, la superioridad del destino del Hombre y el Cuarto, recompilaba esos tres libros frente a las tesis de la miseria humana. Solamente el cuarto libro fue traducido al italiano y al inglés. No encontré ninguna edición española o francesa. Utilizo la edición publicada en GARIN, E., (a cura di.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán & Nápoles, 1952, pp. 420-487 y MURCHLAND, B., (ed.), *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man - Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, Nueva York, 1966, pp. 61-103. En relación con la versión integral en latín, MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, Leonard, E. R., (dir.) Antenore, Padua, 1975. En esta última edición y en relación con Inocencio III, *De dignitate et excellentia hominis* (I. 1): “*Cum igitur hoc nostrum quodcumque opus ab humano corpore feliciter inciper debeamus (...)* in sacris litteris ab omnipotenti deo mirabiliter formatum fuisse legimus”, op.cit., p. 5.

²³¹⁷ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), op.cit. p. 63.

del Hombre en tanto que se opusieron directamente a las tesis sobre de la *miseria hominis*.

Manetti expuso así los argumentos de aquellos que defendían la miseria del Hombre y, en relación con la fragilidad del cuerpo, mencionó a Aristóteles, Séneca y Cicerón, que lo contemplaban como una parte inferior y débil de la naturaleza humana. Se refirió precisamente a Séneca que lamentaba a menudo las debilidades del cuerpo. Esas ideas antiguas – entre otras - fueron condensadas y reinterpretadas, siguiendo a Manetti, en el *Sobre la miseria del Hombre* de Inocencio III que pintó desde su nacimiento la miseria del Hombre a partir de la descripción de su innoble cuerpo²³¹⁸. También F. Pérez de Oliva fue explícito transcribiendo a través del personaje de Aurelio de su *Diálogo de la dignidad del Hombre*, esta misma postura que defendía la miseria del Hombre. Este personaje del *Diálogo* consideraba la miseria del Hombre a través de la flaqueza y las debilidades del cuerpo humano, incapaz de defenderlo de los peligros externos como de los peligros internos, debidos a sus humores y enfermedades. Así, el ser humano en nada podía pretender ser superior a los animales que por otra parte y, como otro rasgo de su miseria, debía matar para su supervivencia²³¹⁹.

En relación con la presumida “indignidad del alma humana”, sus partidarios según Manetti, interpretaban tanto a los aristotélicos, los estoicos, los epicúreos o los pitagóricos, para considerar que durante su vida mundanal, el Hombre sufría numerosas aflicciones. Además, la reducían a una naturaleza material, “animal” y por tanto precederá²³²⁰. En 1558, P. Boiastuau también mostró como los partidarios de la miseria del Hombre asimilaban el alma con una naturaleza corpórea²³²¹. Cuando surgía la muerte, el alma o perecía con el cuerpo o tenía que errar cientos de años antes de reencarnarse en otro cuerpo²³²². Para el

²³¹⁸ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 64-65.

²³¹⁹ “Los Hombres solos son los que ninguna defensa natural tienen contra sus daños: perezosos en huir y desamados para esperar”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, Cerrón Puga, M. L., (ed.), Cátedra, “Letras Hispánicas”, Madrid, 1995, p. 126.

²³²⁰ Manetti se refiere entre otros a Anaximandro, Thales, Zenon, Varrón, *De dignitate et excellentia hominis*, op.cit. p. 81.

²³²¹ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (70-95), Librairie Droz, Genève, 1982, pp. 40-41.

²³²² MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 66-69.

Aurelio de F. Pérez de Oliva, el Hombre no podía recurrir a su alma: sus sentidos lo engañaban y su entendimiento era flaco y corrompido. Éste, además, servía a los Hombres para traer la muerte entre sí de modo que “(...) es el Hombre el mayor daño para el Hombre”²³²³, haciendo eco a la fórmula de Plauto sobre el ser humano como “*homo homini lupus*”²³²⁴. La flaqueza de su razón y de su voluntad no le permitían huir de los deleites de modo que el Hombre era “(...) el ser más aborrecible” de todos²³²⁵. Nos damos cuenta que los humanistas mantenían también una cierta distancia con los clásicos, porque consideraron que al introducir la semilla de del dualismo entre el cuerpo y el alma, fomentaron a posteriori algunos argumentos contra la dignidad humana.

Así, en relación con la miseria de la vida humana, que procedía de la unión del cuerpo con el alma, Manetti se refirió a unos numerosos mitos y filósofos de la Antigüedad, como Sócrates por ejemplo, que asimilaban la muerte con una liberación y la vida con una tortura, lo que permitía legitimar en última instancia el suicidio. La condición humana era por tanto frágil y oscura y Manetti volvió a referirse a Inocencio III, que, después haber definido la vil concepción del feto, pensaba haber deducido la miseria de la vida en los gritos - presupuestamente de dolor y lamento - (en *he* o *ha*) - producidos por los recién nacidos²³²⁶. Este mismo punto fue también explicado por Aurelio; si el Hombre buscaba la soledad era para huir del género humano que aborrecía²³²⁷ y no la vinculaba con ninguna aspiración de salvación divina o de reflexión filosófica. El mismo personaje había empezado su parlamento al afirmar que Hombre aguantaba su condición gracias a la ignorancia que tenía al respecto de la miseria de aquella. En caso contrario, hubiera preferido suicidarse²³²⁸. Aurelio pintó una existencia humana comprimida en un espacio reducido en comparación con el mundo y su grandeza, caracterizado por su eternidad y constancia, refiriéndose a una concepción aristotélica del universo²³²⁹. El Hombre desarrollaba entonces una vida social

²³²³ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p.130.

²³²⁴ PLAUTO, M. T., *Asinaria* (495), en *Comedias*, (vol.I), op.cit., p. 201

²³²⁵ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 131.

²³²⁶ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 74.

²³²⁷ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 117.

²³²⁸ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 121.

²³²⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del Cielo*, (I; 2-3, 9; II, 4, 7), op.cit., pp. 44-54 y 83-88; pp. 118-123 y 129-131. Se trataba de la concepción precopérnica del Universo, similar a una cebolla, es decir,

marcada por la labor, la pena y los dolores que le imponía la Fortuna. Como Sísifo no podía nunca progresar. Sin prevenir, la muerte acaba con su vida; ni la fama, ni una presumida salvación divina le permitían trascender su destino y su miserable condición²³³⁰. De forma muy aguda J. M Vega señaló que el punto de vista de Aurelio no podía asimilarse a la estricta tradición penitencial y ascética de Inocencio porque precisamente en su discurso Dios había desaparecido. Era más bien una cosmovisión de tipo epicúreo en la cual la providencia de tipo estoico y cristiano había desaparecido²³³¹. Al mismo tiempo, no olvidemos que el Dios de Inocencio III no intervenía tampoco en la vida de los Hombres y cuando lo hacía era solamente para castigarles.

De cualquier forma, el discurso renacentista sobre la dignidad del Hombre consistió en acabar con esta visión de la miseria del ser humano y en desarticular meticulosamente sus argumentos. Debía antes encontrar un nuevo lema, un nuevo “eslogan”, capaz de condensar la excelencia y la dignidad del Hombre en una sola fórmula: El Hombre es un “gran milagro”.

2. El objetivo: celebrar la dignitas hominis

Frente a la miseria del ser humano, los renacentistas tuvieron que encontrar un lema que revelase la dignidad del Hombre como excelencia. Lo encontraron a través de la definición del Hombre como un “gran milagro” digno de admiración, confiriéndole una virtud casi sobrenatural, volviéndose el “cliché”²³³² de la defensa de la dignidad del Hombre en el Renacimiento. Nicolás de Cusa se refirió al Hombre en esos mismos términos²³³³. M. Ficino celebró también la dignidad del Hombre definiéndolo en su *Teología Platónica* de “gran

compuesto por una sucesión de esferas concéntricas, RICO, F., “Que solo un punto parece”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, op.cit., p. 20.

²³³⁰ “Así fenece el miserable Hombre, conforme a la vida que antes pasó” y sigue Aurelio “Los cuerpos en sepultura no son diferentes de las piedras que los cubren (...) Todo va en olvido, el tiempo lo borra todo”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 134-135.

²³³¹ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 9. La autora tiene razón ya que el adversario de Aurelio, Antonio definió su postura propia de Epicuro, PÉREZ DE OLIVA, F. *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 139.

²³³² SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, Il Segnalibro Editore, Turin, 1997, pp. 89 y 121.

²³³³ VANSTEENBERGHE, E., *Le Cardinal de Cues (1401-1464). L’action. La pensée*, Slatkine, Genève, 1974, p. 435.

milagro”²³³⁴. Dicha aproximación se fundaba en una expresión muy antigua del sabio egipcio, “tres veces grande”²³³⁵, Hermes Trismegisto. Definió al Hombre de “*mágnum miraculum est homo*”²³³⁶, fórmula sacada del *Corpus Hermeticum* que Ficino tradujo al latín en 1463.

El *Corpus* era un conjunto de tratados atribuidos al Dios Hermes escrito en griego, excepto el *Asclepio* redactado en latín, y que conformaron el llamado “hermetismo”²³³⁷. El uso de fuentes místicas no era de extrañar en Ficino y tampoco en muchos pensadores florentinos. Ficino era convencido que una “teología antigua” (una “*prisca teología*”) – un conjunto de enseñanzas secretas que habían anticipado las doctrinas cristianas – estaban en los escritos de Pitágoras, de Platón y del sabio egipcio Thot (Hermes Trismegisto)²³³⁸. El movimiento neoplatónico de Florencia estaba así en busca de conocimientos esotéricos (como el *Picatrix* y el *Zohar*) destinados a un círculo de iniciados y, como se apuntó justamente, no fue casual si el neoplatonismo renacentista empezara a florecer en Florencia en la segunda mitad del siglo XV, después de que el acceso al poder de los Médicis, había limitado las libertades-públicas de la ciudad-Estado²³³⁹. P. Harpur subrayó que “el hermetismo estaba en condiciones especialmente favorables para ello, porque de muchas maneras parecía anticipar el cristianismo, y al mismo tiempo, incorporaba elementos que se parecían al platonismo, al neoplatonismo y al estoicismo, y los sintetizaba en una religión que

²³³⁴ FICINO, M., *Teología platónica*, consultado en francés, *Théologie platonicienne*, (vol.2) ed. R. Marcel, París, 1977, (XIV), p. 257.

²³³⁵ RIBADEAU DUMAS, F., *Historia de la magia*, trad., Planes, R., Plaza & Janes, Madrid, 1973, p. 153.

²³³⁶ COPENHAVER, B. P. (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (VI), trad. Pòrtulas, Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000, p. 202. Sobre la influencia del Hermetismo en el Renacimiento, vid., GARIN, E., *Ermetismo del Rinascimento*, ed. Riuniti, Roma, 1988.

²³³⁷ El *Corpus Hermeticum*, era una respuesta a la compleja cultura greco-egipcia de los tiempos ptolomeicos, romanos y cristianos primitivos. Estaba compuesto de diecisiete tratados griegos, que trataban de temas teológicos y filosóficos. El *Asclepio* latino era llamado *Myriogenesis* y discutía las consecuencias médicas de la teoría de las correspondencias entre el microcosmos humano y el macrocosmos universal. El conjunto formaba una piadosa filosofía, una mezcla de teología, cosmogonía, ética, soteriología y escatología. COPENHAVER, B.P., “Introducción”, de *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., pp. 42 y 43. Sobre esta cuestión remito a FESTUGIÈRE, A.J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, ed. J. Gabalda, París, 1954 y SCOTT, W., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contains Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes Trismegistus*, Dawsons, Londres, 1968.

²³³⁸ GARIN, E., *L’Umanesimo italiano*, op.cit., p. 108.

²³³⁹ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., pp. 11 ; 50-51 ; 151-156 y BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, pp. 36-37.

era mucho más atractiva por esta libre de templos o de liturgia²³⁴⁰. Esos escritos herméticos eran mosaicos que mezclaban el pensamiento helénico y las religiones orientales; influenciaron el mundo occidental cada vez que aparecía la necesidad de superar algunas disensiones espirituales que el pensamiento de origen medieval y renacentista había dejado sin soluciones²³⁴¹. Para F. Rico²³⁴², esta definición del Hombre como “gran milagro” formaba parte de “una tradición de dos milenios”, ya utilizada como vimos en N. de Emesa o G. de Nysse y que iba a influenciar muchos de los humanistas del Renacimiento.

Así, P. Boiastuau en su *Breve discurso sobre la excelencia y la dignidad del Hombre* habló de Trismegisto como de “este gran filósofo” que se “había sumergido en la contemplación de la fábrica humana” y de “aquellos sabios de Egipto que se maravillaban frente al Hombre que definían como un milagro de la naturaleza”. P. Boiastuau fundamentó entonces el valor de la dignidad del Hombre en su consideración como un “gran milagro de la Naturaleza”²³⁴³. Por su parte, Pico della Mirandola suscitó la curiosidad del lector al interrogarse desde el principio de su *Oratio* sobre las razones que hacían del Hombre el ser “más digno de admiración”. Hay que señalar, que nunca Pico recurrió explícitamente al concepto de “dignidad del Hombre” para describir el valor del individuo. Asoció este término con otros conceptos, (como la dignidad de ciertos entes celestiales y las artes liberales²³⁴⁴), pero no lo utilizó para describir el valor y la grandeza del ser humano. Planteó la cuestión de la excelencia del ser humano desde el punto de vista de su mismo reconocimiento. Era una evidencia presentada por Pico, que, prueba de ello, aparecía en varias tradiciones religiosas, árabes, hebreas y cristianas. Todas reconocían en no haber visto cosa más admirable que el Hombre de modo que éste aparecía definido como “un gran milagro” en consonancia con

²³⁴⁰ HARPUR, P. *El fuego secreto de los filósofos*, trad., Almansa Salomé, F., Atalanta, Girona, 2006, p. 181.

²³⁴¹ GARIN, E., “La *Dignitas hominis* e la letteratura patristica”, op.cit., p. 131. Para algunos matices sobre la influencia directa del hermetismo, vid., VICKERS, B., *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, trad., Vigil Rubio, J., Alianza, Madrid, 1990, pp. 14-15.

²³⁴² RICO, F., *El pequeño mundo del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 125.

²³⁴³ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (235-241), op.cit., pp. 46-47 y (423), op.cit., p. 54 y (751), op.cit., p. 66. Vid., SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l'homme” à la Renaissance*, op.cit., p.92.

²³⁴⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (3 y 9), “(...) se aventajan los Serafines, los Querubines y los Tronos. Emulemos la *dignidad* y la gloria de éstos (...)”; “también la teología de los Antiguos nos muestra los bienes y la *dignidad* de las artes”, trad., Martínez Gómez, L., (ed.), Editora Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal”, Madrid, 1984, pp. 108 y 115.

el texto hermético²³⁴⁵. Cuando Pico se refirió al valor del individuo lo expresó a menudo mediante el verbo “admirar” y la expresión “digno de admiración”²³⁴⁶. Ello parece mostrar a mi juicio la influencia que ejerció sobre Pico esas fuentes herméticas que insistían reiteradamente en la admiración que provocaba la contemplación del ser humano²³⁴⁷. Este punto de vista pretendía zanjar, como un lema publicitario, con la visión negativa y pesimista de la Edad Media, asentando la grandeza del ser humano como algo irrefutable. Al considerar que nada era más admirable que el Hombre, el fenómeno “Hombre”, se volvía el objeto por excelencia de la especulación filosófica porque hacía surgir el mundo como un teatro y un juego²³⁴⁸, idea que ya apareció entre los clásicos y en particular los estoicos.

También, en el *De homine* de 1518, J. L. Vives imaginó una fiesta que había preparado Júpiter para el cumpleaños de su hijo Juno. La referencia a las divinidades míticas no pretendía defender un paganismo, sino una espiritualidad universal que tenía sus fuentes en la Antigüedad. Júpiter dispuso la representación de una comedia y como tal creó el grandísimo teatro del universo, cuya escena era la tierra y cuyos actores eran los todos los animales y cualesquiera otra cosa. Como señaló Vives en su dedicatoria, era el “teatro del mundo”, (*mundana scena*) en la cual cada cosa desempeñaba su papel, siendo el Hombre el protagonista²³⁴⁹. Los Hombres representaban entonces, en el teatro presidido por Júpiter, “tragedias, comedias, sátiras, mimos, atelanas y otras obras”. Encarnaban una visión tragicómica de la vida y del mundo, de modo que los invitados reconocieron así no haber visto “cosa más admirable que el Hombre”, haciendo eco a la misma fórmula hermética²³⁵⁰. En *Del Socorro de los pobres*, se refirió en

²³⁴⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (1), op.cit., p.103: “Gran Milagro, oh Asclepio, es el Hombre”.

²³⁴⁶ He aquí algunos ejemplos: el Hombre era la “cosa más digna de admiración” en el “teatro del mundo”; “ninguna cosa más admirable que el Hombre”; “el más digno (...) de admiración”, “Increíble y admirable”; “el gran milagro y animal admirable”; O “¿qué cosa más digna de admirar?”; “¿Quién no admirará al Hombre?”. Vid., PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (1), op.cit., pp. 103 y 104; (2), op.cit., pp. 106 y 107.

²³⁴⁷ COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., pp. 32, 54; 128, 132, 202, 205, 215, 218, 226,

²³⁴⁸ BOULNOIS, O., “La dignité de l’image ou l’humanisme est-il métaphysique?”, op.cit., p. 108.

²³⁴⁹ VIVES, J. L., *Fabula del Hombre en Obras Completas (t.1)*, Aguilar Editor, Madrid, 1992, p. 537. Las obras completas de Vives existen en versión digital en la página de “Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi”: <http://www.digibis.com/VIVES/>

[Consultado el 24.05.06 a las 16:00]

²³⁵⁰ VIVES, J. L., *Fabula del Hombre*, op.cit., pp. 538 y 539.

un sentido parecido a la “maravillosa generosidad [de Dios] en la creación y formación del Hombre”²³⁵¹. Por su parte, *En el Diálogo de la dignidad del Hombre* de F. Pérez de Oliva, el personaje, Antonio defendía la visión renacentista del ser humano. Considerando que el Hombre era “la más admirable obra de cuantas Dios había hecho, lo definió como un “gran milagro” y en referencia a Aristóteles, lo consideró como “el fin a quien todas las cosas acatan”²³⁵².

El “gran milagro del Hombre” era la fórmula subyacente a la *dignitas hominis* que se oponía directamente a la “misericordia del Hombre”. Ya no se refería al repulso que provocaba su naturaleza sino se realizaba ahora un elogio de su naturaleza. El discurso de la miseria del Hombre fundamentó su argumentación buscando ejemplos que demostraban en la realidad su visión pesimista de la naturaleza humana. El discurso renacentista de la *dignitas hominis* también trató de buscar evidencia que permitía celebrar la excelencia del ser humano. Veremos a continuación que esta excelencia se fundó en la capacidad del ser humano de imitar a Dios. Éste no aparecía como un Ser supremo lejano y castigador, sino como un ser benevolente, que permitía a los seres humanos desarrollar sus cualidades divinas y propias.

B. Ser humano como Dios

Esta parte pretende mostrar cómo el discurso de la *dignitas hominis* quiso legitimar las fuerzas creadoras del Hombre “divinizándolas”. Lo relevante era devolver la confianza del Hombre en sí mismo. Había que soplar otra vez en las “chispas” de virtud que Dios había depositadas en su alma. Había que encender en él este deseo ardiente de conocer, este afán de conocer y de “asombrarse” por todo lo que le rodeaba. Había que legitimar todo esto en base a la voluntad divina. Dios era el fundamento de la dignidad del Hombre y éste debía mostrarse digno de él al hilo de su existencia, desplegando todas las cualidades de la “dignidad de la naturaleza humana”.

²³⁵¹ VIVES, J. L., *Del Socorro de los pobres o de las necesidades de la humanidad*, en *Obras Completas (t.2)*, Aguilar, Madrid, 1992, p. 1356.

²³⁵² PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 138-39.

El alma y el cuerpo fueron reinterpretados como elementos esenciales y armoniosos que participaban de la dignidad humana. El punto de partida para defenderla fue asociar la Creación del Hombre con la misma voluntad de Dios. El discurso renacentista de la *dignitas hominis* se fundó así en una divinización del individuo, cuya premisa era su consideración como imagen de Dios. “Ser humano” es decir vivir y existir como humano, implicaba primero manifestar los rasgos que Dios había conferido a la naturaleza humana, manifestando entonces su excelencia inherente. Aquí aparecerá particularmente esta unión de las consideraciones del Hombre como ser creado y como ser creador. La razón humana se convertirá en la facultad que realizará esta unión. J. Ferry & J.D. Vincent, consideraran que “en virtud de su naturaleza (...) el Hombre es productor, creador, inventor (...), de modalidades y obras educativas, culturales y políticas”²³⁵³. También, para Z. Bauman, “la historia moderna era (y sigue siendo) un esfuerzo continuo por ensanchar a empujones los límites de los que los humanos pueden cambiar a voluntad y mejorar para que se actúe mejor a sus necesidades o deseos”²³⁵⁴. Muchas de las raíces de este *pathos* moderno, se encuentran en el Renacimiento con la definición del Hombre que empezó a ser dueño de su destino. En este sentido abundan las cualidades humanas del *Imago Dei*, *Homo curiosus*, *Homo faber*, y *Homo eloquens*, rasgos que me han parecido estructurar algunos referentes para un posible discurso renacentista de la *dignitas hominis*. Éste contemplaba al ser humano desde su parentesco con Dios pero se expresaba ahora en su dominación racional del mundo, su “naturaleza creada” se actualizaba en su naturaleza creadora, la dignidad humana se volvía entonces una conquista, el horizonte, de la liberación del individuo humano.

1. Imago Dei

La referencia al Génesis fue a menudo utilizada para definir al Hombre como imagen de Dios²³⁵⁵. En la medida que todo lo creado por Dios era excelente, el Hombre lo era también. Este argumento apareció en Manetti, que, hizo del Hombre un ser “mejor que lo excelente”, y tachaba la teoría de la miseria humana

²³⁵³ FERRY, L. & VINCENT, J.D., *¿Qué es el Hombre?*, op.cit, p. 318.

²³⁵⁴ BAUMAN, Z., *Identidad*, trad., Sarasola, D., Ed. Losada, Madrid, 2005, p. 178.

²³⁵⁵ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 86; BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (30), op.cit., p.39.

de “falsa y frívola”²³⁵⁶. Tachó particularmente de sin fundamento la vinculación hecha por Inocencio III entre el nombre de “Eva” y el pecado original. Manetti recurrió al Génesis (3:20) para demostrarlo: Adán había llamado a su mujer Eva porque era la madre de todo lo viviente²³⁵⁷. También Ch. de Bovelles en el *De Sapiente*, contempló a Eva como la fuerza del género humano, Adán era el intelecto y Eva la memoria; Adán era el Hombre natural y Eva el Hombre culto, de modo que ella era “dos veces el Hombre”²³⁵⁸. El discurso de la *dignitas humanis*, empezaba a reequilibrar las desigualdades entre los géneros humanos, rechazando una superioridad ontológica del Hombre sobre la mujer.

Además, la semejanza con Dios como fuente originaria de la excelencia humana derivaba también de la posesión de los mismos rasgos divinos. Manetti diferenció por un lado, el mundo de la naturaleza y por otro, el mundo espiritual, del devenir, de la cultura, donde el Hombre manifestaba su dignidad. Consideraba al ser humano como un ser excelente porque compartía su naturaleza con Dios poseyendo los mismos rasgos excelentes²³⁵⁹. J.L.Vives, fundamentaba la admiración que provocaba el Hombre en que compartía los “dones preciosos” del “tesoro”²³⁶⁰ propio de Júpiter: la perfecta proporción y armonía de su cuerpo, su sabiduría, su prudencia, su memoria, su capacidad de previsión – que comparó a una “centella” - le convertían en un “divino Joveo”²³⁶¹. La dignidad del Hombre derivaba así de las capacidades conferidas por Dios al Hombre y forzaba entonces admiración y respeto. En la misma línea, Pérez de Oliva, siguió a los antiguos, y a

²³⁵⁶ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 84.

²³⁵⁷ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 89-90.

²³⁵⁸ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XXV), trad. Magnard, P., Vrin, París, 1982, pp. 176-177.

²³⁵⁹ En cuanto a la dignidad del Hombre como parentesco entre Dios y el Hombre, vid., MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, LEONARD, E, R., (dir.): (III, 9), op.cit., p. 71 y (III, 11): “*Primum itaque deus hoc tam dignum ac tam prestans eius officium tantum fecisse et et existimasse videtur ut hominem formosissimum, ingeniosissimum, sapientissimum, opulentissimum, ac denique potensissimum efficeret*”, op.cit., p. 71. Vid. También, (II, 36), op.cit., p. 23; (III, 21), op.cit., p. 78; (III, 23), op.cit., p. 79; (III, 59), op.cit., p. 98.

²³⁶⁰ Vimos que Séneca habló también del “tesoro” del ser humano al referirse a la interioridad del ser humano.

²³⁶¹ VIVES, J. L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 539 y 541. La comparación de la previsión con la imagen de la “centella”, derivaría de la comparación del alma con “chispa” de astros divinos por ejemplo o de Heráclito a través del comentario de Macrobio el *Sueño de Escipión*. Vid., SERES, G., “La *Fabula de Homine*, de Juan Luis Vives, en su tradición”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, op.cit., p. 17

Platón en particular²³⁶², vinculando la dignidad del ser humano con su facultad racional, don de Dios y que había podido desarrollarse gracias a la verticalidad del cuerpo, refiriéndose al *homo ad circumum* de Vitruvio y a Ovidio²³⁶³. El tratado *De Architectura* fue en efecto reeditado en Roma en 1446 y sirvió a muchos renacentistas. Más precisamente fue en el libro tercero de este tratado, donde Vitruvio contempló el valor del cuerpo como *criterium*²³⁶⁴. Vitruvio consideró aquí que las medidas de los templos debían derivar de las proporciones del cuerpo, haciendo del Hombre el centro del mundo. La idea del *Homo ad circumum*, *homo ad quadratum* fue recuperada luego en la Renacimiento en distintos esbozos, como el de Francesco di Giorgio Martini C. Cesariano o P. Perrault. Pero es ciertamente Leonardo da Vinci quien supo mejor pintar esta idea²³⁶⁵.

El cuerpo se convirtió entonces en una parte esencial de la excelencia humana y en nada era un elemento débil y despreciable siguiendo el *De natura deorum* de Cicerón y el *De opificio hominis* de Lactancio²³⁶⁶. P. Boiastuau lo consideró como una “obra maestra” de Dios que solamente despertaba admiración. Consideró en este sentido que su fragilidad en comparación con los cuerpos de los animales, había liberado al individuo de su peso y permitió que se desarrollara en él la facultad racional que, a su vez, le habilitaba para dominar los animales²³⁶⁷. Al comentar este mismo texto de Boiastuau, A. Le Bras-Chopard notó que “el discurso dominante va a convertir esa debilidad [la fragilidad del cuerpo humano]

²³⁶² Sobre el cuerpo humano, cf. Platón, *Timeo* (69b-90d), op.cit., pp. 229-258.

²³⁶³ Comparó el cuerpo humano a una obra de arte cuyo artista hubiera sido Dios de modo que “(...) el ombligo es el centro de un círculo que pasa por los extremos de las manos y los pies estando el Hombre tendido abiertas piernas y brazos” PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 145 y 146. La relación entre verticalidad del cuerpo y racionalidad aparece también en BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. II y III), op.cit., pp. 67 ss. Como vimos la verticalidad del cuerpo que permitía al Hombre contemplar los astros apareció también en OVIDIO, N. P., *Metamorfosis* (I, 75-80), op.cit., pp. 196-197.

²³⁶⁴ VITRUVIO, M., *Los diez libros de Arquitectura*, op.cit., pp.131 y 133-134 : Es imposible que un templo posea correcta disposición si carece de simetría y de proporción, como sucede con los miembros o partes del cuerpo de un Hombre bien formado” Y a continuación siguió una definición ideal del cuerpo humano: “(...) si se coloca un Hombre boca arriba, con sus manos y sus pies estirados, situando el centro del compás en su ombligo y trazando una circunferencia, ésta tocaría la punta de ambas manos y los dedos de los pies. La figura circular trazada sobre el cuerpo humano nos posibilita el lograr también un cuadrado: si se mide desde la planta de los pies hasta la coronilla, la medida resultante será la misma que la que se da entre las puntas de los dedos con los brazos extendidos (...)”.

²³⁶⁵ Véase el inventario completo en el que se analizan con todo detalle toda la obra pictórica y gráfica de Leonardo da Vinci así que su *Hombre Vitruviano*, en la edición de ZOLLNER, F., *Leonardo da Vinci. Obra pictórica completa y obra gráfica*, Taschen, Madrid, 2003.

²³⁶⁶ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 8.

²³⁶⁷ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (275-365) y (1060-1070) op.cit., pp.48-51 y 78-79.

en una fuerza superior, propia del Hombre, e incluso a hacer de ella la causa de su excelencia, pues se ha visto obligado a inventar sus propias defensas”²³⁶⁸. No era un tema nuevo, apareció ya en los clásicos y en particular a través del mito de Prometeo. Pérez de Oliva, a través de Antonio, seguía la visión clásica del cuerpo como soporte de las manifestaciones humanas y divinas. Más precisamente, su estatura había liberado al Hombre del yugo natural, en su cara se reflejaba su excelencia divina, y sus miembros, nobles y excelentes, le otorgaba una libertad que no podían gozar los animales²³⁶⁹. Para de Bovelles, el Hombre era el último rostro y la última imagen de Dios²³⁷⁰. Esta idea de “reflejo” que implicaba un parentesco entre lo humano y lo divino aparecía también en los florentinos y prolongaba esta noción de luz, central en Platón.

Cuando escribió el *De amore*, Ficino inauguró el comienzo del género de tratados sobre el amor y la belleza, que se desarrolló ampliamente durante el *Cinquecento*. Con poesía y un tono platónico, se refirió a la excelencia humana, reflejo de la imagen de Dios: a través de la figura del Hombre aparecía su bondad interior y mediante sus ojos uno podía contemplar “el rayo de su esplendor”²³⁷¹. P. de Ronsard al inicio un poema sobre *La excelencia del espíritu del Hombre*, insistió también en este parentesco entre Dios y el Hombre, considerando el alma como una “pequeña imagen” de su Creador:

“Nous ne sommes pas nez de la dure semence
Des caillous animez ; d’une plus noble essence
Nostre esprit est formé, lequel a retenu
Le naturel du lieu duquel il est venu.
Or, tout ainsi que Dieu en variant exerce,
Estant seul, simple et un, sa puissance diverse,
Et se monstre admirable en ce grand Univers
Pour la variété de ses effects divers ;
Ainsi nostre ame seule, image tres-petite

²³⁶⁸ LE BRAS-CHOPARD, A., *El zoo de los filósofos*, trad. de María Córdon, “Pensamiento”, Taurus, Buenos Aires, 2003, p. 26.

²³⁶⁹ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 145-150.

²³⁷⁰ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente* (Cap. XLIII), op.cit., p. 273.

²³⁷¹ FICINO, M., *De amore*, (cap. II), trad. R. De la Villa Ardura, Tecnos, “metrópolis”, Madrid, 1986, pp.123-124.

De l'image de Dieu, le Tout-Puissance imite (...)"²³⁷².

La dignidad del Hombre procedía de su perfecta armonía con Dios. Siendo su creación, poseyendo los mismos rasgos, era un ser excelente. Además esta misma similitud hizo que no fuera sometido a Dios sino que participaba de su grandeza, movilizandolos rasgos excelentes de su naturaleza. Del mismo modo que en Cicerón y en Séneca por ejemplo, la fundamentación del valor del ser humano descansó primero en un acercamiento de Dios respecto al Hombre, es decir, en la interiorización de Dios en el Hombre: no sólo creo Dios al Hombre, sino que cada vez que el Hombre existía, era la dignidad de Dios que manifestaba en él. Los humanistas renacentistas parecieron entonces recuperar la concepción clásica que contemplaba al ser humano como un ser poseyendo el deseo de conocerlo todo, siendo un *Homo curiosus*, rompiendo con la *miseria hominis* que asimiló el conocimiento con la arrogancia y el pecado.

2. Homo Curiosus

En referencia a S. Zweig²³⁷³, los Hombres impulsados por los descubrimientos de los "secretos de la tierra" querían ahora descubrir los secretos divinos pero sin por tanto derrocar a Dios con la arrogancia y la soberbia del Diablo. J. L Vives en su *De concordia et discordia in humano genere* habló del Hombre como un "animal augusto" cuyo ingenio le permitía no sólo penetrar las leyes de la naturaleza sino también hasta el mismo Dios, capacidad que no lo era otorgado en la Edad Media²³⁷⁴. Igualmente, para F. Pérez de Oliva, gracias a su entendimiento el Hombre podía conocer todos los secretos del mundo; con su voluntad y su virtud, se hacía digno de la gloria de Dios e incluso compartía sus secretos cuando lograba la sabiduría²³⁷⁵. Así, el deseo de conocimiento se volvía también un rasgo que identificaba la excelencia y la singularidad del Hombre, y

²³⁷² RONSARD, P. (de), *L'excellence de l'esprit de l'homme. Préface sur Tite-Live, traduite en françois para Hamelin* [1560], publicado en SOZZI, L., "Un désir ardent". *Études sur la "dignité de l'homme" à la Renaissance*, (Vol.2), op.cit., pp. 241-245.

²³⁷³ ZWEIG, S., *Erasmus de Róterdam*, "Panorama de la época", op.cit., pp. 31 y 32.

²³⁷⁴ VIVES, J. L., *De la concordia y de la discordia*, en *Obras Completas*, (t.2), op.cit., p. 82.

²³⁷⁵ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 153-157.

era la marca más prestigiosa de la nueva cultura del Renacimiento²³⁷⁶. No olvidemos sin embargo que el discurso regeneraba a fin de cuentas el principio impulsor la filosofía: el “*thaúma*”, es decir, la capacidad de “asombro” del ser humano, es decir, su “deseo de saber”, su “deseo de saber” y de aprender, que implicaban gracias al Conocimiento, el que el Hombre se volviera Dios en la tierra, confirmándose como “*Imago Dei*”.²³⁷⁷,

Así, Montaigne asimiló el deseo de conocer con el deseo más natural de los Hombres²³⁷⁸. Ch. de Bovelles consideró la razón como la fuerza mediante la cual la Naturaleza volvía a sí misma. Sólo el Hombre podía, siguiendo su razonamiento, estar “a distancia” del mundo, y penetrarlo al mismo tiempo²³⁷⁹. La dignidad del Hombre en Bovelles descansaba en la capacidad del Hombre para abstraerse del mundo y para poder representárselo²³⁸⁰. P. Boaistuau también consideró que el Hombre, “figura de Dios”, penetraba todas las leyes del mundo²³⁸¹. Su especificidad consistía en su afán de entenderlo y penetrarlo todo²³⁸². Pico della Mirandola vinculó la libertad del Hombre con su libertad a estar en el mundo y penetrar sus leyes mediante la ciencia. Mas precisamente creía en una “buena magia”, es decir, la cábala²³⁸³, que permitía al Hombre cooperar con Dios en la soberanía del mundo y contemplar su Creación²³⁸⁴. Se

²³⁷⁶ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., p.108.

²³⁷⁷ Por ejemplo: PLATÓN, *Teeteto*, (155d), op.cit., p. 202; ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), op.cit., p. 69; CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (V, 48), op.cit., p. 304

²³⁷⁸ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, XIII), op.cit., p. 1012. A pesar de la fecha de sus *Ensayos* (1580), integró a Montaigne en el Renacimiento, más bien en el « espíritu renacentista », como señala J. Vicens Vives, en *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 303 o también para seguir G. Peces-Barba, en “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 19.

²³⁷⁹ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. V), op.cit., pp. 85-86. Se trataba de volver al conocimiento original que, en mi interpretación, no es sin recordar a Séneca, cuando Bovelles consideró que el sabio volvía al Hombre original volviéndose, el “hogar” (*mansio*) de este Hombre original, (Cap. XXII), op.cit., p. 167.

²³⁸⁰ FAYE, E., “De la dignité de l’homme selon Charles de Bovelles”, en MAGNARD, P. (ed.), *La dignité de l’homme*, op.cit., p. 136.

²³⁸¹ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l’excellence et la dignité de l’homme* (196-205), op.cit., p. 45

²³⁸² BOAISTUAU, P., *Bref discours de l’excellence et la dignité de l’homme* (220-225), op.cit., p. 46.

²³⁸³ KRISTELLER, P. O., “Giovanni Pico della Mirandola and his Sources”, en KRISTELLER, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, (III), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 228. También, vid., “Le fonti cabbalistiche”, en GARIN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Felice Le Monnier Editore, Florencia, 1937, pp. 90-105 y “Pic de la Mirandole et le milieu italien de la kabbale” en SECRET, F., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964, pp. 24-43.

²³⁸⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre* (24), op.cit., pp. 131-134. Pico se oponía no obstante a la astrología que consideraba como una magia negativa, pero al mismo

revelaba el Hombre espiritual que podía entonces llegar a la verdad²³⁸⁵. Así, se llegaba a Dios, no tanto a través de la meditación, el “conócete a ti mismo”, sino en el uso mundanal de su razón, descifrando y pretendiendo conocerlo todo. Algunos vieron incluso en Pico la anticipación de los métodos de la ciencia moderna, al considerar que el Hombre podía emitir intuiciones que deseaba corroborar a posteriori mediante la experiencia²³⁸⁶.

Esta misma dinámica apareció igualmente en Pietro Pomponazzi que celebró la grandeza del alma humana en una perspectiva aristotélica²³⁸⁷, considerando que “(...) al Hombre comparado con las bestias se le puede llamar Dios e inmortal”²³⁸⁸. Contrariamente a los animales, el ser humano era capaz de aprehender el mundo que le rodeaba y gracias a su intelecto y a su voluntad los Hombres se asemejaban a los dioses²³⁸⁹. Este poder apareció a menudo mediante la imagen de “los enanos sobre los hombros de gigantes” de Bernardo de Chartres, pero con una nueva valoración: los gigantes eran desde ahora los antiguos y los enanos, los modernos²³⁹⁰. No obstante esta misma imagen sufrió incluso algunas críticas por parte de los pensadores renacentistas, por limitar precisamente la libertad del Hombre. En su crítica general de la escolástica²³⁹¹, Luís Vives tachó de “falso y necio” aquel símil: ni los antiguos fueron propiamente gigantes, ni los “presentes” tenían por qué considerarse pequeños relativamente a aquellos. Todos tenían “la misma altura”, lo que importaba era conservar las calidades de lo que hemos llamado el *homo curiosus*, y que Vives

tiempo celebró en particular en sus 900 conclusiones, la cábala. Los movimientos de las esferas en la concepción medieval del Universo, generaba una influencia sobre la conducta y llegaba a negar el libre albedrío, vid., LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., p. 85. Su conversión a la cábala sería debida a dos sabios hebreos, Elia del Médigo y Mitridates, Vid., PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., (12) p. 120. E. Cassirer, notó que el pensamiento del Renacimiento estaba profundamente impregnado por concepciones mágico-astroológicas, de modo que esas se convirtieron - después de la eliminación de sus elementos “demoníacos”- en poderosos vínculos del concepto moderno de naturaleza, de ciencia y de historia. Vid. CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., pp. 134-141. Acerca de Pico y la cábala, vid., GARIN, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, op.cit., p. 178.

²³⁸⁵ PELADAN, J., “Pic de la Mirandole et la Kabbale”, en PELADAN, J., *Le voeu de la Renaissance*, op.cit., p. 20.

²³⁸⁶ “Introducción”, en PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 67-70. CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., p. 152.

²³⁸⁷ Garin consideró a Pomponazzi como representante de la Padua aristotélica y averroísta frente a la escuela de Florencia humanista y platónica, GARIN, E., *L’Umanesimo italiano*, op.cit., p. 156.

²³⁸⁸ POMPONAZZI P., *De immortalitate animae*, ed. G. Gentile, Messina y Roma, 1925., p. 177.

²³⁸⁹ POMPONAZZI P., *De immortalitate animae*, op.cit. p. 174.

²³⁹⁰ Vid., MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, op.cit., pp. 588 y ss.

²³⁹¹ Particularmente en contra de la Sorbona. Hubiera declarado: “En París se enseña a la juventud no saber nada”, vid., GUY, A., *Vives, humanista comprometido*, op.cit., p. 15.

denominaban, “el estudio, la concentración de espíritu, el desvelo, el amor de la verdad”²³⁹². Esta visión permitió impulsar un humanismo centrado en las únicas capacidades del ser humano en su busca del progreso, superando un sentimiento de inferioridad en relación con el pasado²³⁹³. Según Maravall, “el reconocimiento de una ilimitada capacidad cognoscitiva y operativa del humano [era] la base imprescindible para que [empezara] a desarrollarse una concepción histórica progresiva”²³⁹⁴. En esta posibilidad de transformar y acapararse el mundo se manifestaba la dignidad del Hombre en el Renacimiento. También revela el humanismo universal de Vives que formaba parte de una generación más europea que italiana²³⁹⁵.

Por tanto, el discurso renacentista de la *dignitas hominis* entendía por el ejercicio de la razón no meramente la contemplación sino también la capacidad de dominar la naturaleza a través de las artes y técnicas humanas. Además del *Homo curiosus*, la dignidad del Hombre se complementaba en su consideración como *Homo faber*.

3. Homo Faber

En su crítica radical del socialismo, N. Berdiaev, apunta que era un fenómeno que se basaba en la miseria y la indigencia del Hombre. Al contrario, la esencia del Renacimiento radicaba en la “libre sobreabundancia de la creatividad del Hombre”²³⁹⁶. En efecto, esta dimensión se manifestó particularmente en su consideración como *Homo faber*. Ésta fue integrada por el discurso renacentista de la dignidad del Hombre, confiriendo una posible dimensión secularizada a su

²³⁹² VIVES, J. L., *Las Disciplinas* (I, 1), “Causas de la corrupción de las artes en general”, en *Obras Completas* (t.2), op.cit., p. 368. .

²³⁹³ Para R. Brague, relevando este mismo texto de B. de Chartes, esta nostalgia hacia el pasado, y era un rasgo particular de la cultura europea, BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, op. cit., p. 129.

²³⁹⁴ MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, op.cit., p. 477. [Vid. recién edición de Stephen Hawking: *A hombros de gigantes*, Crítica, Barcelona, 2003. He aquí reunidas las cinco obras que expulsaron al ser humano del centro de la Creación, pero que revelaron su verdadera situación en el cosmos: *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, de Copérnico; *Diálogo sobre dos nuevas ciencias* de Galileo; *Las armonías del mundo*, de Kepler; *Principios matemáticos de la filosofía natural*, de Newton y *El principio de la relatividad* de Einstein. Hawking, nos indica que el título de su obra viene de una carta de Isaac Newton a Robert Hooke, en 1676, donde el inglés confesó: “Si he logrado ver más lejos, ha sido porque he subido a hombros de gigantes”]

²³⁹⁵ COLOMER, E., “El humanismo cristiano del Renacimiento”, op.cit., p. 162.

²³⁹⁶ BERDIAEV, N., *El sentido de la historia*, trad., Saura, E., Encuentro, Madrid, 1979, p. 151.

excelencia²³⁹⁷. Se desarrolló entonces un ideal de libre individualidad; el ser humano podía controlar su destino y el Renacimiento conoció entonces el “culto de sí mismo”²³⁹⁸. La razón y la inteligencia del Hombre fueron consideradas como rasgos que identificaban su excelencia. G. Manetti en su constante empeño para refutar a Inocencio III, celebró todas las actividades humanas que revelaban así la excelencia de las obras mundanas de los Hombres, base misma de su dignidad. Era un ser superior a cualquier animal, porque se movía siguiendo un doble impulso “*ad agendum et ad intelligendum*”²³⁹⁹, es decir “comprender y obrar”, lema que estructuró toda la filosofía clásica²⁴⁰⁰. Manetti celebró así la dignidad del Hombre reiterando una visión clásica de su grandeza que estribaba en el poder de su razón, que unía la reflexión con la actividad, la contemplación con la acción. La razón habilitaba al Hombre afirmarse sobre la naturaleza, creando su propio mundo “cultural”, dominando los animales. La voluntad humana no se cerraba al ámbito espiritual de la vida moral, sino que se afirmaba sobre la naturaleza, haciendo del mundo, una propiedad del Hombre²⁴⁰¹. En otra obra suya *Contra Iudeos y Gentes*, Manetti consideró que los Hombres habían recibido la facultad de gobernar los animales gracias a su espíritu inteligente y perspicaz: “*rectam callidam et sagacem mentem largitus*”²⁴⁰². Gracias a su inteligencia y su comportamiento el ser humano “se asemejaba a Dios”²⁴⁰³, - fórmula que se inspiraba de un pasaje de la *Ética Nicomáquea* donde Aristóteles consideraba que gracias a su razón, de origen divino, los Hombres debían esforzarse a immortalizarse²⁴⁰⁴. Esta idea de semejanza podía también inspirarse del Salmo (81.6) donde se proclama que los Hombres eran “dioses” y “hijos del Altísimo”²⁴⁰⁵ y al *Timeo* de Platón, donde como vimos los Hombres eran “dioses

²³⁹⁷ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., p. 93.

²³⁹⁸ TROVATTO, R., *L’œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 282.

²³⁹⁹ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia* (III.47), en LEONARD, E.R., op.cit., p. 92.

²⁴⁰⁰ Vid., por ejemplo, CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 13-39), op.cit., p. 121

²⁴⁰¹ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 112.

²⁴⁰² MANETTI, G., *Contra Iudeos y Gentes*, texto recopilado en TRINKAUS, CH., *In our Image and Likeness*, op.cit., p. 877.

²⁴⁰³ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 62 y 80.

²⁴⁰⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397-398. Esos textos inspiraron también Cicerón como vimos.

²⁴⁰⁵ “Yo dije: Dioses sois vosotros, y todos vosotros hijos del Altísimo”; también vid. *Evangelio* (Juan, 10, 34): “¿No está escrito en vuestra Ley: Que yo dije: dioses sois?”, Disponible en el sitio del Vaticano: http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM [Consultado el 09.05.2006, a las 16:00.]

hijos de dioses”²⁴⁰⁶. San Agustín interpretó esta pasaje como vimos a través de una *fuga mundi*. Los Renacentistas lo utilizaron para expresar lo contrario. El Hombre se volvía Dios ejerciendo sus excelencias en la vida mundanal, y particularmente a través de la razón y la inteligencia.

Entender y transformar la naturaleza eran también los propósitos que Leonardo da Vinci se propuso lograr. Enfocando el trabajo del Hombre como “la naturaleza que actúa sobre la naturaleza” consideró que los animales (como cuerpos simples) se regían por el principio de invariabilidad²⁴⁰⁷. La especie humana, por el contrario, mostraba un “segunda naturaleza en sus admirables y variadas operaciones”²⁴⁰⁸. En un mismo sentido, P. Boiastuau, consideró que las artes humanas revelaban “la dignidad y la sutilidad” del Hombre y elogió al mismo a L. da Vinci y su afán de inventar una máquina para volar²⁴⁰⁹. Nada podía parar la fuerza soberana del Hombre y era precisamente en su empeño en afrontarse con la naturaleza y las dificultades de su existencia que estribaba su dignidad, reciclando este deleite estoico en la superación de sí mismo. Como señala L. Sozzi, la condición del Hombre podía ser difícil, pero con la ayuda de Dios y su propia habilidad podía convertirla más soportable²⁴¹⁰. Además dicho progreso se acompañó de una voluntad de autonomía y de dominación sobre el entorno natural. Al respecto Mebane nota justamente que “(...) la perfección del conocimiento propio trajo consigo el poder, lo mismo que la responsabilidad, para transformar el mundo exterior”²⁴¹¹. Así, la admiración que provocaba el Hombre derivaba también para L. Vives²⁴¹² de su capacidad para dominar y apoderarse de la naturaleza.

Los Hombres eran igualmente definidos por Ficino como “inventores de artes” cuya voluntad e inteligencia se perfeccionaban al hilo de la experiencia y

²⁴⁰⁶ PLATÓN, *Timeo* (41a), op.cit., p. 188.

²⁴⁰⁷ Este principio que podría también derivar de la asimilación aristotélica entre los animales y el alma e sensitiva

²⁴⁰⁸ VINCI, L. (da), *Scritti*, Ed. Italiana di Cultura, Roma, 1966, p. 678 y *Aforismos*, Espasa-Calpe, trad., García Zúñiga, E., Madrid, 1965, p. 35.

²⁴⁰⁹ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (715), op.cit., p. 65.

²⁴¹⁰ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l'homme” à la Renaissance*, op.cit., p. 19.

²⁴¹¹ MEBANE, J. S., *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, p.29.

²⁴¹² VIVES, J. L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 541.

les permitían actuar sobre la naturaleza y convertirse en dioses en la tierra²⁴¹³. Ficino superó en este sentido la imagen de Manetti cuando éste limitaba a hablar de semejanza entre Dios y el Hombre; ahora, con Ficino, ambos se identificaban, no tanto en la contemplación como en la misma actividad racional, técnica y dirigida hacia el progreso. Ficino sostuvo que la grandeza de los Hombres provenía de que “se forjan por sí mismo todo que lo que natura por sí misma produce”, los Hombres siendo por tanto émulo de la naturaleza y no sus siervos²⁴¹⁴. Pensando en la imprenta, los relojes astronómicos, las estatuas parlantes de los egipcios, al planetario de Arquímedes y a todas las artes mecánicas, Ficino consideraba que el Hombre, gracias a su pensamiento como *comes creatoris*, acompañaba a Dios, terminando la obra de la Creación. Aliviaba entonces su sentimiento innato de inquietud y melancolía “la *inquietudo animi*”²⁴¹⁵, que surgía de la constatación de su pequeñez frente a la grandeza del Universo²⁴¹⁶. Gracias a sus cualidades divinas, el Hombre creaba su propio mundo por encima del mundo natural y contingente. Se trataba para Ch. Trinkaus²⁴¹⁷, de la plasmación del ideal de autonomía moral, que atravesó el pensamiento occidental, impulsado particularmente por Ficino. Este proceso tuvo como consecuencia el paso de la veneración de Dios a la veneración del Hombre (por ser la imagen de Dios), regenerando implícitamente el ideal antiguo de la *autarkeia*. Por fin, la celebración de la dignidad del Hombre pasó a través de la exaltación de su calidad como ser dotado de lenguaje y su habilidad para controlarlo, siendo un *Homo eloquens*. Esta perspectiva reactivó al mismo tiempo el elogio de las *humanitas*, integrando el discurso renacentista de la *dignitas hominis* dentro del elogio de los Centros de saber y de forma más amplia, en la definición de un ideal educativo

²⁴¹³ FICINO, M., *Teología platónica*, op.cit. pp. 223 y 225.

²⁴¹⁴ FICINO, M., *Teología platónica*, op.cit., p.223. Vid. GRANADA, M.A., “La concepción del Hombre: cristianismo versus naturalismo. El origen de la religión” en AA.VV., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Antropos, Granada, 1988, pp. 157 ss. Para Sozzi se trataba de un rasgo inherente al neoplatonismo florentino que aparecía también en el arte, SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., pp.89-90.

²⁴¹⁵ De inspiración agustiniana para COLOMER, E., “El humanismo cristiano del Renacimiento”, op.cit., p. 154.

²⁴¹⁶ VASOLI, C., “Marcile Ficin et la dignité de l’homme”, en MAGNARD, P., (ed.) *La dignité de l’homme*, op.cit., pp. 78-81.

²⁴¹⁷ TRINKAUS, CH., “Ficino and the Ideal of Human Autonomy”, en GARFAGNINI, G.C., (a cura di), *Marsilio Ficino e Il ritorno di Platone. Studi e Documenti*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1986, p. 210.

4. Homo Eloquens

Durante el Renacimiento, el elogio de la dignidad del Hombre apareció a veces junto con el elogio de las Letras, en un contexto intelectual que criticaba la escolástica, particularmente con Erasmo que, con una nueva exégesis, trataba de acabar con la teología oficial, a través de la conjunción de la *pietas* y de las *litterae*²⁴¹⁸. Resurgió un rasgo peculiar de la razón humana, el lenguaje, – o al menos una forma de su manifestación – fue detectado como un rasgo esencial de la grandeza del ser humano. Ya vimos que de G. De Nysse identifico el lenguaje como una especificidad de la naturaleza humana, motivo de su excelencia²⁴¹⁹. Vives subrayó también como la facultad comunicativa del ser humano le había permitido desarrollar varias disciplinas²⁴²⁰. Juan de Brocar, Antonio de Nebrija y Juan Pérez por ejemplo, apuntaron en sus *Laudes Litterarum* esta especificidad del Hombre como elemento central de su dignidad²⁴²¹. También los “italianos” defendieron la grandeza del Hombre a través del lenguaje, como Angelo Poliziano en la *praelectio* de 1492, *Lamia*. El poeta y protegido de Lorenzo de Médicis, veía en el Hombre el animal más inteligente, capaz de observar y dominar el mundo gracias a su lenguaje y su razón universal²⁴²².

La conexión entre el lenguaje y dignidad del Hombre fue particularmente defendida por Francisco Decio, en su discurso inaugural de la Universidad de Valencia en 1547, el día de san Lucas, (18 de octubre), *De scientiarum et academiae Valentinae laudibus* (es decir, *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*). Abordaré así la concepción del *Homo eloquens* a través de las ideas del valenciano. Pretendía alentar e inflamar a los estudiantes para que

²⁴¹⁸ Vid., RICO, F., *El sueño del humanismo*, op.cit., pp. 115-141. Vid., DONOSO, P., “Introducción”, en ERASMO, D., *Elogio de la locura*, trad., Puyol, J., Ed. Mestas, Madrid, 2001, p. 7.

²⁴¹⁹ NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l'homme* (VIII y X), op.cit.. Vid., <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap08.htm>

²⁴²⁰ VIVES, J. L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 541 y *De la concordia y de la discordia*, op.cit., p. 83.

²⁴²¹ Vid., RICO, F., “*Laudes litterarum*: Humanismo y dignidad del Hombre en la España del Renacimiento”, en su libro, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 163-190.

²⁴²² POLIZIANO, A., *La Bruja, Lamia en Estancias, Orfeo y otros escritos*, trad. F. Fernández Murga, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1984, (vol.8), pp.245-246.

– según sus palabras - supieran los premios de sus estudios. Es en este sentido que debemos entender el elogio que hace de la naturaleza humana al principio de su discurso. Aunque no escribió la expresión “dignidad del Hombre”, no faltó en subrayar la excelencia del ser humano²⁴²³. Tampoco exaltó esta grandeza humana contra los que defendían su presumida miseria, sino que pretendía defender la importancia de las llamadas “Humanidades”. Cuando Decio exaltó la grandeza del ser humano, lo hizo con el fin de justificar la existencia de los Centros del Saber de la época y el dar cuenta que contribuían a un modelo de excelencia.

Decio empezó su discurso refiriéndose, a una concepción clásica de la naturaleza del ser humano, considerándolo como imagen de Dios y poseedor de razón que lo diferenciaba de los restantes animales. Esta diferencia residía particularmente en qué los animales seguían sus instintos y que los Hombres, recurriendo a su inteligencia y su voluntad, podían ser libres. Los animales eran sujetos “al imperio de una determinada naturaleza”, mientras que “el Hombre, con el juicio y la razón, puede escoger su camino, abandonarlo por otro, retroceder: puede variar en suma”, abundando Decio en lo que sostenía también L. da Vinci²⁴²⁴.

“Y ante todo es manifiestamente sabido que entre los restantes animales el Hombre está conformado a imagen de dios, para que comprenda, desee, discierna, sea previsor y razone. Por lo demás, los otros animales sometidos a la carne y a la sensación, se ven forzados a servir siempre el dominio de su propia naturaleza. Únicamente la voluntad mueve el Hombre, lo conduce el conocimiento, el juicio lo dirige, la razón lo retiene, lo preserva la prudencia y las restantes virtudes lo acompañan”²⁴²⁵.

Decio volvía a insistir en los rasgos que el ser humano compartía con Dios, para marcar su dignidad como superioridad sobre los animales. La razón era la

²⁴²³ Asoció el término “dignidad” con otros conceptos, como la dignidad de las ciencias, la dignidad de la ciudad de Valencia, la dignidad de los valencianos y la dignidad de los Hombres cultos por ejemplo, DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, op.cit., pp. 240, 242, 243 y 251.

²⁴²⁴ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, en DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, Valentín Estévez, A., y Pons Fuster F., (coord.), Universitat de Valencia, Valencia, 2004, pp. 234-235.

²⁴²⁵ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p. 235.

prueba de la excelencia humana porque era “una imagen del espíritu divino” en el Hombre, de modo que la inteligencia fue definida por Decio como la conciencia que tiene el ser humano de portar la efigie de Dios²⁴²⁶. Una vez más, la excelencia del ser humano derivaba no sólo de su semejanza con Dios sino de su identificación total con él. El ser humano era por esencia un ser cultural, que mantenía su excelencia original en el ejercicio de su razón, que podía plasmarse particularmente en las artes liberales. Si uno quería singularizarse de los brutos, debía, siguiendo un precepto aristotélico, esforzarse en “comprender y hablar” a través precisamente del cultivo del espíritu mediante las disciplinas que aguzaban el ingenio la memoria y la lengua. Entonces, los Hombres se volvían “una especie de dioses” en las palabras²⁴²⁷. Se trataba incluso de supervivencia: la razón, “cuerno de abundancia para todo”, definía lo propio del humano y sin ella, los Hombres hubieran sido los más débiles seres de la naturaleza. Recordamos que Séneca también insistió en este punto considerando que sólo gracias a la sociabilidad y la razón, los Hombres podían sobrevivir en el mundo, siendo en los otros aspectos más débiles que los animales. Esta sociabilidad se plasmó en Decio a través del lenguaje, que era un segundo ornamento de la naturaleza humana, que permitía al Hombre comunicarse con los demás²⁴²⁸.

Por su parte, A. de Guevara en el *Relox de Príncipes*, de 1529, había también señalado a la palabra como excelencia del Hombre y mencionó a Aristóteles como el filósofo que vinculó el hablar con la esencia del alma. Así en antiguo castellano:

“Una de las excelencias que el Creador dio a los Hombres fue saber y poder hablar; porque de otra manera, dexada el ánima aparte, de poco menos valor son los animales brutos que son los Hombres mudos (...). El motivo que tuvo este philótopho para mandar esto fue diziendo que la lengua se mueve por los conceptos del ánima, y el que no tiene lengua no tiene ánima, y el que no tiene ánima no es sino bestia, y el que es bestia deve servir como bestia o hecharse con las bestias en la montaña. Gran cosa es no ser Hombre mudo como lo son los brutos animales, y mayor

²⁴²⁶ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p. 236.

²⁴²⁷ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p.237.

²⁴²⁸ “(...) a este Hombre tan quebradizo, tan fútil e inerme, le ha inspirado la razón con el fin de que fuera ésta para él cuerno de abundancia para todo. Además, aprestó el lenguaje, gracias al cual pudiera exponer los pensamientos de su espíritu y comprender lo expuesto por otros”, DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p. 235.

cosa es hablar como hablan los Hombres racionales, pero sin comparación es muy mayor bien hablar como hablan los filósofos eloqüentes; porque de otra manera si el que oye no pondera más las sentencias que las palabras, muchas vezes le contentarán más los papagayos que parlan en las jaulas que no los Hombres que blasonan en las academias”²⁴²⁹

La palabra identificaba a los Hombres por tanto con la elocuencia y la cultura debían ser sus objetivos. En consecuencia, uno debía huir las facilidades del cuerpo y los deleites naturales y luchar para desarrollar todo el potencial que estribaba en él. Para Decio: “si deseamos ser Hombre, debemos obtener con todo nuestro empeño”²⁴³⁰. En otro escrito de 1538, que Decio redactó como un coloquio, el *Paedapechtia* (es decir “el odio a la *paidea*” u “odio a la instrucción”), hizo aparecer los enemigos de las Letras que señalaban su inutilidad²⁴³¹, como la ineficacia de la Filosofía, de la Ciencia y de la Elocuencia²⁴³². Elogiaban por el contrario la ignorancia y la ociosidad, considerando particularmente que la “*equestris dignitas*”, no necesitaba de los estudios²⁴³³. Al contrario, Decio opuso a este argumento la “*hominis natura*” que perseguía el progreso gracias a Las letras y que respondía a la voluntad de Dios²⁴³⁴. Decio introdujo aquí una cierta modernidad en el concepto de dignidad puesto que las desigualdades de clase (entre plebeyo y caballero en este caso) se borraban ante la instrucción y la cultura. Primero esas dignidades no conferían un valor real al ser humano que sólo podía obtener mediante el cultivo intelectual de su persona. Segundo, las desigualdades socio-económicas no influían en la posibilidad de acceder, desarrollar y lograr esta verdadera excelencia²⁴³⁵.

²⁴²⁹ GUEVARA, A., (de), *Relox de príncipes*, (II, XXV), *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, Blanco, E., (ed.), *Biblioteca Castro* de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1994, p. 499. Disponible en:

<http://www.filosofia.org/cla/gue/gerp225.htm>

[Consultado el 17.05-2006 a las 12:00]

²⁴³⁰ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p. 238.

²⁴³¹ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, en DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, op.cit., p. 211.

²⁴³² DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 220.

²⁴³³ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 209: “Otros son los gimnasios que convienen más a los caballeros”; “Las letras, (...) no convienen al caballero (...)”, op.cit., p.219. “Las letras no son acordes con el caballero” (p. 221).

²⁴³⁴ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 227.

²⁴³⁵ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 227.

Así, el Hombre según Decio tenía inteligencia pero ésta, como un diamante bruto, debía ser pulida y purificada²⁴³⁶ con la lima de las varias humanidades: las Letras, la Gramática, la Dialéctica, la Lógica, la Retórica, a las cuales venían adjuntarse las Matemáticas, la Jurisprudencia, la Medicina y la Teología. Todas coincidían con la naturaleza del Hombre que tenía, desde una visión platónico-aristotélica, una única determinación la de investigar la verdad²⁴³⁷. Dicha idea apareció también en Pico della Mirandola, al considerar que el alma del ser humano debía ser recompuesta y purificada para entender lo divino, integrando una perspectiva neo-platónica²⁴³⁸. Más profundamente, la postura de Decio coincidía con la de los humanistas antiguos que defendían las *studia humanitatis*. Su origen viene como hemos visto, de la voz latina *humanitas* que Cicerón, en particular, utilizó para significar los valores culturales que podían sustentar una buena educación²⁴³⁹. Por tanto, para los renacentistas y Decio en particular, avanzar en el conocimiento implicaba – formalmente - una vuelta atrás, y tomar como modelo los pensadores de una cultura anterior y superior. Para F. Robert, el rasgo más original del Renacimiento era así la influencia de los eruditos y el vínculo entre erudición y renovación²⁴⁴⁰. De ello derivó el empeño de los humanistas por buscar los manuscritos de la época clásica y aprender en leerlos en sus versiones originales en latín o en griego, de donde la importancia del lenguaje con la Gramática²⁴⁴¹ y el rechazo del escolasticismo²⁴⁴². Por tanto, inherente al nuevo concepto de “dignidad” era que un Hombre de rango elevado tuviera una formación humanista adecuada para aumentar su independencia espiritual²⁴⁴³.

F. Decio, formó parte de los que defendían las *studia humanitatis* compuestas por cinco materias: filosofía moral, poesía, historia, retórica y

²⁴³⁶ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p.238.

²⁴³⁷ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p.239.

²⁴³⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (4), op.cit., p. 110.

²⁴³⁹ Conviene apuntar que el término “humanismo” no era conocido en el Renacimiento. Lo debemos al profesor alemán, F. J., Niethammer, cuando acuñó en 1808 de la palabra *Huamismus*. Luego, con George Voigt en 1859, se aplicó por primera vez el término “humanismo” al Renacimiento en su obra, *Classical Antiquity or the First Century of Humanism*: BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, op.cit., p. 15.

²⁴⁴⁰ ROBERT, F., *L’Humanisme*, op.cit., p. 37.

²⁴⁴¹ GARIN, E., *La cultura del Rinascimento*, “La scoperta dei classici”, op.cit., pp. 21-33.

²⁴⁴² KRAYE, J., “Filólogos y filósofos”, en KRAYE, J., (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, trad., Cabré L., Cambridge University Press, Madrid, (sucursal en España), 1996, p. 189. La oposición entre los humanistas y el escolasticismo tendría algunos matices, SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, (vol.1), op.cit., p. 128.

²⁴⁴³ VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*, trad., Pedrosó, M., FCE, 2005, p. 57.

gramática²⁴⁴⁴, buscando en la expresión correcta y la comprensión de los clásicos el fundamento de la educación, a través principalmente de las materias del *trivium*²⁴⁴⁵. Pero el humanismo se refería no sólo a la profesión del “humanista”, del experto en filología antigua, sino también al estudiante en asuntos clásicos²⁴⁴⁶. Las humanidades eran percibidas como disciplinas humanas porque eran artes de lenguaje lo que precisamente permitía a los Hombres distinguir el bien del mal y diferenciarlos de los animales. De hecho este punto fue también expresado por J. L. Vives en *El humanista*²⁴⁴⁷. La importancia de la elocuencia se trasladó en una fusión de la filosofía y de la retórica, con el fin no sólo de proporcionar una correcta educación sino de ser preparado para la vida pública, siguiendo el ideal de *virtus* ciceroniano. Sin romper con la fe cristiana, las pretensiones de los humanistas invirtieron el ideal agustiniano del ser humano que no podía pretender alcanzar una excelencia al menos de considerarla como un don de Dios. Como apunta Q. Skinner, para los humanistas, el valor del ciudadano no se medía en función de su linaje ni su riqueza sino en su capacidad para desarrollar sus talentos y ponerlos a disposición de la comunidad²⁴⁴⁸. Se trataba aquí de una reactivación de la virtud romana e incluso helénica, con una excelencia individual que estribaba en la capacidad de sobresalir y convencer a los demás gracias a su elocuencia. Los humanistas querían así mostrar su preocupación e interés en relación con el tema de la “condición humana” (*conditio humana*).

Por esta razón me parece excesivo el juicio de P. Burke, para quien el humanismo era más dominado por la filología que por la filosofía, por la crítica de

²⁴⁴⁴ MANN, N., “Orígenes del humanismo”, en KRAYLE, J., (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, op.cit., pp. 19-20. Mann apuntó que el equivalente español “humanista” apareció a mediados del siglo XVI y que el sustantivo, “humanismo”, designando el interés por la literatura clásica y los valores humanos que derivan, surgió en Alemania en 1809.

²⁴⁴⁵ RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, op.cit., p. 168. El *trivium*, es decir en latín los “tres caminos o rutas”, consistía en 1) La gramática o la habilidad de comprender hechos. 2) La lógica o la habilidad de razonar la relación entre hechos. 3) La retórica o la habilidad de la expresión sabia y efectiva, la aplicación de hechos y la relación entre ellos.

²⁴⁴⁶ CAMPANA, A., “The origin of the word *humanist*”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX, 1946, p. 66. En su labor de investigación que hizo Campana para descubrir el origen de la palabra *humanista*, encontró un documento escrito vinculando esta palabra con la cátedra de Humanidades en la Universidad de Bolonia, (op.cit., p. 61). Debemos notar que durante el *Cuatrocientos* tuvo incluso un sentido peyorativo: RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, op.cit., p. 78.)

²⁴⁴⁷ “Por causa de ese humanista ideal, serán loadas las letras y las artes” y a continuación: “Humanidades se llaman esas disciplinas: hágannos, pues humanos”, VIVES, J. L., *Las disciplinas*, en *Obras Completas (t.2)*, op.cit., pp. 675 y 681. Vid., GUY, A., *Vives, humanista comprometido*, trad., Empaytaz, D., Balmes, Barcelona, 1997, pp. 34-38, sobre el retrato del “perfecto humanista” por Vives.

²⁴⁴⁸ SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op.cit., p. 103.

los textos que por la crítica de la sociedad²⁴⁴⁹. La crítica de los textos no era un fenómeno aislado, sino que integraba una dinámica que permitía conferir un sentido crítico al individuo. Además como vimos más arriba, en el mismo marco del humanismo, Decio, criticaba las costumbres de la élite social. Con este ejemplo se muestra que los dos sentidos amplios y estrictos del humanismo se reunían en un punto: la exaltación de la excelencia de la naturaleza humana. Es más: el elogio de las Letras y del lenguaje en general tenía también como fin último acabar con su consideración como una herramienta inhábil y mendaz. No olvidemos que la caída del Hombre, en la ortodoxia cristiana, con el pecado original y el paso de la dignidad a la miseria era paralela al mito de Babel, es decir con la caída del lenguaje²⁴⁵⁰.

Para resumir esta parte relativa al “ser humano”, la *dignitas hominis* derivaba de su excelencia que se manifestaba empíricamente en la “admiración” que provocaba. Este rasgo empírico me parece esencial ya que pretendía romper definitivamente con el yugo pesimista que había imbuido al ser humano en una visión pesimista de sí mismo. Se exigía inmediatamente una modificación de su juicio sobre la naturaleza humana y admitir su excelencia, a la vista de hechos que demostraba esta dignidad. El individuo llevaba en su persona las características del propio Dios, características, cuya mera presencia, exhalaba el “gran milagro” del Hombre. Además, la excelencia del ser humano se manifestaba por el ejercicio de sus dones que le permitían afirmarse sobre el mundo y el destino y que convertía la vida humana en buena y agradable. Creo que aquí hemos podido detectar una cierta continuidad y coherencia entre las “intuiciones” de los humanistas acerca de la dignidad del Hombre que permite hablar de un posible “discurso” de la dignidad del Hombre en esta época. Como señala G. Peces-Barba²⁴⁵¹, “desde autores que no se conocen entre sí, se produce esta coincidencia de identificar esta dignidad del Hombre con la capacidad de elegir, de comunicarse y de razonar”. La semejanza con Dios no implicaba una mera transferencia de la excelencia divina en el Hombre sino que los renacentistas presuponían una libertad inherente al ser humano a través de una antropología que

²⁴⁴⁹ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., pp. 43-44.

²⁴⁵⁰ CAVE, T., “La cornucopia y el mito de Babel”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, op.cit., p. 28.

²⁴⁵¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 79.

concebirá al Hombre como un microcosmos. J. Ansúategui señala que frente al “uniformismo medieval” la visión renacentista del Hombre ensalzaba las peculiaridades individuales. Así, “el individuo configura su propia explicación del mundo, a través de sus capacidades, y se sitúa en condiciones de acercarse a lo divino”²⁴⁵². Siguiendo a K. Safa²⁴⁵³, se trataba del punto de ruptura del Renacimiento con la Edad-Media: mientras que la antropología medieval “atravesaba” al mundo humano, la antropología renacentista se interrumpía, inaugurando la ciencia del Hombre. El “milagro humano”, remitió así a una antropología que concebía al individuo como un microcosmos, del cual surgían su libertad y su dignidad.

II. LA ANTROPOLOGÍA DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

En esta parte pretendo mostrar un discurso de la *dignitas hominis* que se fundó en una concepción del ser humano como microcosmos. Dicha concepción lo situaba en el centro del Universo gracias a su naturaleza indeterminada. Esta misma indeterminación le permitía además, ejercer una libertad “proteica” en la definición de su propia naturaleza.

A. El Hombre como “Microcosmos”

La definición del ser humano como microcosmos fue integrada en el discurso renacentista de la *dignitas hominis* pero tenía sus orígenes en la Antigüedad y también en algunas fuentes “herméticas”. Esta concepción contemplaba la naturaleza humana en un punto medio de una *scala naturae* donde podía evolucionar según su voluntad, convirtiendo esta misma “medianidad” en una “centralidad” de donde surgían su grandeza y su excelencia.

1. Algunos precedentes

La consideración del Hombre como microcosmos no era propia del Renacimiento. Apareció también como vimos en la Edad Media, con N de Emesa

²⁴⁵² ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 89-90.

²⁴⁵³ SAFA, K., *L'humanisme de Pic de la Mirandole. L'esprit en gloire de métamorphoses*, Vrin, “Philologie et Mercure”, París, 2001, p. 31.

y A. de Lille por ejemplo. Ahora bien el Renacimiento insistió con más interés en esta descripción del ser humano porque contribuía a fomentar su consideración como un gran milagro, conexión que era ya hecha en los antiguos escritos herméticos. El Hombre era un “gran milagro” o una “gran maravilla” porque se asemejaba a Dios gracias a sus cualidades excelentes e intrínsecas. Más precisamente, deberíamos decir que *podía* asemejarse a Dios gracias a una naturaleza humana indefinida pero sí, predispuesta para alcanzar lo divino:

“(…) el ser humano es una *gran maravilla*, un ser vivo que ha de ser reverenciado y honrado: pues cambia su naturaleza en la del dios, como si fuera un dios; conoce el género demoníaco en la misma medida en que reconoce que él se ha originado entre ellos; desprecia la parte de sí mismo que es naturaleza humana, puesto que ha depositado su confianza en la divinidad de su otra parte. ¡Qué feliz es la mezcla de la naturaleza humana! Vinculada a los dioses por una divinidad emparentada, desprecia internamente esta parte de sí misma en la cual es terrenal. A todos los demás se les aproxima en un vínculo de afecto, reconociendo su relación con ellos por disposición del cielo”²⁴⁵⁴.

La naturaleza humana era una “mezcla”, del género mundanal y supramundanal, volviéndose por tanto una naturaleza intermedia entre la animal y la divina. Esta concepción antropológica asentaba la base de una concepción del ser humano como un microcosmos. Siguiendo la clasificación de Allers, se trataba del “microcosmos elemental” que, como insiste el mismo autor tenía su origen en esos textos herméticos²⁴⁵⁵; se ubicaba al Hombre como centro del universo porque poseía todas las naturalezas posibles, mundanales como divinas. Así:

“(…) el Hombre actúa de modo tal que el mundo y él son ornato el uno para el otro, de modo tal que, teniendo en cuenta la divina composición

²⁴⁵⁴ COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (VI), op.cit., p. 202. Y a continuación, el ser humano “(…) contempla el cielo en lo alto. Ha sido colocado en el lugar más dichoso del estado intermedio, de modo que pueda amar a aquellos que están por debajo de él y ser querido por aquellos que se hallan por encima de él. Cultiva la tierra; rápidamente se mezcla con los elementos; se sumerge en los abismos de la mar gracias a la agudeza de su mente. Todo le está permitido: el mismo cielo no le parece demasiado alto, porque lo mide con su pensamiento sagaz, como si se hallase cerca. Ninguna niebla del aire enturbia la concentración de su pensamiento; la espesa tierra no obstruye su tarea, el profundo abismo de las aguas no impide su penetrante visión. Es todas las cosas y se encuentra en todas las partes”.

²⁴⁵⁵ ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., pp. 321-322 y 391.

del Hombre, parece justo denominarle un mundo bien ordenado, aunque sería mejor utilizar la palabra griega, *kosmos* (...). En consecuencia, si bien el Hombre es un ensamblaje integral, ocurre que, en la parte que le hace divino, parece capaz de elevarse hasta el cielo, como si procediera de los elementos más altos – alma y conciencia, espíritu y razón - Pero en su parte material – que consiste en fuego y tierra, agua y aire – permanece fijo sobre el suelo, como ser mortal que es (...). De este modo, la humanidad es por una parte divina y, por la otra, mortal instalada en un cuerpo²⁴⁵⁶.

El Hombre no era sólo una “mezcla” sino una “ensamblaje integral”, un orden, es decir, originalmente, como vimos, un cosmos: en su naturaleza mediana poseía varios grados ontológicos. Podía y debía intentar progresar, como en Aristóteles, en esta escala hacía el último grado, el divino, para obtener la máxima libertad. Desde una libertad inicial, que derivaba de su naturaleza indeterminada, se deducía la *potencialidad* de acceder a grados de evolución inferior y superior, de ahí según Gentile²⁴⁵⁷ el reconocimiento una “libre voluntad”. Se lograba entonces una libertad moral, cuando era capaz de movilizar sus capacidades para acceder al último peldaño de su evolución.

La misma idea será deducida del *Corintio*, donde San Pablo opuso Adán a Cristo, el primero encarnaba al “Hombre terreno”, y el segundo al “Hombre celestial” de modo que el Hombre poseía las dos “imágenes”²⁴⁵⁸. Incluso, San Agustín también había contemplado – en referencia con el Salmo (81.6) – la posibilidad por el Hombre de asemejarse o a la Tierra o a Dios²⁴⁵⁹. Los renacentistas recuperaron estas visiones del ser humano ya que vieron su ventaja: no chocaba frontalmente con la concepción pesimista del medioevo; la neutralizaba, integrándola en una perspectiva todavía más global. El Hombre

²⁴⁵⁶ *Asclepio*, (10), en COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., p. 206.

²⁴⁵⁷ GENTILE, G., “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 66.

²⁴⁵⁸ “Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay cuerpo animal, y hay cuerpo espiritual”; “Así también está escrito: Fue hecho el primer Hombre Adán alma viviente. el postrer Adán, espíritu vivificante”; “Mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual”; “El primer Hombre es de la tierra, terrenal; el segundo Hombre, que es el Señor, es del cielo”; “Cual el terrenal, tales también los terrenales; y cual el celestial, tales también los celestiales”; “Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial”, SAN PABLO, *Corintio* (I, 15.44-49), consultado en la edición digital de la Biblia en <http://atrevete.com/biblia/rv/1corintios.shtml#cap15> [Consultado el 25.05.06 a las 11:00].

²⁴⁵⁹ AGUSTÍN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), op.cit., p. 542.

podía volverse miserable pero también excelente y es este punto que hay que destacar: el pesimismo antropológico de la Edad Media consistía en una postura “realista” del ser humano: a partir de sus límites y males empíricos, se deducían unos fines teleológicos que revelaban la ausencia de libertad humana y su naturaleza miserable. Existía una disolución del individuo dentro de un Todo del cual no podía escapar. Con la imagen del microcosmos – como naturaleza indeterminada e intermedia – los renacentistas rechazaron el determinismo ontológico (de pecador) del ser humano. Su miseria no era su esencia pero sí una posibilidad, tal como su excelencia. En resumen, el humanismo renacentista profundizó lo que ya se contemplaba incipientemente en la Antigüedad: despegar la libertad inherente del individuo de cualquier conformismo, mimetismo, determinismo y ahora (y de forma casi paradójica) en relación incluso con la misma naturaleza humana.

Así, se trató de una neutralización de la miseria humana disolviéndola dentro de una perspectiva todavía más holista. Este proceso mental y moral permitió abrir unos espacios donde el individuo podía decidir sobre lo que quería ser. Como en la Edad Media, esta libertad se ejercía dentro de un marco religioso y teleológico. Pero en este marco, los márgenes no “apretaban” al individuo hacia una única dirección. Eran más bien guías que le indicaban las posibilidades de su existencia y las potencialidades que tenían para lograrlas. En realidad permitía conservar lo que era inherente al ser humano y que ya impulsó en sus inicios la filosofía misma: pensar y obrar. Gracias a esta antropología se volvía unir ambas dimensiones. Al individuo se le confería esta posibilidad de decidir sobre su destino, mostrándole una libertad a su alcance gracias a la noción de progreso que se plasmaba en su ascensión a través de esos varios grados del ser que poseía en su naturaleza.

2. La scala naturae

El punto de partida fue la consideración de la naturaleza indeterminada del Hombre dentro de una escala de varios grados ontológicos. Vimos por ejemplo que en la Edad Media R. Llull se aproximó a esta dinámica, identificando cuatro elementos constituyentes del ser humano²⁴⁶⁰. El autor español fue muy leído por

²⁴⁶⁰ LLULL, R., *Felix o maravillas del mundo*, (VIII, 54), op.cit.,
628

Ch. de Bovelles²⁴⁶¹ que, defendió también una escala de varios grados antológicos que hubiera derivado también del misticismo del norte de Europa²⁴⁶². En el *De Sapiente*, habló del ser que se escalonaba entre el *esse, vivere, sentire, intelligere*, con el Hombre que podía libremente recorrer la totalidad de esta serie gradual²⁴⁶³. P. Magnard, indica que había que ver aquí no tanto una cadena sino una escala de distintos grados ontológicos. Lo que se apuntaba no era la continuidad de una emanación - como en Aristóteles frente a la plenitud platónica²⁴⁶⁴ - sino la posible ascensión hacia la racionalidad. Ésta generaba una “ontología escalaria”, jerarquizando varios niveles de inteligibilidad.²⁴⁶⁵ En el último grado, el Hombre se volvía, el “*studiosus Homo*”, que reunía al Hombre de la naturaleza, al Hombre de la edad, y al Hombre de la virtud²⁴⁶⁶. Entonces se volvía un “*minor mundus*”, hijo e imitación del gran mundo del Universo²⁴⁶⁷. Bovelles comparó incluso las facultades y los sentidos humanos con los planetas²⁴⁶⁸. No olvidemos que Cicerón ya había abierto el camino: el alma humana podía descubrir los movimientos y los giros de los planetas porque se definía según esas mismas leyes, volviéndose el Hombre un microcosmos “antropocéntrico”²⁴⁶⁹. La indeterminación natural del ser humano le permitía ser cualquier cosa y por tanto abarcar todo el universo, de ahí su consideración como un microcosmos, es decir un mundo pequeño, idea que podría – con ciertos matices - aparecer en menor medida, en los retratos alegóricos del Giuseppe Arcimboldo (1527-1593) donde

²⁴⁶¹ FAYE, E., “De la dignité de l’homme selon Charles de Bovelles”, op.cit., p. 139.

²⁴⁶² Particularmente la *Teología mística* de J. Ruybroeck, vid., “Introduction” de BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, op.cit., p. 31.

²⁴⁶³ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. I y XXIV), pp. 57 y 171-172. Tres ilustraciones aparecen en las páginas 62 y 63.

²⁴⁶⁴ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 55-58.

²⁴⁶⁵ MAGNARD, P., “Introduction” de BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, op.cit., pp. 4-5. El autor nos indica que la obra de Bovelles fue publicada por primera vez en 1510 y luego solamente en 1927 como apéndice a la obra de E. Cassirer, *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento* que utilizamos.

²⁴⁶⁶ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. IV), op.cit., pp. 74-75.

²⁴⁶⁷ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.VIII), op.cit., p. 99-101.

²⁴⁶⁸ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XI), op.cit., p. 115. También, vid. el Cap. XIX, op.cit., p. 153 Ficino consideró que la melancolía innata de los Hombres procedía de que habían nacidos bajo la influencia del planeta más frío, Saturno, VASOLI, C., “Marcile Ficino et la dignité de l’homme”, op.cit., p. 79. En este punto, como vimos, Pico se oponía a cualquier influencia de la astrología, y del determinismo de los planetas sobre los Hombres, vid., por ejemplo, GARIN, E., *L’Umanesimo italiano*, op.cit., pp. 127-129.

²⁴⁶⁹ CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 63), op.cit., pp. 156-157; CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 47), op.cit., p. 126. Vid., ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., p. 322. (ya citados).

figuras humanas estaban compuestas de la yuxtaposición de frutas, verduras y animales²⁴⁷⁰.

Vimos que la idea de *scala naturae* apareció en la Edad Media y no era por tanto algo exclusivo del Renacimiento. La gran diferencia fue a mi juicio, la actitud del individuo frente a esta escala ontológica. El individuo medieval, siguiendo a Lewis, era conciente de que se su época no era muy admirable y vimos que se deleitaba al mirar el espectáculo majestuoso del Universo, admiración que recompensaba su humildad²⁴⁷¹. El individuo renacentista ya no se conformaba con esta humilde, contraria a la “obrar” y no se limitaba a “admirar” este mundo sino que el mismo era un objeto de “admiración” y debía por tanto participar activamente a la majestuosidad general. Con otras palabras, la *scala naturae* además de ser una descripción del cosmos general era ante todo una invitación para que cada uno participe de este orden.

A. Heller, señaló que esos cuatro grados de la realidad (que vimos en Bovelles) habían sido también identificados por Bóvilo, un filósofo-matemático que cayó en el olvido después de su muerte; hubiera conciliado la dinámica macrocosmos-microcosmos con la conservación de la «sustancia específica del Hombre». Con esos grados del ser, la profesora húngara, indicó que la nuevas posibilidades de autodeterminación del individuo: “El Hombre ya no es Hombre entonces, sino «Hombre humano» (*homo homo*). El *homo potentia* se torna *homo in actu*, el *homo ex principio* se convierte en *homo ex fine*, y el *homo ab natura* en *homo ab intellectu*”²⁴⁷². Con otras palabras, la antropología del Hombre como microcosmos, era un estímulo para la actividad racional y libre del individuo, que anteriormente había sido aplastada y neutralizada por la supresión de su deseo de pensar y actuar. Así por ejemplo, P. Pomponazzi consideró en su perspectiva aristotélica que el Hombre tenía tres almas: una vegetativa, otra sensitiva y una tercera intelectual²⁴⁷³. M. A. Granada indica que el alma humana podía por tanto vivir, así varios estados ontológicos, idea que derivaba, no sólo del hermetismo

²⁴⁷⁰ Los retratos de las “Cuatro Estaciones” están por ejemplo al [Kunsthistorisches Museum](http://www.khm.at/homeE3.html) de Viena:

<http://www.khm.at/homeE3.html>.
Consultado el 30.05.06 a las 12:00.

²⁴⁷¹ Me refiero al pasaje ya citado en LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., p. 143.

²⁴⁷² HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, op.cit., p.393.

²⁴⁷³ POMPONAZZI, P., *De immortalitate animae*, ed. G. Gentile, Messina y Roma, 1925., pp.162-163

sino también de la metempsicosis pitagórica y platónica²⁴⁷⁴. Esta última influencia derivaba, a mi juicio, de la idea de « crecimiento » a través esos varios estados que debía al final lograr un estado perfecto. También aparece una perspectiva neoaristotélica, ya que no existían tensiones o conflictos entre esos grados ontológicos. Para Aristóteles, vimos que existía una jerarquía entre los distintos seres que el Hombre poseía en su alma y que ya anunciaba una *scala naturae*²⁴⁷⁵. Para los renacentistas, cada nivel representaba un progreso como la posibilidad de caer o ascender hacia un nivel superior. Cuando la *miseria hominis* pretendía borrar toda referencia existencial y moral para que el Hombre pudiera incentivar sus capacidades, la *scala naturae* aparecía como un método mental, una herramienta que indicaba a cada uno la posibilidad y sus posibilidades para proyectarse en su existencia.

Pico della Mirandola contempló así varios estados que el Hombre podía alcanzar, cultivando las varias semillas que Dios había infundido en su alma: la vegetal, la sensual, la racional y la intelectual²⁴⁷⁶. N. de Cusa en la *Docta ignorantia*, asimiló la naturaleza humana con una naturaleza “intermedia”. El Hombre se elevaba sobre todas las obras de Dios y su naturaleza estaba un poco más disminuida que la de los ángeles. Poseía la naturaleza sensible y la naturaleza intelectual, “construyendo todo lo universalmente dentro de sí”, pues era llamado por los antiguos recordó N. de Cusa – un “pequeño mundo”²⁴⁷⁷. El Hombre era en este sentido un “segundo Dios” que podía acceder a la verdad conociéndose a sí mismo. De esta manera, N. de Cusa desplazó la cuestión acerca del Hombre, trasladándola a la cuestión acerca del intelecto y acerca de su productividad a semejanza del intelecto divino²⁴⁷⁸. De la cadena de los grados ontológicos se dedujo una “escala”, que implicaba la posibilidad por el Hombre de evolucionar en su existencia histórica y dinámica, que zanjaba con su inmovilismo medieval. Además el dinamismo estaba impulsado por la posibilidad de ser feliz en este

²⁴⁷⁴ GRANADA, A., “Giordano Bruno et la *dignitas hominis*”, en MAGNARD, P., (ed.) *La Dignité de l'Homme*, op.cit.p. 186.

²⁴⁷⁵ Es decir el vegetal, sensitivo, motriz, racional e intelectual. Con está último, el Hombre se asemejaba a los seres divinos, ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (II, 2 y 3), op.cit., pp. 170-178 y (III, 12-13), op.cit., pp. 250-256. Vid en la “Dignidad humana en Aristóteles”, la subparte, “La complementariedad cuerpo/alma” en la parte I. A.

²⁴⁷⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (2), op.cit., p. 106. Pico hizo aquí una distinción entre la razón y la inteligencia. Con lo racional, el Hombre se vuelve un ente celestial. Con la inteligencia, un grado superior, se vuelve un ángel y un hijo de Dios.

²⁴⁷⁷ CUSA, N., (de), *La docta ignorantia*, (III, 3), op.cit., pp. 150-151.

²⁴⁷⁸ FLASCH, K., *Nicolás de Cusa*, trad., Ruiz-Garrido, C., Herder, Barcelona, 2003, pp. 111 y 112.

mundo, teniendo las capacidades de determinar qué “grado” uno quería desempeñar²⁴⁷⁹. Se superaba por tanto el microcosmos de los clásicos que, como en Platón, insistía en el Hombre como “*Anima mundi*”, cuyo propósito era también mostrar la semejanza innata con el Dios- universo²⁴⁸⁰. En el discurso de la *dignitas hominis*, dicha semejanza parecía desplazarse hacia la misma indeterminación del Hombre y en su capacidad para subir los sucesivos peldaños y llegar a la plenitud divina.

En el *Heptaplus* de 1489, Pico contempló al Hombre como “copula del mundo”, es decir, como ser intermediario entre lo terrenal y lo celestial lo que constituía el fundamento de su nobleza. Esta cualidad propia y exclusiva del Hombre era la marca de su dignidad; consistía en la capacidad de abrazar “las sustancias de todas las naturalezas” y “el conjunto del universo”, lo que otra forma de expresar el *Anima mundi* antigua. El Hombre, según Pico “une en toda la integridad de su ser todas las naturalezas de todo el mundo” como “intermediario de todas las cosas”. Todos los grados ontológicos del ser se encontraban en el Hombre lo que le permitía ser definido como esta “gran maravilla”²⁴⁸¹. También, al principio de la *Oratio*, se refirió al Salmo (8.6), para definir el Hombre como “el intermediario de todas las criaturas, emparentado con las superiores, rey de las inferiores (...) intérprete de la naturaleza, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente y (...) cópula del mundo y como su himeneo, *un poco inferior a los ángeles*, en las palabras de David”²⁴⁸². J. L Vives tuvo palabras semejantes definiendo al ser humano como un “mundo en pequeño” porque comprendía en sí “las facultades y naturaleza de todas las cosas”²⁴⁸³. Como resumió G. Gentile, el punto de vista *humano* se volvía el punto de vista *natural*, que era el mismo punto de vista, pero esta vez ampliado en el horizonte de la naturaleza²⁴⁸⁴. Además, este aspecto coincide con la consideración por parte de G. Peces-Barba del ser humano

²⁴⁷⁹ Para unos matices vid., LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 88-92, aunque no estudia propiamente esta temática en el Renacimiento.

²⁴⁸⁰ PLATÓN, *Timeo*, (27a), op.cit., p. 170; (33b), op.cit., p. 176; (40 a), op.cit. p. 186 Y (44d), op.cit., p. 193.

²⁴⁸¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Heptaplus*, (Discurso V, Cap. 6) trad. ed. a cura di E. Garin, Florencia, 1942, p. 302.

²⁴⁸² PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (1), op.cit., pp. 103-104.

²⁴⁸³ VIVES, J.L., *Tratado del alma* (I, XII), en *Obras Completas (t.2)*, op.cit., p. 1177.

²⁴⁸⁴ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 18. Por esta razón, Gentile, no quería asimilar directamente Renacimiento con humanismo, entendiendo este último término como este punto de vista estrictamente humano.

como “centro del mundo”, y que representa una de las dos dimensiones filosófico-histórica que contribuyeron a perfilar desde el humanismo moderno el concepto de dignidad humana²⁴⁸⁵.

Además, en su defensa de la dignidad del Hombre, el primer argumento que adelantó F. Pérez de Oliva - a través de Antonio – fue precisamente esta idea los varios grados ontológicos en el Hombre. Esos grados se identificaban ya con unos seres específicos:

“el Hombre cosa universal que de todas participa: tiene ánima a Dios semejante, y cuerpo semejante al mundo; vive como planta, siente como bruto y entiende como ángel. Por locuaz bien dijeron los antiguos que es el Hombre menor mundo cumplido de la perfección de todas las cosas”²⁴⁸⁶.

El Hombre como *minor mundus*, derivaba de su consideración como ser intermediario entre los animales y lo divino, es decir como un *nodus et vinculum mundi*. Ch. de Bovelles abundó también en este sentido, mostrando además que debía esforzarse a conocerse a sí mismo como “universo transparente”²⁴⁸⁷. Estaba en el centro del mundo y como tal era el “espejo” de todo el universo siendo “la más alta e importante criatura del mundo sensible”²⁴⁸⁸. La dignidad del Hombre derivaba no sólo de su parentesco divino sino de su centralidad en el mundo, confiriendo a éste su verdadero y único sentido. Como apuntó F. Rico, “La mención de los varios grados de la *scala naturae* presentes en el Hombre se diría singularmente oportuna: subamos por ella hasta un cierto punto y llegaremos al Hombre como universo pequeño; ascendemos otro peldaño y lo veremos vuelto retrato de Dios, sí, pero precisamente en tanto microcosmos de todas las perfecciones. Ambos niveles hablan a favor de la dignidad humana y ambos se

²⁴⁸⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., pp.12-13.

²⁴⁸⁶ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, p. 142

²⁴⁸⁷ Bovelles habla del Hombre como “vinculum, coherentia et connexio”, en BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XX), op.cit., p. 155 y luego lo califica como “anima mundi”, en (Cap. XXI), op.cit., p. 161-163. Vid también (Cap. XXIV), op.cit., p. 173.

²⁴⁸⁸ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XXVI), op.cit., pp.177-183.

suponen mutuamente²⁴⁸⁹. El motivo del microcosmos fue uno de los motivos básicos del Renacimiento que constituía una esfera media en la que se encontraban los Hombres.

Así, para Manetti y Ficino el Hombre, como *theosantropos*²⁴⁹⁰, tenía una función universal de intérprete y mediador entre Dios y la naturaleza. Como “*microcosmum, quasi parvum mundum*”, (“un microcosmos, como un pequeño mundo”) se volvía no sólo el centro de la Creación sino su referente último²⁴⁹¹. Cassirer definió esta visión del ser humano, “como símbolo, como imagen de la naturaleza, el Hombre tanto se relaciona con esa naturaleza como se distingue con ella. La abarca en sí mismo sin que por ello deba anegarse en ella; contiene todas las fuerzas de la naturaleza y aun una más, específicamente propia: la de la *conciencia*” y sigue Cassirer - “Si este pensamiento pretende por un lado que el yo del Hombre se entienda partiendo del mundo, por otro, tal pretensión lleva implícita la exigencia de que el auténtico y verdadero conocimiento del mundo sólo puede cumplirse por medio del autoconocimiento²⁴⁹². Nos damos cuenta que esta interpretación de Cassirer, reiteraba las grandes líneas del autoconocimiento de tipo délfico: el conocerse a sí mismo, implicaba la contemplación del orden divino y racional que uno abarcaba en su alma²⁴⁹³. Por la misma razón fue “natural” por parte de Decio conectar su elogio de la razón, del lenguaje y de las Letras con esta misma idea de microcosmos. Implicaba en sí al *Homo eloquens* que los estudios universitarios debían fomentar:

“(…) a este Hombre tan quebradizo, tan fútil e inerte, le ha inspirado la razón con el fin de que fuera ésta para él cuerno de abundancia para todo. Además, aprestó el lenguaje, gracias al cual pudiera exponer los pensamientos de su espíritu y comprender lo expuesto por otros a un mismo tiempo ha recibido los dones de todos los animales, de modo que

²⁴⁸⁹ RICO, F., *El pequeño mundo del Hombre*, op.cit., p. 132.

²⁴⁹⁰ VASOLI, C., “Marcile Ficino et la dignité de l’homme”, op.cit., p. 76.

²⁴⁹¹ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (I, 49), en LEONARD, E.R., (ed.), op.cit., p. 30 ; (II, 36), op.cit., p. 57 y (III, 48), en op.cit., p. 93. FICINO, M., *De triplici vita*, Ed. De Impr. Venitiis, Omnisys, 1498, en:

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-60344>.

[Consultado el 09.05 2006 a las 17:00]

²⁴⁹² CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., pp. 143 y 146.

²⁴⁹³ Ya lo apuntaba Séneca, en la “Carta LXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 154.

ya pudiera ser a causa de esta razón declarado como un reducido mundo”²⁴⁹⁴.

La reflexión del Profesor Francisco Rico es particularmente esclarecedora en este punto: “Puesto a reducir a síntesis provisional los principales puntos de coincidencia entre las apologías de la dignidad humana y las apologías de la cultura que se alimenta en las *litera humaniores*, yo propondría un arquetipo similar al siguiente. *El Hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las bonae artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia recibida pasivamente, es una doctrina que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el Hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser, así, todas las cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios*”²⁴⁹⁵. Nos damos cuenta que esta idea de “microcosmos elemental”, como “*anima mundi*”; como nudo entre el mundo material y el mundo espiritual²⁴⁹⁶, fue un argumento útil para justificar las Letras – y los estudios universitarios en general. En la medida que se basaban en el estímulo de las capacidades más altas del ser humano, contribuían a su ascensión hacia el más alto grado ontológico. A partir de esta antropología que contemplaba al ser humano como un intermedio, el discurso renacentista de la *dignitas hominis* concretó una noción de libertad inherente al individuo y que derivaba de su capacidad de elegir lo que quería ser.

B. La libertad de determinar su naturaleza

A partir de la consideración del Hombre como microcosmos y su posibilidad de evolucionar en los varios grados ontológicos, se le reconoció la libertad de

²⁴⁹⁴ DECIO, F., *Discurso sobre las loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*, op.cit., p. 235.

²⁴⁹⁵ RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, op.cit. p. 171. Acerca del microcosmos, vid., RICO, F., *El pequeño mundo del Hombre*, y en particular, op.cit., pp. 12-45. Proporciona la bibliografía siguiente: CONGER, *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, Nueva-York, 1922; HARE, M., *Microcosm and Macrocosm: An approach to the Synthesis of the Real*, Nueva-York, 1966, GUTHRIE, W. K. C., “Man as Microcosm”, *Proceedings of The European Cultural Foundations*, Atenas, 1966.

²⁴⁹⁶ ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., p. 322.

escoger y modelar su propia naturaleza. Pero su dignidad derivaba no tanto de esta posibilidad, como de su capacidad de acceder al último peldaño, en una *imitatio Dei*. También conviene señalar que el discurso de la *dignitas hominis* se enfrentó a otros renacentistas que sin defender la miseria del Hombre, veían en esta libertad inicial y casi absoluta una manifestación de la arrogancia humana.

1. Una libertad proteica (...)

En unas consideraciones sobre la dignidad humana en el pensamiento renacentista, J. Ansúategui indica que la libertad se convirtió en la “principal nota distintiva del ser humano”: “el Hombre se crea a sí mismo, desarrollando las capacidades que se encuentran dentro de él”²⁴⁹⁷. En efecto, Pico della Mirandola quiso por ejemplo apoyarse sobre la concepción microcosmológica del ser humano para demostrar su máxima libertad. Había que superar esta imagen del Hombre como “*Anima Mundi*”. A pesar del reconocimiento, diríamos histórico e intercultural, de la excelencia de la naturaleza humana – todas las culturas “admiraban” al Hombre – Pico, inspirándose de G. de Nysse, no se sentía satisfecho con su fundamento. Admitía que la fuerza de la razón y de la inteligencia fueran características importantes de la excelencia humana pero no constituían el fundamento de su dignidad. Tampoco le parecía suficiente que la consideración del Hombre como “copula del mundo”, como el mismo hizo en el *Heptaplus* (1489), fuera el fundamento último de su dignidad. En la *Oración*, la reflexión de Pico pareció evolucionar en la medida que descartó esta definición del Hombre como base exclusiva de su dignidad, preguntando entonces, ¿por qué no considerar a los ángeles, como los seres más nobles? En realidad, Pico se quedó en esta perspectiva de los varios grados ontológicos que poseía el Hombre y de su consideración como “copula del mundo”. Lo que hizo fue deducir su dignidad no tanto de estas características, y la *posesión* de esos grados, como de la *libertad* que derivaba de esta posesión.

Empezó a formular su respuesta planteando el relato de la Creación del Hombre, siguiendo el *Génesis* y el *Timeo* de Platón. Después de haberlo creado todo, le faltaba a Dios un ser capaz de admirar su obra, es decir un “contemplador

²⁴⁹⁷ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., p. 85.

del universo”²⁴⁹⁸, punto de diferencia radical con la Génesis que Dios creaba al Hombre para que “labrase la tierra”²⁴⁹⁹. En Pico, Dios ya lo había definido todo y otorgado un lugar a cada elemento de su Creación. El Hombre debía aparecer así de las manos de Dios pero con una naturaleza muy peculiar. Se refirió Pico a un Dios “supremo Artesano”, dirigiéndose al Hombre de la forma siguiente:

“No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desee para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregue”²⁵⁰⁰

De este modo, el Hombre no tenía una naturaleza definida lo que le permitía ser este “contemplador” de Dios. El Hombre debía ser admirado y debía a su vez admirar el mundo, volviéndose el paradigma de todo lo que merecía admiración²⁵⁰¹. La única condición con la que estaba sometido era precisamente la “ausencia de condiciones”²⁵⁰², base de su libertad natural que le permitía modelar entonces su destino, de autodeterminarse según su voluntad, tal como lo había defendido más de mil años antes, G. de Nysse. Pero a diferencia de del autor del *Traité de la Création de l’Homme*, Pico realizó una fusión entre la noción del Hombre como “*imago Dei*” y su concepción antropológica como “microcosmos”, contextualizando esta libertad dentro de la *scala naturae*, mientras que de Nysse, la consideraba “fuera”, es decir en la sola capacidad de no estar sometido a ningún determinismo²⁵⁰³.

²⁴⁹⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (2), op.cit., pp. 104-105.

²⁴⁹⁹ Génesis (II, 4- 5): “(...) el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos, y toda y toda planta del campo antes que fuese en la tierra, y toda hierba del campo antes que naciese; porque Jehová Dios aún no había hecho llover sobre la tierra, ni había Hombre para que labrase la tierra, en <http://atrevete.com/biblia/rv/genesis.shtml#cap2> - [Consultado el 31.05.06 a las 14:00].

²⁵⁰⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (2), op.cit., p. 105.

²⁵⁰¹ BOULNOIS, O., “La dignité de l’image ou l’humanisme est-il métaphysique?”, op.cit., p. 109.

²⁵⁰² GARIN, E., *L’Umanesimo italiano*, op.cit., pp. 123-124: “L’uomo non ha che una condizione: l’assenza di condizioni, la libertà”. También, GENTILE, G., “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 59.

²⁵⁰³ Remito al capítulo ya citado en NYSSE, G. (de), *Traité de la création de l’homme* (XVI), : <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap16.htm>

Así, Pico con los otros pensadores del Renacimiento, dejaron de equiparar la Fortuna con la providencia, porque impedía la explosión de los poderes creadores del Hombre²⁵⁰⁴. Se oponía en efecto a cualquier concepción del destino que hubiera aplastado al ser humano y su libertad. Aunque no haya empleado la palabra “libertas” - porque tenía seguramente en la época un sentido demasiado político²⁵⁰⁵ - Pico pudo pareció intuir las consecuencias modernas de su significado. El Hombre era libre porque no era predefinido, es decir, *circumpicere commodius quiquid est in mundo*. A través de este *circumpicere*, el mundo entero pertenecía al ser humano lo que le habilitaba tanto a conocerlo sin límites como conocerse a sí mismo. La libertad del Hombre en Pico era así tanto externa como interna, y en ambos sentidos, infinita²⁵⁰⁶.

La naturaleza indeterminada del ser humano y sobre la cual podía ejercer su propio poder implicaba una libertad inherente y esencial: era libre de escoger lo que quería devenir. Aquí aparece la idea del ser humano como microcosmos, entendido como naturaleza intermedia y central que poseía los varios grados del ser:

“Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista de tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”.²⁵⁰⁷

Pico no detalló aquí los tres o cuatro estados del ser, pero sí insistió en que la libertad del ser humano consistía en su posibilidad de progresar en esta *scala*

²⁵⁰⁴ SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op.cit., p. 120.

²⁵⁰⁵ Al final del siglo XV, la libertad que inspiraba a los humanistas italianos era la libertad política, con la lucha desde el siglo XII, de las Comunes italianas contra el Imperio. Revindicar la libertad era revindicar la independencia de su ciudad contra la hegemonía del Imperio, y luego de la Iglesia, de la monarquía angevina, de los señores de la Italia septentrional. Implicaba la libertad en el sentido de ser libre de toda intervención externa como la idea de mantener una constitución libre según la cual todo ciudadano podía participar en los negocios del gobierno, SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, (vol. 1), op.cit., pp. 43 y ss. y 99 y ss.

²⁵⁰⁶ PASTINE, D., “Pic de la Mirandole. La liberté: absence de conditions ou *ratio* pédagogique”, en MAGNARD, P. (coord.), *La Dignité de l’Homme*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1995, p. 96.

²⁵⁰⁷ PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad del Hombre*, op.cit., pp.105 y 106.

naturae, superando su propia naturaleza para acceder a la condición divina. La libertad del ser humano era la de autodeterminarse a partir de su naturaleza indeterminada. La dignidad del Hombre provenía en Pico de su libre capacidad para situarse en el lugar de su conveniencia, dentro del Cosmos, incluyendo su vínculo con Dios. Como resumió, G. Daoust, “*l’homme n’est pas, il devient*”, leitmotiv que atravesó todas conciencias del Renacimiento²⁵⁰⁸. Esta idea no me parece incluso tan lejana de la concepción existencialista que J. P Sartre formuló en cuanto a la naturaleza humana. Hay una diferencia fundamental que estribaba en la ausencia y la “muerte” de Dios en el existencialismo sartriano. Pero hay un posible punto en común que está en la libertad conferida al Hombre para elegir la naturaleza que quiere. En el siglo XX escribía Sartre:

“El Hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El Hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de este impulso hacia la existencia; el Hombre no es otra cosa que lo que él se hace (...). Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el Hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el Hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir. El Hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el Hombre será ante todo lo que haya proyectado ser. No lo que quiera ser”²⁵⁰⁹.

Sartre fundamentaba la dignidad del Hombre en su capacidad para elegir y proyectarse según la naturaleza que había elegido. A diferencia de los animales disfrutaban de una absoluta libertad para definirse a sí mismo, punto que ya aparecía implícito en Pico y en los humanistas. De hecho no olvidemos que Sartre pretendía precisamente demostrar que el existencialismo fuera un humanismo, y

²⁵⁰⁸ DAOUST, G., « Entre la mort de Dieu et le triomphe de la science : un homme en quête d’identité », *L’Agora*, vol 1, n°3, décembre 1993, disponible en <http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Renaissance>
Consultado el 30.05.06 a las 18.30.

²⁵⁰⁹ SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, trad., Praci de Fernández, V., Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 31-32.

parecía celebrar el valor del individuo inspirándose del humanismo renacentista, depurándolos de sus dimensiones religiosas. Para G. Agambem, el humanismo se fundamentaba precisamente aquí lo que llama esta “máquina irónica”²⁵¹⁰, que verificaba para el *Homo* la ausencia de una naturaleza propia, manteniéndolo “en suspenso entre lo celestial y lo terrenal”. Ahora bien, Agambem no se da cuenta que este suspenso era solamente la primera parte del proceso y no la finalidad; era la condición y no el objetivo. Así “suspendido”, el Hombre no sufría ningún determinismo y su libertad podía ejercerse perfectamente. Se trata de una crítica moderna que se fundamenta en su ausencia de perspectiva y que por desgracia, y como veremos más en adelante, no será la única.

Como en Pico della Mirandola, el Hombre de A. de Guevara en el *Relox Principes* podía volverse inferior a las bestias como superior a los Hombres gracias a su inteligencia y virtudes²⁵¹¹. En J. L. Vives gozaba también de una libertad auto formadora como base de su excelencia. En la *Fabula*, Vives insistió en el origen ontológico del ser humano. La grandeza del Hombre derivaba de su mutabilidad, de su naturaleza proteica; en el teatro del mundo que ponía en escena el “director” Júpiter, podía interpretar cualquier ser en el teatro de la vida. Con su máscara participaba de la inmortalidad y la sabiduría de Júpiter, pero cuando se dejaba vencer por las pasiones representaba las fieras e incluso la vida vegetativa, saltando luego a la vida intelectual sin transición. Aquí se volvía propiamente un humano, entendiendo Vives por esta palabra esencialmente las características de la sociabilidad²⁵¹². Pero el Hombre podía superar su misma naturaleza, asemejándose perfectamente con Dios. En efecto, en el último papel que representó, reveló un “ingenio más que humano” guiado por una “mente sapientísima”, de modo que los dioses se maravillaban por ver en el Hombre al “fabuloso y multiforme Proteo”. Después de una ovación frenética, pidieron al Hombre que se sentase con ellos en los escaños y que “más que actor fuese espectador”²⁵¹³. Pero cuando se dieron que cuenta que el Hombre era semejante al

²⁵¹⁰ AGAMBEN, G., *L'Ouvert. De l'Homme à l'animal*, trad., Gayraud, J., Seuil, “Rivages”, París, 2002, p. 48.

²⁵¹¹ GUEVARA, A., (de), *Relox de principes*, Blanco, op.cit, pp. 354-355. Consultado en su versión digital el 15.06.06 a las 18:00 en <http://www.filosofia.org/cla/gue/querp.htm>

²⁵¹² “tratábase con los otros ciudadanos., mandaba y obedecía a su vez, cuidadaza con los otros de todo cuanto se refería a las costumbres y utilidades públicas y en todo se mostraba ciudadano urbano y compañero leal”, VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 539.

²⁵¹³ VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., pp. 539-540.

propio Júpiter, lo recibieron con un “silencio admirativo”, siendo su naturaleza “gemela” a la divina. Lo recibían entonces como un “hermano”, un “conciudadano” hartándose de besar su propia imagen y la de su padre²⁵¹⁴. Gracias su naturaleza indeterminada, su libertad de “interpretación”, es decir proteica, el Hombre revelaba su origen divino y integraba los rangos del Creador.

J. L. Vives de acuerdo con P. O. Kristeller, y F. Rico, se inspiró totalmente de Pico della Mirandola al definir la dignidad del Hombre en esta naturaleza indeterminada²⁵¹⁵. A mi juicio, existe una diferencia fundamental. Es cierto que ambos autores fundaron la dignidad del Hombre en su naturaleza indeterminada y en su capacidad para emular lo divino. Vives señaló particularmente al final de la *Fabula* que la máscara – símbolo de esta naturaleza – era un atributo divino²⁵¹⁶. Por esto, lo que realmente ensalzaba Vives no era tanto la indeterminación que proclamaba Pico, cuanto la posibilidad de elección, invención y mejora, para al fin, hacerse digno de su Creador y responder a su origen²⁵¹⁷. Vives acentuó más los logros de esta dignidad, refiriéndose al reconocimiento activo de esta dignidad por parte de los dioses²⁵¹⁸. Más precisamente, esta marca de reconocimiento se manifestaba en la inclusión “física” del Hombre dentro del círculo de los dioses: se le vestía de la “pretexta de púrpura” como los otros dioses, participaba del banquete de los dioses, y se confundía incluso con los dioses principales²⁵¹⁹.

Así, Vives y Pico definieron como Ovidio en sus *Metamorfosis*²⁵²⁰, al Hombre de “camaleón”, “de “pulpo”, de “Proteo”, insistiendo el último en su naturaleza, “transformadora de sí misma (...) multiforme y mudadiza”²⁵²¹, que

²⁵¹⁴ VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., pp. 540 y 541.

²⁵¹⁵ KRISTELLER, P. O., *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1971, p. 385. RICO, F., *El pequeño mundo del Hombre*, op.cit., p. 123. Habría tres coincidencias entre Pico y Vives: 1) el uso de la metáfora del *teartrum mundi*; 2) la insistencia en el rasgo proteico del Hombre 3) La proclamación de la universalidad y de la versatilidad del Hombre

²⁵¹⁶ VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 542.

²⁵¹⁷ SERES, G., “La *Fabula de Homine*, de Juan Luís Vives, en su tradición”, op.cit., pp. 15-16

²⁵¹⁸ En este sentido, los dioses veían en el Hombre su semejante de modo que lo admiraban porque se reconocían a sí mismos en su persona. Este reconocimiento pasaba por demostraciones de afecto lo “besaban” pero besaban su “propia imagen”, porque el Hombre era el “espejo de su propia imagen”. Había un reconocimiento de la dignidad del Hombre en una vuelta egocéntrica de los dioses sobre la contemplación de sus propias excelencias. Vid., VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 541.

²⁵¹⁹ VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 542.

²⁵²⁰ OVIDIO, N. P., *Metamorfosis*, (VIII, 725-753) trad. C. Álvarez y R. M^a. Iglesias, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1995, pp. 196-197 y 499-501.

²⁵²¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre* (2): “No sin razón dijo Asclepio ateniense que el Hombre, en razón de su naturaleza mudadiza y transformadora de sí

Pico, *Princeps Concordiae*²⁵²² es decir, desde un sincretismo religioso, argumentaba con varias fuentes del saber (clásicas, cristianas, hebreas, árabes y otra vez el autor Asclepio) en su intento de conciliar los varios pensamientos de la historia de la humanidad²⁵²³. Esta referencia al mito de Prometeo no era un caso aislado sino que el pensamiento renacentista, recurrió a menudo a esta figura²⁵²⁴ (sustituyéndola a la figura del Adán pecador) superando su concepción original y transfiriendo cada vez con mayor decisión al sujeto individual la actividad formadora. Se superaba la versión clásica en la medida que los Hombres mismos se otorgaban sus propios poderes. Pero podríamos encontrar un posible precedente a esta idea en el teatro de Sófocles y precisamente en *Antígona* cuando se calificó al ser humano de “*deinos*”, es decir de “asombroso” o “terrible”. Dominaba el mundo gracias a su razón y sus artes y también primero porque “se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento”²⁵²⁵. Para C. Castoriadis²⁵²⁶, el Hombre no había recibido la enseñanza de un Prometeo (como en Esquilo por ejemplo)²⁵²⁷ sino que él mismo se había otorgado sus propias dotes. Con una esencia que se derivaba de una auto-creación, el Hombre se planteaba a sí mismo en su propia autonomía. “Nada era más *terrible* que el Hombre”, porque que todos los restantes seres eran lo que eran en función de sus naturalezas respectivas y no podían salir de dicha esencia. Los renacentistas recuperaron esta visión del “Hombre-prometeo de sí mismo”, porque con esta autoformación del individuo se contradecía también toda determinación que llegaba de afuera, material y espiritual²⁵²⁸. Pico insistía en que la libertad del Hombre derivaba de la posibilidad de elegir lo que la naturaleza que pretendía, en un universo ilimitado de posibilidades, sin que una

misma, era representado por los relatos místicos por Proteo” (p. 106); “El mismo se forja, se fabrica y transforma en la imagen de todas carne, en la hechura de todo ser creado. Por ello escribe Evantes Persa (...), que el Hombre no tiene de por sí y por nacimiento una figura propia, sí muchas ajenas y advenedizas (...), es decir, el Hombre, animal de naturaleza multiforme y mudadiza” (p.107).

²⁵²² DULLES, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1941.

²⁵²³ En cuanto a su deseo de conciliar y unificar esos saber, vid., PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (17-31), op.cit., pp. 125-140, donde Pico celebró las varias aportaciones filosóficas al conocimiento humano.

²⁵²⁴ Por ejemplo vid., BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. VIII), op.cit., p. 97.

²⁵²⁵ SÓFOCLES, *Antígona* (v.332-341), op.cit., pp. 261-262.

²⁵²⁶ CASTORIADIS, C., *Figures du pensable*, op.cit., p. 28. « Est *deinos* celui qui provoque à juste titre la terreur, la peur, la frayeur – terrible, terrifiant, dangereux ».

²⁵²⁷ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, op.cit., p. 320.

²⁵²⁸ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., pp. 127 y 154. Pico se opuso en particular en este sentido a la astrología, para celebrar la autonomía y la fuerza creadora del Hombre. Sobre este tema, WEIL, E., *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Vrin, Paris, 1986.

ley externa y heterónoma viniera coaccionarle. En resumen, la dignidad del Hombre derivaba de su naturaleza que le permitía ser lo que quería ser²⁵²⁹.

Por otro lado, Pico della Mirandola supo introducir una novedad esencial a la hora de definir la dignidad del Hombre: invirtió el problema de la relación individuo/especie. En la *Oración* vimos que la *magna obra* de la Creación se completó cuando “decretó al fin el supremo Artesano que, ya no podía darse nada propio, fuera común lo que en propiedad a cada cual se había otorgado”²⁵³⁰. Lo que aquí realizaba Pico era perfilar la diferencia entre la relación de especie e individuo del mundo animal y la misma relación dentro de la Humanidad. Las características de la especie animal eran iguales a las del individuo; el animal era el representante directo de la especie a que pertenecía. Los animales, “traen consigo de su madre lo que han de poseer” y los ángeles “fueron lo que han de ser por eternidades sin término”, haciendo eco al Salmo (8.3)²⁵³¹ y también al *Asclepio*. Según Pico, el Hombre superaba los ángeles y las otras inteligencias porque, participando de su perfección, contenían todas las otras esferas por debajo de él. Pero el “gran milagro” del Hombre, su dignidad, no derivaba de que fuera la cópula del mundo, como un intermediario-“microcosmos”²⁵³², entre lo divino y lo terrenal, sino que a partir de éste, podía manifestar su propia y singular libertad. En efecto, en el Hombre no se daba esta coincidencia entre especie e individuo. Lo “humano” era lo que representaba la especie en conjunto y las facultades del individuo no coincidían con las facultades de la especie, de allí su libertad ontológica.

Por esas razones Gentile define el pensamiento de Pico de “idealismo cristiano” en oposición al “idealismo griego”, atribuyendo al primero la actividad creadora del Hombre²⁵³³. En un mismo sentido, Cassirer apunta que Pico, siguiendo el concepto de microcosmos de N. de Cusa y seguido por Ficino, no fomentó la dignidad del Hombre en su puesto en el cosmos sino en su poder de

²⁵²⁹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre* (2) y (3), op.cit., pp. 105 y 107.

²⁵³⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (2), op.cit., p. 105.

²⁵³¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., pp.105-107. En cuanto al Salmo (8.3): “Lo pusiste un poco debajo de los ángeles” Y mas adelante: “Le colocaste por encima de la obra de tus manos, por encima de las ovejas, de los bueyes (...)”: Consultado el 09.05.2006, a las 16:00. en el sitio del Vaticano:

http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM

²⁵³² Como “microcosmo elemental”, ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., p. 321.

²⁵³³ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 76.

creación ilimitado²⁵³⁴, en su “pura fuerza creadora”, inaugurando un *pathos* del pensamiento moderno²⁵³⁵. K. Safa fue más precisa: la libertad de Pico no se asemejaba a la de Platón, con un ser humano suspendido en el mundo de las ideas. Se plasmaba en el mundo concreto en la conciencia de la “infinita plasticidad” de su naturaleza, preparando incluso el terreno al desarrollo del “faustismo” en Occidente²⁵³⁶. Por mi parte, apuntaré que esta misma noción de “plasticidad” fue distorsionada en la época moderno por algunos sociólogos para demostrar lo contrario: la ausencia de libertad del individuo y la determinación de su identidad por el entorno²⁵³⁷.

En resumen, la dignidad del Hombre se fundamentaba en su libertad proteica y camaleónica, lo que podía coincidir discretamente con la trayectoria biográfica de Pico: pasión de saberlo y abarcarlo todo, sin adscribirse a ninguna escuela ni autor particular²⁵³⁸. El ser humano apareció entonces como un Hércules cuya virtud máxima había de ser la de quebrar las ataduras y en particular las del cuerpo, que le impedían hacerse a sí mismo mediante los míticos doce trabajos del

²⁵³⁴ En realidad Pico se refería al “microcosmos antropocéntrico”, ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, op.cit., pp. 322-323.

²⁵³⁵ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., pp. 113-114 y 154.

²⁵³⁶ SAFA, K., *L'humanisme de Pic de la Mirandole. L'esprit en gloire de métamorphoses*, op.cit., pp. 74-75.

²⁵³⁷ Vid., por ejemplo BERGER, P. L. & LUKMANN, TH., *La construcción social de la realidad*, trad., Zuleta, S., Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997, pp. 66-69. Inspirándose del desarrollo ontogénico de Portmann – los dos sociólogos pensaban descubrir la esencia de la naturaleza humana considerando que “el Hombre ocupa una posición peculiar dentro del reino animal. A diferencia de los demás mamíferos superiores no posee ambiente específico de su especie”. Siguieron afirmando que “todos los animales no humanos como especies y como individuos, viven en mundos cerrados cuyas estructuras están predeterminadas por el capital biológico de las diversas especies animales”. Los Hombres al contrario se caracterizarían por “su apertura al mundo”, dedicándose a varias actividades constituyendo una “existencia nómada”, lo que reitera la capacidad del Hombre para dominar el mundo de varias formas. Esta capacidad derivaría de una finitud: el subdesarrollo de sus instintos, en comparación con los de los animales; esta finitud permitió una “liberación” ya que las actividades del “organismo humano” podían entonces diversificarse constantemente. Como nos damos cuenta este último punto fue también apuntado por los humanistas y los antiguos, que los esos sociólogos omitieron totalmente citar. La razón es que – como dije – no pretenden demostrar la libertad del individuo sino al contrario su “susceptibilidad a la interferencia socialmente determinada”. De forma muy extraña esos dos sociólogos liberan por un lado al ser humano del determinismo biológico y luego lo someten al yugo de la sociedad, proceso mental que les permiten solamente justificar sus análisis que carece de rigor. Para acabar con esta ilusión remito nuevamente a la obra de PINKER, S., *The Blank State*, consultado en su edición francesa, *Comprendre la Nature Humaine*, trad. Desjeux, M-F, Ed. Odile Jacob, París, 2005. Existe una versión en castellano: *La tabula rasa*, Paidós, Barcelona, 2003.

²⁵³⁸ Pico recorrió entre 1479 y 1489 todo el norte de Italia y Francia hasta París, peregrinando por los más grandes centros del saber. En Italia, se formó en Bolonia, Ferrara, Padua y por supuesto Florencia donde formó parte, junto Ficino y Poliziano de los humanistas florentinos. Vid. la “Introducción”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 15 y ss.

semi-dios. Esos trabajos aparecían simbolizados en Pico con la metáfora de esta “escala de Jacob”²⁵³⁹, por la cual debía ascender al cielo o, simplemente, a una vida superior. Entonces, “entrenados e instruidos”, gracias a la filosofía moral, los Hombres podían “avanzar debidamente de peldaño en peldaño” y descansar en la felicidad teológica²⁵⁴⁰. Al evocar “la escalera de Jacob” con rememoraciones profanas y sagradas, y como ascensión del Hombre, Pico veía en el último peldaño la unidad con Dios²⁵⁴¹. Allí, los Hombres podían por fin alcanzar la paz, puesto que mientras que no se conformara con la Teología, su doble naturaleza, generaba discordias en sus almas²⁵⁴². La paz filosófica correspondía a una pacificación mundanal y universal, porque el Hombre era un Dios en la tierra: no robó el trono de Dios sino que similar a él era un “ser puro”, capaz de participar de todas las esencias²⁵⁴³. Esta visión de la unidad divina, como en Ficino, tenía una fuerte connotación neoplatónica, donde se pretendía alcanzar la unidad con lo todo y lo divino²⁵⁴⁴. Pico celebró la dignidad de la humanidad por su naturaleza media y *multifaria*, uniendo el eterno con el temporal, el cielo con la tierra, lo que ya estaba relatado en los escritos herméticos y en particular el *Asclepius*²⁵⁴⁵.

²⁵³⁹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., p.111. Ya semejante imagen surgió en la descripción de los centros de la nueva ciencia que eran las grandes escuelas internacionales: Bolonia, Chartres y París, “escalera de Jacob levantada hacia al cielo”, según Salisbury, J., vid., DENIFLE., H. y CHATELAIN E., *Chartularium universitatis Parisiensis*, (t.1), París, 1889, pp.18-19.

²⁵⁴⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (5), op.cit., p.111.

²⁵⁴¹ Aunque su concepción de Unidad aparece con más claridad en *Del Ente y Uno*, dedicado a Poliziano, (vid., Pico della Mirandola, G., *De la dignidad del Hombre*, “Del Ente y Uno”, op.cit., pp. 157-188), también aparece en algunos pasajes de su *Oración* cuando se refiere al Hombre que realiza la Unidad y llegando a la consumación, descansa “con felicidad teológica en el seno del Padre, que está en lo más alto de la escala”, op.cit. (5), p.111; en op.cit., (2), p.106, Pico se refiere al Hombre que se recoge con Dios “en el centro de su unidad”; op.cit., (16), p. 124, y refiriéndose a Job insistió en que “el espíritu está en todos”.

²⁵⁴² “Por la una somos elevados a lo celeste; por la otra, somos empujados a lo bajo, lo que nos traduce él con los nombres de la discordia y amistad, o bien, de guerra y de paz”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., (6), p.112. Además la filosofía sola no era capaz de calmar la discordia provocada por la doble naturaleza “fáustica” del Hombre. Sólo “la Teología santísima” podía hacerlo según Pico, *De la dignidad del Hombre*, op.cit., (6), p. 113.

²⁵⁴³ GARIN, E., *L'Umanesimo italiano*, op.cit., p. 125.

²⁵⁴⁴ Vid, “Introducción”, Pico della Mirandola, op.cit., pp. 52-56. A esta unidad divina, Pico juntó la teoría unificadora de Anaxágoras y tomista de la presencia elemental de todo en todo. Vid. también, BAKER, H., *The image of Man*, op.cit., pp. 244-245.

²⁵⁴⁵ COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (V): “La forma de la humanidad es multiforme y variada: al descender de la asociación con la forma más elevada (...), establece muchos vínculos con todas las demás formas y, por necesidad los establece con casi cualquier cosa. A partir de aquí, aquel que se ha unido a los dioses con divina piedad, sirviéndose de la mente que le vincula a los dioses, alcanza casi la divinidad. Y aquel que se une a los demonios alcanza su condición. Son humanos aquellos que se contentan con la posición intermedia de su género (...)”, op.cit., p. 202.

La libertad inicial del ser humano consistía en esta posibilidad ontológica de elegir su naturaleza. Pero esta libertad inicial no era el fundamento de su dignidad. La libertad moral era este fundamento y consistía en asemejarse a Dios. Es esta semejanza, esta *Imitatio Dei*, en el último grado antológico de la *scala naturae* que revelaba la dignidad del Hombre como excelencia.

2. (...) conforme a la imitatio Dei

Los renacentistas como vimos asociaron la dignidad del Hombre con la “admiración” que generaba su naturaleza. Esta naturaleza como vimos se caracterizaba por ser un microcosmos que habilitaba al Hombre decidir y modelar su misma naturaleza. Las fuentes del hermetismo vincularon esta “admiración” con esta capacidad del Hombre para superar su naturaleza finita y mortal. En esta propia posibilidad y en este mismo esfuerzo para arrancarse de su naturaleza mundanal y elevarse hacia lo divino, residía la dignidad del Hombre:

“(…) dios hizo al Hombre bueno y capaz de inmortalidad gracias a su doble naturaleza, divina y mortal, y de este modo dios quiso una disposición según la cual el Hombre estaba destinado a ser mejor que los dioses, formados únicamente de naturaleza inmortal y así mejores que el resto de los seres mortales. (...). De esta manera, el Hombre no es sólo glorificado; también es capaz de glorificar. No sólo avanza hacia dios; también es hacedor de los dioses (...). El Hombre, ciertamente, *merece admiración* como el más grande de todos los seres”²⁵⁴⁶.

La definición del Hombre como “hacedor de dioses”, no se refería al Hombre capaz de superar a los dioses sino al Hombre que necesitaba de los dioses a través de varios rituales. Como glorificaba los dioses, era el único ser que había desarrollado el sentido espiritual y religioso, de allí su superioridad. Los renacentistas recuperaron esta idea, conservando el deber de alcanzar lo divino, pero prescindiendo de este deber estricto de adoración que fue también una preocupación de Cicerón y de Séneca como vimos. Vives en su *Fabula*, contempló las varias actividades que encarnaban la superioridad del Hombre

²⁵⁴⁶ *Asclepio* (23), en COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., p. 215.

sobre los animales e identificó la religión como la prueba de su singularidad y del vínculo que tenía con Dios²⁵⁴⁷. Por esta razón, en *Del Socorro de los pobres*, indicó que esta libertad auto-formatora había conducido al Hombre a su “miseria”. Había sido creado como Dios, concededor del bien y del mal, pero su ambición a emular lo Divino, “subiendo apresuradamente por una escalara sin poner atención”, había generado su perdición. Por culpa de su soberbia²⁵⁴⁸, el Hombre había invertido la “constitución humana”, y se había disuelto entre las bestias²⁵⁴⁹. Volverse Dios era la marca la dignidad del Hombre. De hecho, Vives utilizó propiamente la formula de perdida de “dignidad humana” para referirse al Hombre que se asemejaba a las fieras por no dejar la razón guiar su voluntad²⁵⁵⁰. Como señala G. Serés²⁵⁵¹, si el Hombre – dada su condición de cópula o nudo del mundo, o puente de la creación – no se hacía eco de la llamada de lo alto, si no quería responder a su origen divino o al menos, comprenderlo, degeneraba fatalmente, se hacía bestia y no había término medio

En una misma perspectiva, se trataba para Manetti por ejemplo de la Visión Beatificada llena de gloria y amor, la que permitía traer la “alegría” propia de la dignidad y la excelencia del Hombre, poniéndole frente a Dios²⁵⁵². Ch de Bovelles consideró que el Hombre se realizaba completamente en la Trinidad, asimilando el alma con la razón, el entendimiento con los ángeles, y el espíritu con Dios²⁵⁵³. Esta idea del *homo duplex*²⁵⁵⁴ capaz de despojarse de sus cualidades mundanales para reunirse con Dios era un constante en el discurso renacentista de la dignidad del Hombre. El discurso de la *dignitas hominis* no era un discurso secularizado. Sus manifestaciones podían ser mundanales, pero sus finalidades eran espirituales. El Hombre debía acercarse de Dios porque tal era su naturaleza y tal era el propósito de su dignidad.

²⁵⁴⁷ VIVES, J.L., *Fabula del Hombre*, op.cit., p. 541 y *De la concordia y de la discordia*, op.cit., p. 82.

²⁵⁴⁸ GUY, A., *Vives, humanista comprometido*, op.cit., pp. 91-92.

²⁵⁴⁹ VIVES, J. L., *Del Socorro de los pobres o de las necesidades de la humanidad*, p. 1357.

²⁵⁵⁰ VIVES, J. L., *De la concordia y de la discordia*, op.cit., p. 83.

²⁵⁵¹ SERÉS, G., “La *Fabula de Homine*, de Juan Luís Vives”, en *Insula*, nº 674, op.cit., p. 15. Cita a San Bernardo como posible fuente de inspiración: “Y trocaron su gloria por la imagen de un buey que como hierba”, en *Cantica* (82.I.2).

²⁵⁵² MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 98-99.

²⁵⁵³ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XIII), op.cit., p. 123. También vid. (Cap. XXIX), op.cit., pp. 189 ss.

²⁵⁵⁴ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., pp.90-91

Pico della Mirandola no desvinculó tampoco al ser humano de su origen divino²⁵⁵⁵, mostrando que el autor de la *Oratio* no era sólo un orador y un poeta, sino primero un filósofo e incluso un teólogo para Kristeller²⁵⁵⁶. Las posibilidades de caer en un nivel inferior no eran para Pico marcas de la dignidad del Hombre, sino más bien referentes que permitían identificar la excelencia de otras posibilidades, que sí eran dignas de la naturaleza humana, limitando para H. Lubac, la noción de libertad que había creado como indeterminación existencial²⁵⁵⁷. Si Pico fundamentó la dignidad del Hombre en su libertad, consideró que esta cualidad otorgada por Dios no podía ser usada de forma que despreciase las altas posibilidades que se le ofrecían. El individuo debía usar su libertad para dejar el mundo terrestre y lo celeste con el fin de aproximarse al supramundo de Dios²⁵⁵⁸. Por tanto, Pico no concibió al ser humano como un puro espíritu que se forjaba a sí mismo²⁵⁵⁹. Se refirió, apoyándose en Job, a los coros angélicos, considerando que el Hombre debía forzarse en emular especialmente la vida de los Querubines, ángeles que representaban el conocimiento y la sabiduría²⁵⁶⁰, idea que aparecía también en de Bovelles pero rechazada por Erasmo²⁵⁶¹. Recuerdo que esta idea derivaba de la misma *scala naturae*: la razón correspondía a la naturaleza humana y la inteligencia a los ángeles, distinción ya expresada en la Edad Media por Tomás de Aquino como vimos. En Pico, el Hombre debía buscar así la concordia entre todos los seres “sublimes” creados por

²⁵⁵⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit. (2) p.106: “Quien se aparte de la ley de Dios, se hace un bruto”; “(...) por su usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en perniciosa la saludable opción libre que nos otorgó”, o también “(...) volvemos hacia la corte supermundana próxima a la divinidad augustísima”, (p. 108). op.cit. (3), pp.108-109; La filosofía encuentra su perfección sólo en “el conocimiento de las cosas divinas”, op.cit. (5), p. 110.

²⁵⁵⁶ KRISTELLER, P. O., “Giovanni Pico della Mirandola and his Sources”, op.cit., p. 242.

²⁵⁵⁷ LUBAC, H. (de), *Pic de la Mirandole*, Aubier Montaigne, París, 1974, p. 72.

²⁵⁵⁸ “Desdeñemos lo terrestre, despreciemos lo celeste y finalmente, dejando atrás todo lo que es mundo, volemós hacia la corte supermundana próxima a la divinidad augustísima”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, (3), op.cit., p. 108.

²⁵⁵⁹ DULLES, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, op.cit., p. 127.

²⁵⁶⁰ “Todavía era preciso, para conformar nuestra vida con el ejemplar de la vida querúbea”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 109; “Nosotros, pues, emulando en la tierra la vida querúbea”, *De la dignidad del Hombre*, op.cit., p.110.; “(...) codiciando esa semejanza con la vida angélica”, *De la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 110.; “vivificados por el espíritu querúbeo”, *De la dignidad del Hombre*, op.cit., p.111.

²⁵⁶¹ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XXXVIII), op.cit., p. 247. En cuanto a Erasmo, consideraba que “de acuerdo con el alma, somos capaces de divinidad de tal forma que podemos ir más allá de los espíritus angélicos y volvernós un solo ser con Dios”, en el *Enchiridion militis christiani*, Ed. Holborn, Munich, 1964, p. 41. Citado en CHOMARAT, J., “La dignité de l’homme selon Erasme”, en MAGNARD, P., *La dignité de l’homme*, op.cit., p. 64.

Dios. Un cierto dinamismo del concepto de dignidad en Pico aparece aquí pero siempre orientado hacia un ideal divino, superior y no mundanal.

Además, para llegar a este ideal, había que conferir algo especial al Hombre, algo que su libertad innata no le confería. Esta libertad era demasiado “humana”, espontánea, para pretender en sí lograr lo divino. Había que divinizar al Hombre; actualizar el Dios de su esencia y por esta razón numerosos autores recurrieron a la cristología para ayudar al Hombre ascender en la *scala naturae*. Esta cristología fue olvidada en la *miseria hominis*, cuando la *dignitas hominis* va usarla para dignificar la naturaleza humana. Antonio Da Barga, con el *Libellus de dignitate et excellentia humane vite*, fundó la dignidad del Hombre en sus atributos divinos, constatando que el Cristo llevó únicamente a los Hombres hacia la divinidad y no a los ángeles²⁵⁶². En el *Heptaplus*, Pico della Mirandola, consideró que la mediación divina, con la encarnación humana del Verbo en la persona de Jesús, había permitido reparar el pecado original²⁵⁶³. Pico se inspiraba de N. de Cusa que también, consideró que la encarnación del Verbo otorgó a las Hombres, la perfección de todas las cosas, la redención y la remisión de los pecados²⁵⁶⁴. Esta cristología fue también deducida por M. Ficino cuando consideró en *De Cristiana Religione* que el ser humano pudo llegar a ser mejor gracias a la encarnación del Verbo en el Hombre²⁵⁶⁵. P. Boaistuau vio también en la encarnación de Dios la prueba de su bondad y de su amor a su respecto²⁵⁶⁶. Manetti contemplaba la encarnación del Cristo como la sublimación necesaria de la grandeza del ser humano; hubiera acontecido incluso si Adán no hubiese pecado²⁵⁶⁷. Su cristología fue más “intensa” que la de los demás en la medida que invirtió el relato de la Creación: consideró en efecto que “Dios es la imagen de

²⁵⁶² “*et non angelos assumpsit in divinate ser hominem, ergo maior dignitatem un homine quam in angelo*”, DA BARGA, A., *Libellus de dignitate et excellentia humane vite* (67 v.) en TRINKAUS, CH., *In our Image and Likeness*, op.cit., p. 408.

²⁵⁶³ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Heptaplus*, (V, 7), op.cit., p. 308; FICINO, M., *Della christiana religione*, (Cap. XV), ed. Venetiis, Ottinus Papiensis, 1500, p. 20. [consultado en versión digital en: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-60787>], el 11.05.2006, a las 22:00.

²⁵⁶⁴ CUSA, N., (de.), *La docta ignorancia*, (III, 4) op.cit., p. 154.

²⁵⁶⁵ FICINO, M., *Della christiana religione* (Cap. XIII y XV), op.cit., pp. 18 y 20 ss.

²⁵⁶⁶ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (250), op.cit., p. 43.

²⁵⁶⁷ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 76.

Hombre²⁵⁶⁸. Manetti era un caso particular, en cuanto a los otros humanistas para quienes el Cristo era el único capaz de colmar la distancia que separaba de Dios al Hombre *perfecto* por el cultivo de la filosofía. Según M. A. Granada, el fundamento de la dignidad del Hombre en Pico y Ficino en particular, era natural y sobrenatural. En relación con el primer fundamento, la dignidad del Hombre era una consecuencia de la posición del alma en la jerarquía ontológica, como cúpula del mundo. En cuanto al segundo fundamento, que tenía un estrecho vínculo con el primero, el Hombre podía elevarse solamente a través de la mediación divina²⁵⁶⁹.

Por otra parte, podríamos incluso ser más crítico en relación con Pico, puesto que no se trataría de un doble fundamento de la dignidad del Hombre, una mera orientación de su idea de libertad, pero tal vez de una contradicción interna a su concepto de dignidad. En efecto, mencionó al principio de su *Discurso* que el ser humano despertaba la envidia de todas las criaturas terrestres y supramundanas incluidos los ángeles porque no compartían con él su naturaleza peculiar²⁵⁷⁰. Pero luego, Pico consideró que el individuo humano debía seguir un modelo supramundanal para no despreciar su dignidad, un modelo que se plasmaba particularmente en un cierta clase de ángeles, los Querubines. Uno podría defender que Pico considerara un concepto de dignidad del Hombre en la potencialidad indeterminada de las naturalezas que podía forjarse. Sin embargo, las palabras del mismo autor no dejaban ninguna duda, cuando se preguntó sobre el sentido de naturaleza multiforme del Hombre:

“Pero ¿a qué viene todo esto? Para que entendemos que, una vez nacidos con esta condición dicha, de que seamos lo que queremos ser, hemos de procurar que no se diga de nosotros: *Estando en honor, no lo conocieron*,

²⁵⁶⁸ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (III, 11) y (III, 47). LEONARD, E.R., op.cit., pp. 72 y 92.

²⁵⁶⁹ GRANADA, M. A., “El gran milagro del Hombre en el platonismo del Renacimiento (de Ficino y Pico a Giordano Bruno), op.cit., p. 11. El mismo autor apunta que el calvinismo insistirá en este mismo punto de la cristología y del pecado original, condenando para siempre al Hombre natural y por tanto neutralizando cualquier idea de libertad en la ascensión en la *scala naturae*.

²⁵⁷⁰ “¿Por qué no admirar más a los mismos ángeles y a los beatísimos coros celestiales? A la postre, me parece haber entendido por qué el Hombre es el ser más dichoso, el más digno, por ello, de admiración, y cuál es aquella condición suya que le ha caído en suerte en le conjunto del universo, capaz de despertar la envidia, no sólo de los brutos, sino de los astros, de las mismas inteligencias supramundanas”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*. (1), p. 104.

*hechos semejantes a los brutos y jumentos sin entendimiento, sino más bien aquello del profeta Asaph: Dioses sois todos e hijos del Altísimo y que por usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en pernicioso la saludable opción libre que nos otorgó”*²⁵⁷¹

La dignidad del Hombre se encontraba en esta “saludable opción” que juntaba al humano con Dios. En referencia directa con el Salmo (81.6), que definió a los humanos como dioses²⁵⁷², Pico della Mirandola mostraba que una alma “recompuesta y purificada” por el conocimiento la filosofía natural, se elevaba hacia el conocimiento de las cosas divinas donde residía su dignidad. Reiteraba no sólo la misma dimensión expresada por San Agustín al comentar, como vimos este Salmo²⁵⁷³, sino también (y con ciertos matices) una idea aristotélica²⁵⁷⁴. De hecho, según Cassirer, Pico, Ficino y Manetti encarnaron tanto una tradición aristotélica y escolástica como una tradición neoplatónica²⁵⁷⁵. Hemos visto en efecto que la aristotélica podía expresarse en la visión antropológica del ser humano, que contenía en su alma las varias posibilidades del ser. La escolástica, podía tal vez referirse al cuadro teológico y religioso en el cual se fundamentaban la libertad y la dignidad del ser humano. La tendencia platónica podía manifestarse en el afán de unidad trascendental perseguido a través de un dinámica de crecimiento “vegetal” de lo terrenal hacia lo celestial. Pero se debería también subrayar que este neo-platonismo parecía integrar e reinterpretar una de las ideas de uno de los adversarios del propio Platón: el Hombre como medida de todas las cosas de Protágoras²⁵⁷⁶. Recordamos que para Platón esta idea implicaba una relatividad del juicio inconciliable con el mundo de las ideas. Ahora esta

²⁵⁷¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre* (3), op.cit., pp. 107-108.

²⁵⁷² Cito nuevamente el Salmo (81.6): “Yo dije: Dioses sois vosotros, y todos vosotros hijos del Altísimo”; también vid. *Evangelio* (Juan, 10, 34): “¿No está escrito en vuestra Ley: Que yo dije: dioses sois?”, Consultado el 09.05.2006, a las 16:00. en el sitio del Vaticano: http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM

²⁵⁷³ SAN AGUSTÍN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), op.cit., p. 542.

²⁵⁷⁴ “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del Hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1177a16-24), op.cit., p. 395.

²⁵⁷⁵ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., p. 114.

²⁵⁷⁶ Vid., PLATÓN, *Teeteto* (152a), op.cit., p. 193. También, *Crátilo* (386a), op.cit., p. 368 y (391c), p. 378.

formula, desde el humanismo renacentista, podía abundar en la celebración de la dignidad del Hombre.

Encontramos estas mismas ideas en F. Pérez de Oliva. Después haber considerado que el Hombre fuera un microcosmos como base de su dignidad, contempló la idea del Hombre como “un peregrino desterrado de su tierra”²⁵⁷⁷, lo que, recurría a la imagen del “*homo viator*” de San Pablo y de San Agustín. A partir de la esencia divina del ser humano, se indicaba que la existencia mundanal no era el fin de la existencia humana, sintiéndose el Hombre como un extraño en la tierra²⁵⁷⁸. Como señala Dumont, “el mundo por el cual peregrina el cristiano en esta vida es a la vez un obstáculo y una condición para su salvación”²⁵⁷⁹. No se negaba la trágica condición humana, pero se abrió un camino esperanzador gracias a la esencia divina e espiritual del ser humano. En un tercer punto, fundió entonces la excelencia del Hombre en el presente que lo había hecho su Creador: la libertad de ser lo que quería ser, pudiendo rebajarse al nivel de los brutos como elevarse hacia lo divino, único donde residía su excelencia:

“Porque como el Hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere: es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar la cara del padre; y en su mano tiene *hacerse* tan excelente que se contado entre aquellos a quien dijo Dios: *dioses sois vosotros*”²⁵⁸⁰.

Pérez de Oliva repitió casi de la misma manera lo que defendía Pico della Mirandola en atribuir una naturaleza mudadiza del Hombre, en la misma referencia con el Salmo (81.6), que definió a los humanos como dioses. El Hombre podía ser lo que quería porque poseía en él toda la gamma de los seres, lo que fundamentaba su dignidad en su versatilidad, unida al motivo

²⁵⁷⁷ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p.143.

²⁵⁷⁸ “Que si el Hombre sale llorando, no es porque sea aborrecido de la naturaleza o porque este mundo no le sirva, sino es (...) porque no se halla en su verdadera tierra”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 149.

²⁵⁷⁹ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 47.

²⁵⁸⁰ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 143-144.

microcósmico²⁵⁸¹. Siguiendo a Pico della Mirandola y a Manetti, Pérez de Oliva pintó a un Hombre ya no heredado del pecado de Adán, pero que podía – si lo quería – seguir su ejemplo. La pequeñez del Hombre radicaba en que podía emplear mal su grandeza y no porque había nacido miserable. Pero también, se indicaba claramente que el Hombre tenía que conformarse con Dios porque sólo en él podía encontrar la salvación. No comparto por tanto el análisis de F. Rico, que considera que la dignidad del Hombre se encontraba en su sola libertad de ser lo que quería. Se trataba de un punto inicial pero no de la libertad final. Para Pérez de Oliva – como para Pico della Mirandola – la dignidad del Hombre derivaba de su naturaleza indeterminada y de su necesaria ascensión hacia lo divino recurriendo a su facultad intelectual. El individuo debía integrar este ideal de “dignidad de la naturaleza humana”, aunque al principio parecía ser que dicha naturaleza ya no existiera. La vinculación entre la dignidad y Dios no dejaba ninguna duda en las últimas palabras de Antonio cuando pidió a Dinarco de decidir quien de los dos (Antonio o Aurelio) lo había convencido: “(...) te conviene juzgar del Hombre conforme a la grande estima que Dios ha hecho de él”²⁵⁸². Este *Diálogo* y la *Oración* de Pico, consistían en devolver al individuo la confianza en la excelencia de su naturaleza que Dios había depositada en él y no expresar una libertad fuera del marco espiritual. De hecho hubiera sido totalmente absurdo pensar lo contrario. El Hombre procedía Dios, tenía por tanto que reactivar los dones que su padre le había conferido. Por fin, quisiera apuntar que este deber de ascender en la *scala naturae* para unirse con Dios como marca de la dignidad del ser humano, tuvo siglos más tarde una nueva aplicación secularizada. En un texto sobre “La dignidad humana”, M. Unamuno partió de la “jerarquía de los fenómenos sociales” en una crítica virulenta del sistema capitalista y consideró que “no basta ser Hombre, un Hombre completo, entero, es preciso distinguirse, hay que subir en lo más posible del cero de la escala y subir de cualquier modo, hay que adquirir valor social de cambio”²⁵⁸³. Los objetivos eran

²⁵⁸¹ RICO, F., *El pequeño mundo del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 127.

²⁵⁸² PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 165. Un punto importante aparece en el personaje de Dinarco ya que en su versión original, Pérez de Oliva no presenta una sentencia final, dejando al lector decidir sobre la miseria o la dignidad del Hombre. Se trataba de un punto de diferencia importante con los diálogos humanísticos italianos del siglo XV, que a diferencia de los ciceronianos, alcanzaban un consenso final. BARANDA, C., “De Pérez de Oliva a Cervantes de Salazar: homenaje y traición”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, nº 674, op.cit., p. 22.

²⁵⁸³ UNAMUNO, M., *La dignidad humana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, pp. 9 y 13.

fundamentalmente distintos pero la forma de razonamiento era muy similar en relación con el planteamiento de la dignidad del ser humano y es este punto que es llamativo, es decir, la misma forma “estructurante” de la dignidad humana se mantuvo: había que conquistarla, subiendo varios peldaños, para lograr, en la reflexión humanista renacentista un valor espiritual y, en Unamuno, un valor social. En ambos casos se mantenía la estructura de los varios grados de progreso y de descenso. En ambos casos, se urgía la elevación y la ascensión del individuo. El punto de separación radical fue que en el humanismo renacentista el objetivo era que esta emulación se hizo con un ideal moral y divino cuando, en Unamuno, era lo contrario: la diferenciación del individuo respecto a los demás, lo que a su vez, reactivaba el horizonte de la libertad contemplado en las semillas clásicas, como autonomía individual respecto al conformismo y engaño general.

He realizado hasta ahora una reconstrucción que ha excluido a muchos pensadores y otras ramas del pensamiento. He pretendido indicar solamente un esfuerzo importante y organizado por parte de muchos humanistas para celebrar la dignidad del Hombre a partir de unos rasgos comunes que principalmente conectaban un nuevo ideal de libertad con una antropología microcosmos del Hombre. Esta perspectiva tenía como objetivo principal devolver al individuo la fe en sus altas capacidades racionales y morales que Dios había depositado en él. Sin embargo este enfoque del discurso de la *dignitas hominis* no convenció a todos los renacentistas; fue criticado por algunos otros que, sin sostener la *miseria hominis*, veían en este discurso solamente la presunción y el orgullo del Hombre. El ser humano era un ser digno que obtenía su dignidad en la comunión con Dios, y no mediante una libertad ilusoria y arrogante de superar sus límites y elegir la naturaleza de su elección. A continuación voy a señalar solamente algunas posturas que criticaron la *dignitas hominis*, y ello por dos razones: por un lado, para conferir una nueva perspectiva a este discurso, es decir para que éste absorbiera esas críticas y generarse un vez más. Por otro lado, porque esas mismas críticas confirman implícitamente la intuición que he tenido al principio de este capítulo: si esas críticas tuvieron lugar fue porque precisamente se plasmó en la época una corriente, un movimiento, un “discurso” que pareció arrastrar al Humanismo en la defensa de la dignidad humana y que algunos sin embargo, y en la misma época, detectaron y criticaron.

3. Una libertad arrogante

Los autores que se estudiarán a continuación, criticaron el argumento sobre el cual descansó todo el discurso de la *dignitas hominis*: legitimar las capacidades creadoras del Hombre a partir de su consideración como criatura creada por Dios. Consideraron que dicha visión presentaba un inconveniente fundamental: implícitamente el ser humano pretendía rivalizar con su creador, otorgándose sus mismos poderes. A. de Guevara por ejemplo criticó este mismo punto hablando de vanidad de los Hombres cuando consideran las estrellas sus propiedades y se olvidan su condición frágil y perecedera²⁵⁸⁴. Montaigne en sus *Essais*, y particularmente en la “Apología de Raimundo Sabunde”, se oponía a esta concepción de la *dignitas hominis*. Expresaba quizás un escepticismo debido a la “situación de zozobra” en la que se veía el individuo tras la destrucción del monolitismo medieval²⁵⁸⁵. Acababa radicalmente con los argumentos que hasta ahora fundamentaban la concepción de la dignidad de la naturaleza humana, es decir su presunta superioridad sobre los animales y su centralidad en la Creación:

“Consideremos, pues, por el momento, al Hombre solo, sin socorro ajeno, armado únicamente con sus armas, y desprovisto de la gracia y el conocimiento divino que constituyen todo su honor, su fuerza y el fundamento de su ser. Veamos cuánta constancia tiene con semejante aparejo. Demuéstreme mediante el esfuerzo de su razonamiento sobre qué bases ha erigido esa gran superioridad que cree tener sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha convencido de que ese formidable movimiento de la bóveda celeste, la eterna luz de esas antorchas que giran con tanto orgullo sobre su cabeza, la espantosa agitación de ese mar infinito, han

²⁵⁸⁴ GUEVARA, A., (de), *Relox de príncipes*, (III, XXXII): “Una de las mayores vanidades que yo hallo entre los hijos de vanidad es que se ponen a considerar las propiedades de las estrellas, la influencia de los planetas, el movimiento de los orbes, y no quieren considerar a sí mismos de la cual consideración sacarían hartos provechos, porque de ponerse el Hombre a pensar en las cosas entrañas viene a olvidar las suyas propias. ¡O!, si considerásemos la corrupción de que somos formados, la inmundicia de que somos engendrados, el trabajo infinito con que nacemos, el prolixo discurso con que nos criamos, las muchas obras con que vivimos y, sobre todo, el gran peligro con que moriremos, yo afirmo y juro que en la tal consideración hallemos mil ocasiones para desear la muerte y no una para alargar la vida”, op.cit., p. 795.

²⁵⁸⁵ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., p. 144.

sido establecidos y permanecen durante tantos siglos en beneficio y servicio suyo?”

Y a continuación, Montaigne apuntó la fragilidad del ser humano:

“¿Se puede concebir algo más ridículo que esta miserable e insignificante criatura que no es no dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y señora del universo del que no puede conocer ni una mínima parte, y menos aún mandar sobre él? Y ese privilegio que se atribuye de ser el único ser en este gran edificio que tenga la capacidad de reconocer su belleza y sus partes, el único que pueda gracias por ello al arquitecto y llevar la cuenta de los ingresos y gastos del mundo, ¿Quién se lo ha concedido? Muéstranos el título de tan grande y hermosos cargo”²⁵⁸⁶.

El panteísmo de Montaigne llegó así a un desantropomorfismo, consecuencia extrema del desantropocentrismo, heredero de Copérnico²⁵⁸⁷. Este texto es demoledor para la concepción renacentista y clásica de la dignidad del Hombre que se fundamentaba en la excelencia y la grandeza de la naturaleza humana. Para Montaigne, este punto de vista no era más que la manifestación de la arrogancia y la vanidad del Hombre; como señala: “Es la presunción nuestra enfermedad natural y original. El Hombre es la criatura más calamitosa y frágil de todas, y al mismo tiempo, la más orgullosa”²⁵⁸⁸. Los Hombres pretendían ser el centro de un Universo cuando ni siquiera podían entenderlo; El juicio, la inteligencia y la razón, no eran cualidades superiores, sino maleables e inseguras²⁵⁸⁹. Según Mathias, la verdadera cuestión no era para Montaigne una cuestión metafísica de significado, sino una cuestión antropológica de hecho y de existencia²⁵⁹⁰. Los

²⁵⁸⁶ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 453. Para su edición francesa, *Les Essais*, Arlea, op.cit., p. 330.

²⁵⁸⁷ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 102 y 124.

²⁵⁸⁸ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 456. También: “En verdad, parece que la naturaleza, para consolarnos de nuestro mísero y desgraciado estado, no nos haya dado en el reparto más que la presunción”, op.cit., p. 491.

²⁵⁸⁹ “Llamó razón a esas apariencias de discurrir que cada uno forja en sí mismo; esta razón de cuya condición puede haber cien contrarias sobre un mismo objeto es un instrumento de plomo y cera, extensible, plegable y adaptable a todo sesgo y medida”, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 565-566.

²⁵⁹⁰ MATHIAS, P., *Montaigne ou l'usage du Monde*, Vrin, Paris, 2006, p. 59.

Hombres, se consideraban como superiores a los animales cuando su naturaleza les revelaba su fragilidad intrínseca.

Una crítica similar apareció en el *Elogio de la locura* de Erasmo en 1511²⁵⁹¹ donde se burlaba de la presumida superioridad del Hombre sobre los animales. Así, consideró que las vidas de cualquier animal e insecto eran más felices que la del Hombre que vivía en la “tragedia de la esclavitud”. En efecto, el Hombre imitaba a sus héroes e sentía una “con intensa vehemencia el deseo de vengarse de sus enemigos”. Con ironía, Erasmo - primero creador de Occidente consciente de ser europeo según S. Zweig²⁵⁹² - criticaba las violencias cometidas en nombre de la religión. Más tarde en 1516 escribió la *Querrela de la paz*, se preguntó cómo en su historia no había sido capaz de acabar con la guerra, cuando, su sociabilidad y su razón hubieran tenido que crear “lazos de unión”, criticando irónica e implícitamente el ideal estoico. Ahora bien cuando los animales de la misma especie vivían en paz, ni la naturaleza ni las instituciones reconciliaban a los Hombres; ni las ventajas, ni la experiencia permitían generar entre ellos un “amor mutuo”²⁵⁹³. En el *Elogio de la locura*, contó entonces como un gallo se había transformado “en Hombre, en mujer, en rey, en particular, en pez, en caballo, en rana, y creo hasta en esponja, a ningún ser reputó más infeliz que el Hombre, por haber visto que todo los demás se contienen dentro de los límites de su condición y que sólo el Hombre es el que intenta rebasar los que se le han impuesto a la suya”²⁵⁹⁴. Erasmo se oponía frontalmente a la concepción renacentista del

²⁵⁹¹ ERASMO, D., *Elogio de la locura*, op.cit., pp. 82-83. Vid., ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 140-141.

²⁵⁹² ZWEIG, S., *Erasmus de Róterdam*, op.cit., pp. 12 y 207. Vid. también, BATAILLON, M., “Erasmus, ¿europeo?”, en *Erasmus y el erasmismo*, trad., Pujol, C., Crítica, Barcelona, 2000, pp. 48-63. También ambos autores apuntan las diferencias entre Erasmo y Maquiavelo. Este último escribió el *Príncipe* en 1513 y Erasmo la *Educación del Príncipe cristiano* en 1516 como encargo del Canciller de Brabante, preceptor del príncipe Carlos, donde criticó los abusos de la razón de Estado. Erasmo señaló – entre otros elementos – la dependencia del Príncipe en relación con el pueblo: “Existe una mutua relación entre el príncipe y el pueblo. El pueblo te debe tributo, acatamiento, honor. Pero tú en correspondencia le debes al pueblo ser un príncipe bueno y vigilante” consultado en la Edición Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, trad., Jiménez Guijarro, P. y Martín, A., Madrid, 2003.

²⁵⁹³ ERASMO, D., *Querrela de la paz*, consultado en francés, *Plaidoyer pour la paix*, trad., Labre, Ch., Arléa, París, 2002, pp. 21-22: “Seuls les hommes, à qui, plus qu’à n’importe quelle espèce, aurait dû être naturel l'accord des esprits et pour qui, plus que pour toute autre espèce, il représentait une nécessité, résistent: la nature, si puissante, si efficace ailleurs, ne peut les réconcilier, ni les institutions les réunir; les avantages qui, de l'avis unanime, en résulteraient sont impuissants à les rassembler; ni la perception, ni l'expérience enfin de tant de maux ne peuvent les ramener à un amour mutuel”.

²⁵⁹⁴ ERASMO, *Elogio a la locura*, op.cit., pp. 82-83

Hombre que superaba - por su voluntad – los límites impuestos a su naturaleza evolucionando en la *scala naturae*.

Por su parte, Montaigne, devolvió incluso una dignidad a los animales. En numerosos textos de este capítulo XII del libro I de los *Ensayos*, insistió en la nobleza de las características de toda clase de animales e insectos. En todo, incluso en las emociones y los sentimientos, los animales eran tan capaces como los Hombres. Señaló Montaigne que los Hombres tenían la tendencia de condenar “todo cuando nos parece extraño y cuanto no entendemos, y así, nos ocurre al juzgar sobre los animales, [que] tienen varias cualidades que se asemejan a las nuestras”²⁵⁹⁵. Pretender por tanto fundar la dignidad del Hombre en la superioridad de la naturaleza humana sobre la naturaleza animal era una ilusión. Aquello revelaba más bien la “impudencia humana”. En efecto, “la vanidad de nuestra presunción hace que prefiramos deber nuestra capacidad a nuestras propias fuerzas que a su liberalidad; y enriquecemos a los otros animales con los bienes naturales renunciando a ellos en su favor, para honrarnos y ennoblecernos con los bienes adquiridos” Para Montaigne se trataba de una “manera de ser bien simple” porque equiparaban en valor, las cosas innatas de los Hombres con sus cosas adquiridas²⁵⁹⁶. Ya Montaigne y Erasmo apuntaron que fundar la dignidad del Hombre en su superioridad sobre los animales era no sólo una ilusión sino también la prueba de su orgullo. Este argumento se reencuentra hoy en los defensores de los derechos de los animales, pero sin caer en el extremismo que aquellos, merece la pena citar este fragmento de la *Notas Críticas* de Horkheimer que solamente actualizaba las intuiciones de Montaigne y Erasmo:

“*El hombre y el rinoceronte* – En un cuadro de Longhi, del siglo XVIII, aparece un rinoceronte cautivo contemplado bocas abiertas por algunos visitantes de una ciudad europea. En casi ninguna otra parte la necedad de los humanos ha sido tan bien expresada. Es la única raza que encierra los ejemplares de otras razas, les atormenta de diversas formas, y ello solamente para sentirse crecer ante sus propios ojos. ¡Cuán sabio aparece el entupido animal del cuadro en comparación con esos hombres insensatos, que precisamente en la misma época torturaban y mandaban en la hoguera sus propios

²⁵⁹⁵ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII) op.cit., pp. 470 y 474 ss.

²⁵⁹⁶ Respectivamente, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., pp. 456 y 464

congéneres, porque desviaban aparentemente la fe, pero en realidad por razones que ellos mismos ignoraban! Esta raza de la naturaleza es indescriptiblemente loca y cruel”²⁵⁹⁷.

Todo aquello lo había ya citado señalado en el siglo XVI, pero no debemos equivocarnos: en nada Montaigne defendía la miseria del Hombre. El panteísmo materialista inherente a su pensamiento²⁵⁹⁸ hizo que toda criatura, los animales como los Hombres tenían unos rasgos que les permitían desarrollar su existencia. Así, si la Naturaleza nos hubiera abandonado al azar y a la fortuna,

“tendríamos mucha razón en considerarla madrastra bien injusta. Más no es así; no está nuestra organización tan desequilibrada ni desordenada. La naturaleza ha abrazado de manera universal a todas las criatura (...); pues esas quejas vulgares que oigo en boca de los Hombres (pues ya los eleva la licencia de sus opiniones por encima de las nubes como los rebaja a las antípodas) acerca de que somos el único animal abandonado desnudo en la tierra desnuda, atado, agarrotado, sin tener otra cosa con que protegerse y cubrirse sino los despojos de los demás (...) estas quejas son falsas, hay en la organización del mundo una mayor igualdad y una relación más uniforme”²⁵⁹⁹.

Siguiendo a Montaigne la *dignitas hominis* hubiera nacido de la arrogancia de los Hombres y la *miseria hominis* de su ignorancia, pero el Hombre podía encontrar su salvación en la comunión con Dios, a pesar de la fragilidad de su condición particularmente en relación con la muerte y el tiempo²⁶⁰⁰. Sólo Dios disfrutaba de una “inmutable eternidad” sobre la cual el tiempo no ejercía ningún poder. Pero Montaigne añadió en seguida:

²⁵⁹⁷ HORKHEIMER, M., *Notes critiques*, trad., Cornille, S., & Ivernel, P., Payot, París, 1993, pp. 106-107.

²⁵⁹⁸ Lo expresó de esta forma metafórica por ejemplo: “(...) este mundo es un tempo muy santo dentro del cual está introducido el Hombre para contemplar unas estatuas, no creadas por mano mortal, sino hechas sensibles por el pensamiento divino: el sol, las estrellas, el agua, la tierra, por nombrar las inteligibles”, *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 450.

²⁵⁹⁹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., pp. 459-460.

²⁶⁰⁰ “La flor de la edad muere y pasa cuando surge la vejez, y la juventud termina con la flor de la edad del Hombre hecho, la infancia con la juventud (...)”, *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 602, muy similar a los versos de Virgilio, “*los mejores días de la vida se escapan los primeros a los pobres mortales*”, que Séneca expresó en *Sobre la brevedad de la vida* (9.2), y (10.2) op.cit., pp. 329 y 330.

“A esta conclusión tan religiosa de un Hombre pagano, quiero solo añadir esta frase de un testigo de igual condición, en referencia a Séneca: “¡Oh, qué cosa tan vil y abyecta es el Hombre, si no se eleva por encima de la humanidad! He aquí una buena frase y un útil deseo, más igualmente absurdos. Pues es imposible y monstruoso hacer el puñado mayor que el puño, el abrazo mayor que el brazo, o esperar dar una zancada mayor que la longitud de nuestras piernas. Y que el Hombre se eleva por encima de sí mismo y de la humanidad: puede no puede ver más que con sus ojos, ni agarrar más que con sus dedos. Se elevará si Dios milagrosamente le tiende su mano; se elevará abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose alzar y levantar por los medios puramente celestiales.

Puede nuestra fe cristiana, mas no su virtud estoica, aspirar a esta divina y milagrosa metamorfosis”²⁶⁰¹.

Esta visión de Montaigne coincide con la de Erasmo en su crítica del ser humano que pretendía superar su naturaleza. Se oponía directamente a la idea del Hombre como microcosmos y que podía gracias a su libertad inherente subir cada peldaño de la *scala naturae*. Por esta razón, tachó de “estúpido” el título que Aristóteles prestaba a los Hombres de “dioses mortales”²⁶⁰² y de “temeraria” la fuerza (*bravoure*) que Séneca concedía al sabio que superaba por sí mismo su humana debilidad para alcanzar la misma fuerza que Dios²⁶⁰³. El ser humano, por sí mismo no podía superar los límites de su naturaleza, y ninguna filosofía, ni siquiera el estoicismo, podía ayudarle a elevarse por encima de su humanidad²⁶⁰⁴.

²⁶⁰¹ MONTAIGNE, M. (de), *Essays*, (II, XII), op.cit., p. 603. También: “la primera ley que dio Dios al Hombre fue una de pura obediencia; fue un mandamiento desnudo y simple en el que el Hombre no hubiera de saber nada ni de discutir nada; pues el obedecer el principal deber de un alma razonable que reconoce a un bienhechor superior y divino”, op.cit., p. 490. Al principio del Capítulo Montaigne lamentaba que “somos cristianos como somos perigordinos o alemanes”, op.cit., p. 449.

²⁶⁰² MONTAIGNE, M. (de), *Essays*, (II, XII), op.cit., p. 492. Vid., ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1177a16-24), op.cit., p. 395

²⁶⁰³ MONTAIGNE, M. (de), *Les Essais*, (II, XII), op.cit., pp. 358-359: “Et mon Sénèque reconnoît, dit-il, que Dieu lui a donné le vivre, mais qu’il a de soi le bien vivre (...). C’est aussi de Sénèque : que le sage a la fortitude (*bravoure*) pareille à Dieu, mais en l’humaine faiblesse, par où il le surmonte », La fórmula afectuosa, “mon Sénèque” no aparece en la edición castellana, *Essays*, (II, XII), op.cit., p. 492. Montaigne se refiere a la “Carta LIII”, de Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 12 que ya hemos citado en la “Dignidad humana en Séneca”, I. B. c). También Montaigne dedicó un corto capítulo a la defensa de Séneca, *Essays*, (II, XXII), op.cit., pp. 713-718. vid., TROVATTO, R., *L’œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 287.

²⁶⁰⁴ En este sentido, y una vez más Montaigne revela su formidable espíritu crítico, apuntando los límites de la filosofía: “Metan a un filósofo en una jaula enrejada con menudos alambres, colgada

Sin embargo, en Montaigne como en los demás renacentistas, existía la idea de transformación del Hombre, la “metamorfosis” que estribaba en el bordelés estrictamente en la comunicación íntima con Dios. “Rebajaba” al Hombre para que pudiera – consciente de su humildad – subir en su re inserción en lo real²⁶⁰⁵. Desde su escepticismo, Montaigne expresaba quizás esta unión operada por los renacentistas entre por un lado la alegría y la fe en el Hombre y su “melancolía” inherente²⁶⁰⁶, si bien pintada por otro lado en el gravado de Durero²⁶⁰⁷.

Después haber contemplado la perspectiva teórica de la *dignitas hominis*, hablaré a continuación del compromiso del discurso dentro de la esfera política y religiosa. Se trata de lo que llamo las “reivindicaciones” de la *dignitas hominis*, donde la libertad individual parecía ser el valor central a proteger.

III. LAS REIVINDICACIONES DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

Esta parte pretende mostrar cómo el discurso renacentista de la *dignitas hominis* se apartó de su camino puramente ontológico para integrar el campo moral y práctico²⁶⁰⁸. Más precisamente se conectó con la defensa del libre albedrío del ser humano que acababa con la consideración del Hombre como un ser pecador. Según G. Peces-Barba, “estamos ante un esfuerzo por defender la libertad de elección frente a las tesis deterministas, con sus diversas justificaciones religiosas (...). Precisamente la libertad de elección es la primera dimensión de la dignidad humana, y condición de la construcción teórica de los derechos humanos”²⁶⁰⁹. También, una reivindicación mayor del discurso consistió

en lo alto de las torres de Notre - Dâme de París: verá de manera evidente que es imposible caer allí, y aun así no podrá evitar (si no está acostumbrado al oficio de tejador) que la vista de aquella altura le espante y sobrecoja (...). Tiendan una tabla entre esas dos torres, de grosor suficiente para andar por encima: no hay sabiduría filosófica tan firme que pueda darnos valor para andar por ello como lo haríamos si estuviera en tierra”, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 594 (p. 434 en la edición francesa).

²⁶⁰⁵ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., p. 33. En este punto no olvidemos que Segni consideró que la dignidad del Hombre derivaba de su humildad, Vid., *Il disprezzo del mondo*, op.cit., p. 29: “Ma, se la paternità vostra me lo consiguiera, descriverò la dignità della natura umana col favore di Cristo, affinché grazie al primo trattato il superbo sia umiliato e grazie al secondo l’umile sia esaltato”

²⁶⁰⁶ DELUMEAU, J., *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, París, 1967, p. 22.

²⁶⁰⁷ DURERO, A., *Melancholia I*, (1514), en el British Museum.

²⁶⁰⁸ Vid., SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., pp.17-18.

²⁶⁰⁹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 74.

en defender que la vida humana y mundana podía ser feliz, oponiendo una *felicitas hominis* a la *miseria hominis*. Por fin, la reivindicación de la *dignitas hominis* se plasmó también en la defensa de la igual dignidad de los individuos, defensa particularmente debida por el descubrimiento de América y la existencia de pueblos distintos a los europeos. Me limitaré a indicar en algunos pensadores ciertos elementos que pueden confirmar cómo esos tres temas pueden revelar un compromiso social y político del discurso de la *dignitas hominis*. Con otras palabras, no pretendo desarrollar a continuación toda la temática del libre albedrío, de la búsqueda de la felicidad y de la defensa de la igual dignidad. Pretendo solamente destacar a través de algunos ejemplos, cómo esas tres cuestiones pudieron articularse con la configuración humanista de la dignidad humana estimulando su “carga crítica” inherente.

A. El libre albedrío

La negación del libre albedrío fue la base de las tesis de la miseria humana, negando la posibilidad por el ser humano de elegir entre el bien y el mal. Ya vimos que Séneca al contemplar al Hombre en su “condición intermedia y plenaria” era libre de cometer el bien o el mal en contra del orden racional. El Hombre tenía una naturaleza espontánea que no estaba penetrada por el pecado. Del mismo, el discurso de la *dignitas hominis* no concebirá al ser humano como un pecador. En la *scala naturae* el Hombre – mediante su única conducta – podía acercarse a Dios prescindiendo de toda estructura eclesial. Después de estudiar algunas aproximaciones que pretendían devolver al Hombre su libre albedrío, se estudiará cómo esta libertad tuvo un máximo desarrollo en lo que he llamado la “libertad infinita” de Giordano Bruno.

1. Acabar con el ecclesiasticismo

La dignidad del Hombre en Pico se fundamentaba en una libertad auto creadora, que debía conformarse con un ideal divino. Pico no dijo explícitamente que el Hombre perdiera su dignidad al rebajarse al nivel de los brutos. Sin embargo, se fundamentaba en un concepto de libertad que era esencialmente teológico. No podemos tampoco considerar que el concepto de dignidad en Pico fuera totalmente frustrado por la orientación teológica de su libertad. Este marco teológico y religioso era inherente a la idiosincrasia renacentista. La novedad de

Pico se encuentra en las nuevas estructuras de este cuadro. En efecto, regeneró este mismo concepto de libertad, en la medida que la relación entre Dios y el ser humano era ahora directa. No mencionó ni la necesidad de ni la participación institucionalizada de una jerarquía religiosa, ni tampoco los rituales y dogmas que la acompañaban. La autoridad moral de la Iglesia, estaba así colocada en entredicho y los dogmas eclesiásticos parecían obsoletos²⁶¹⁰. Lo relevante en Pico fue su intento de vincular la dignidad del ser humano con una noción de libertad que podía orientarse hacia el libre albedrío. Se trataba de devolver al ser humano la capacidad de decidir sobre el sentido de su vida, tanto en materia de espiritualidad como en la determinación misma de su destino personal. La dignidad del Hombre no era el ejercicio de su libertad sobre Dios sino con Dios, en acuerdo con él. Lo que pretendía Pico era superar los dogmatismos que encerraban el libre ejercicio de la inteligencia humana para poder asemejarse a Dios. Creía en la naturaleza divina del Hombre y éste no necesitaba a nadie, a ninguna Iglesia para guiarle y explicarle hacia donde debía orientar su libertad. Dios estaba en la “morada” de su alma y no fuera.

También, en Decio la dignidad del Hombre seguía teniendo un trasfondo teológico. No obstante, urgir la necesidad de pulir este valor con los estudios académicos, le confería no sólo un rasgo mundanal, sino que fomentó un uso de la razón y de la inteligencia que empezaron luego a adoptar puntos de vista críticos y en particular en relación con la propia Teología²⁶¹¹.

Por su parte, Lorenzo Valla, que descubrió en 1442 con el *De falso credita et ementita Constantini donatione* la falsedad de la “Donación de Constantino”²⁶¹², se planteó en *De libero arbitrio* si “la presciencia de Dios se opone al libre albedrío”. Defendió la compatibilidad de ambos, considerando que el conocimiento previo de un acontecimiento futuro, aun por parte de Dios, no

²⁶¹⁰ De ahí la reacción de la jerarquía de la Iglesia cuando el Papa Inocente VIII, condenó, como hemos dichos, ciertos puntos de vista de Pico, y prohibió el debate público al que éste había citado.

²⁶¹¹ Ya desde el siglo XIII, las Ciencias se desvincularon de la Teología por ejemplo.

²⁶¹² En este documento, Constantino hubiera legado su Imperio a la papalead, heredando entonces de Roma, de la Italia, de cuatro sedes principales (Antiochía, Alejandría, Jerusalén Constantinopla), del Latrán, de San Pedro, es decir de todo el resto del imperio romano de Occidente. Lorenzo Valla, demostró el fraude de la curia romana a través del análisis lingüístico del texto. Estaba escrito en un estilo y una sintaxis merovingia – ¡un error de cuatro siglos! Algunos términos aparecían cuando no existían en la época, tal como Constantinopla. Vid., DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*” en *Ensayos sobre el individualismo*, op.cit., pp. 61- 62.

debiese considerarse como causa de ese acontecimiento²⁶¹³. Para E. Cassirer, por primera vez desde la Antigüedad, la cuestión de la libertad comparecía ante el tribunal de la *razón natural*, iniciando la forma de la crítica de los dogmas tal como luego profundizarán Bayle en siglo XVII y Lessing en el XVIII²⁶¹⁴. El libre albedrío era así una cuestión central del Renacimiento a la hora de definir el ser humano.

Valla influyó mucho a Erasmo que también por ejemplo y en referencia al libre albedrío consideró que la paz podía lograrse en la Cristiandad solamente “reduciendo al mínimo las definiciones y dejando a cada cual la libertad de juicio acerca de numerosos puntos”²⁶¹⁵. Erasmo atacaba también en el *De libre arbitrio* Lutero que negaba al ser humano concebido como pecador, la posibilidad del libre albedrío de modo que su salvación dependiera solamente de la gracia de Dios²⁶¹⁶. Para Erasmo el Hombre no estaba determinado por el pecado y podía decidir de sus acciones. Su salvación dependía de Dios, pero éste no había creado al Hombre en el pecado, lo que hubiera supuesto una mala fe por parte suya.

Por otro lado, Erasmo fue muy crítico en relación con la decadencia del sistema social y eclesial. Al final del *Elogio de la locura*, criticó con ironía varios personajes importantes de la sociedad de su tiempo. Los teólogos “viven en el quinto cielo y que desde su altura desprecian y casi compadecen al resto de los mortales como a conjunto de seres miserables, que se arrastran por la tierra”. Con sarcasmo se burló de las *summas* escolásticas, señalando que “describen tan minuciosamente todo lo que se refiere al Infierno, que no parece que sino que han vivido en aquellas regiones durante luengos años”²⁶¹⁷. Erasmo dirigió luego sus dardos contra los frailes señalando particularmente su hipocresía: “huyen del contacto del dinero como del de una hierba venenosa, pero no del de las mujeres

²⁶¹³ VALLA, L., *De libero arbitrio*, en GARIN, E., *Prosatoria Latini del Quattrocento*, op.cit., pp. 533-535. Sin embargo, Valla no demostró si la predestinación divina era compatible con el libre albedrío, considerando que era preferible abandonar nuestra curiosidad, lo que podría subordinar la filosofía a la fe, SANTIDRIÁN, P. R., *Humanismo y Renacimiento*, op.cit., pp. 43-51. Una parte del texto de Valla está editada también en este estudio. Vid., ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., p. 109.

²⁶¹⁴ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., p. 106.

²⁶¹⁵ ERASMO, D., *Opus epistolarum*, (t.5), n° 1334, op.cit., p. 177. Disponible en edición digital en <http://www.archive.org/details/erasmiepistolae01allenuoft> [Consultado el 25.06.06 a las 19:00]. Esta referencia aparece también en RICO, F., *El sueño del humanismo*, op.cit., p. 107.

²⁶¹⁶ Consultado en su edición francesa, ERASMO, D., *Diatribae: Du libre arbitre*, trad., Lagarrique, G., Gallimard, París, 2001. Escribe así: “«Se dirá: ¿A qué sirve el libre albedrío si no hace nada?» Contesto: ¿a qué sirve el Hombre en su conjunto si Dios actúa en él como el alfarero en la arcilla y como podría actuar sobre una piedra?»”, op.cit., (IV.16), pp. 559-560.

²⁶¹⁷ ERASMO, D., *Elogio a la locura*, op.cit., pp. 120-121 y 125.

ni del vino”²⁶¹⁸. La vida golosa que llevaban parecían venir de que consideraran el Paraíso como una “escasa recompensa”, olvidando que la caridad fuera el primer mandamiento del Cristo²⁶¹⁹. En relación con los reyes, Erasmo criticaba su desconsideración de los intereses del pueblo: pensaban “realizar cumplidamente su misión cazando a menudo, sosteniendo hermosos caballos, vendiendo en beneficio propio los cargos públicos”²⁶²⁰. Los cortesanos eran necios y serviles, felices de llamar al rey “*el Señor*”, y de llevar al cuello una cadena pesada, como si se “tratase de acreditar la robustez de la espalda”²⁶²¹. La Estulticia - personaje central del *Elogio*²⁶²² - aconsejó a los obispos, siguiendo a Ezequiel (34, 11-17)²⁶²³, de “ser pastores de sí mismos y dejando al mismo Cristo la guarda de las ovejas” y a los cardinales, como “sucesores de los Apóstoles”, de llevar una vida “más laboriosa y más diligente como lo fue la de los discípulos de Jesús”²⁶²⁴. Por fin, y en relación con los papas, Erasmo ironizó sobre las intrigas de la papalead; criticó las riquezas de las Sede Romana, se burló de la teatralidad de las ceremonias²⁶²⁵, y condenó las violencias que propagaba. Así los enemigos “más encarnizados de la Iglesia” eran “esos impíos pontífices”. Olvidándose de la

²⁶¹⁸ Aspecto que aparece por ejemplo en *El carro de Heno* (1500-1502), de El Bosco, donde aparece abajo un cura con barriga, bebiendo vino, que mira a unas religiosas que acumulan para él su botín.

²⁶¹⁹ ERASMO, D., *Elogio a la locura*, op.cit., pp. 128. Quentin Massys se hubiera inspirado en este punto de Erasmo para su cuadro “El banquero y su mujer” (1514), vid., la “Introducción” de P. Donoso en ERASMO, *Elogio a la locura*, op.cit., p. 5.

²⁶²⁰ ERASMO, D., *Elogio a la locura*, op.cit., p. 135.

²⁶²¹ ERASMO, D., *Elogio a la locura*, op.cit., pp. 136 y 137.

²⁶²² Erasmo podría inscribirse en la tradición abierta por Sócrates y perpetuada por Nicolás de Cusas y Petrarca, que consideraban que la simpleza, o la ignorancia era la fuente de todo conocimiento relevante.

²⁶²³ “Porque así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo, yo mismo iré a buscar mis ovejas, y las reconoceré. Como reconoce su rebaño el pastor el día que está en medio de sus ovejas esparcidas, así reconoceré mis ovejas, y las libraré de todos los lugares en que fueron esparcidas el día del nublado y de la oscuridad. Y yo las sacaré de los pueblos, y las juntaré de las tierras; las traeré a su propia tierra, y las apacentaré en los montes de Israel, por las riberas, y en todos los lugares habitados del país. En buenos pastos las apacentaré, y en los altos montes de Israel estará su aprisco; allí dormirán en buen redil, y en pastos succulentos serán apacentadas sobre los montes de Israel. Yo apacentaré mis ovejas, y yo les daré aprisco, dice Jehová el Señor. Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada; vendaré la perniquebrada, y fortaleceré la débil; mas a la engordada y a la fuerte destruiré; las apacentaré con justicia”, Vid., <http://www.gentle.org/biblia/> [Consultado el 26.05.06 a las 21:00].

²⁶²⁴ Respectivamente, ERASMO, *Elogio a la locura*, op.cit., pp. 138 y 139.

²⁶²⁵ No resistimos en no mencionar esas líneas de Stendhal: “(...) l’Eglise de France semble avoir compris que les livres sont ses vrais ennemis. *C’est la soumission de coeur qui est tout à ses yeux*. Réussir dans les études même sacrées lui est suspect et de bon droit. Qui empêchera l’homme supérieur de passer de l’autre côté, comme Sieyès ou Grégoire! L’Eglise tremblante s’attache au pape comme à la seule chance de salut. Le pape seul peut essayer de paralyser l’examen personnel, et, par, les pieuses pompes des cérémonies de sa cour, faire impression sur l’esprit ennuyé et malade des gens du monde”. *Le rouge et le noir*, (cap. XXVI), Librairie Générale Française, Paris, 1983 [1830], p. 196.

“excelsa caridad” que debe al prójimo todo cristiano - de acuerdo con la *philosophia Christi* -, llevaban en todas partes, “sangre y fuego”, como si esos “ancianos decrepitados” si se vieran animados “de un verdadero vigor juvenil”²⁶²⁶. Erasmo se atacaba así a todas las formas de fanatismo que fuera político o religioso, asimilándolo con un “destructor cerril” y una “lamentable angostura del espíritu”²⁶²⁷. Según, J. Proulx²⁶²⁸, las críticas de Erasmo contra el eclesiasticismo, su espíritu de tolerancia, y su defensa de la actitud piadosa y de la vida sencilla, atravesaron la Reforma²⁶²⁹, que, por su principio de la “fe sola” (*sola fide*) y por su llamada a la conciencia (*libre albedrío*), colocaba al individuo, independientemente del aparato eclesiástico, frente a su propia salvación.

Se puede también citar a Rabelais que, en el *Gargantua* describió el modo de vida de los “Telemitas”, (palabra que derivaba del griego que significa “libre voluntad”) según una única regla: “Haz lo que quieras”. Rabelais trataba aquí de conciliar el cristianismo con el desarrollo individual inherente a la naturaleza humana y expresaba las “exigencias de la ética humanista de la libertad”²⁶³⁰. Creía en efecto que era posible pero limitado a una elite de “*gens libères*” cuya bondad natural se hubiera despejado en un clima de máxima libertad²⁶³¹.

Sin embargo, aquel que derrocó totalmente la influencia de la Iglesia y confería una libertad infinita al Hombre fue Giordano Bruno²⁶³².

²⁶²⁶ ERASMO, D., *Elogio a la locura*, op.cit., pp. 141-142.

²⁶²⁷ ZWEIG, S., *Erasmo de Róterdam*, op.cit. pp. 12 y 13.

²⁶²⁸ PROULX, J., “L’homme-masse, le bon sauvage et l’*homo sapiens*”, *Critère*, nº 20, 1978. Vid., la “*Encyclopédie de l’Agora*” :

http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Humanisme--Lhomme-masse_le_bon_sauvage_et_lhomo_sapiens_par_Jean_Proulx
[Consultado el 27.05.06 a las 16:00].

²⁶²⁹ Erasmo no tomó participó directamente de la disputa entre Lutero y la Iglesia. Permanecía incluso reacio a plantear una reforma de las instituciones de la fe; se trataba más bien de que cada individuo en su fuero interno fuese capaz de reflexionar sobre lo que significaba ser un buen cristiano, vid., DONOSO, P., “Introducción”, en ERASMO, *Elogio a la locura*, op.cit., p. 12.

²⁶³⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 89.

²⁶³¹ RABELAIS, F., (de), *Gargantua*, trad., Illera, A., Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1999, p. 349. Acerca del libre albedrío en Rabelais, véase también *Le Cinquième Livre* (Cap. VIII), donde el oráculo de la “*Dive Bouteille*” advierte: “Soyez vous-mêmes interprètes de votre entreprise”.

²⁶³² En este rechazo de someterse a los principios de la autoridad religiosa, podemos citar también a Vives, Gómez Pereira, Monllor, Pereiro, Florián de Campo, Juan Bermudo o Ramus en Francia, MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, op.cit., p. 469 ss.

2. La libertad infinita en G. Bruno

La idea del microcosmos humano, como vimos, se fundamentaba en la naturaleza mediana de los Hombres, que les permitía activar su libertad. Con otras palabras, la indeterminación natural de los Hombres, entre lo animal y lo divino, les había dejado el espacio para que pudiera manifestarse su libertad como auto-determinación moral. Ahora bien, vimos también que esta auto-determinación se orientaba siempre, en última instancia, hacia Dios. Dentro del *tránsito a la modernidad*, G. Bruno, pareció matizar esta concepción de la libertad, o al menos, aunque tendrá un fin teológico, la forma de su expresión era radicalmente distinta a la descrita en sus antecesores.

Habló de microcosmos, pero no como estado intermedio de los Hombres, sino desde su dimensión estructural y antropocéntrica: el ser humano integraba las leyes que regían el universo²⁶³³. Lo importante ya no era demostrar la centralidad del ser humano en el cosmos, sino mostrar sus potencialidades de acuerdo con esas leyes que regían el cosmos y que habían integrado en su alma. En la Antigüedad, los estoicos, y Séneca en particular, defendieron una perspectiva similar, vinculando la ley de simpatía del universo con la simpatía entre los elementos que componía al ser humano y la simpatía entre esos mismos humanos. Pero esta concepción pretendía demostrar la armonía de las partes. Bruno, recuperó esta dinámica para centrarla en el mismo individuo²⁶³⁴. Por otro lado, el contenido de esas leyes era radicalmente distinto y mucho más revolucionario. Concibió una libertad que no se refería a la capacidad de ser lo que uno quería ser, sino la libertad de concebirlo y penetrarlo todo. La infinitud del cosmos se expresaba en el microcosmos del Hombre en su ilimitada capacidad cognoscitiva. Siguiendo a B. Russell²⁶³⁵, se activaba al máximo la imaginación del filósofo para superar la inquietud que había podido derivarse de la infinitud del espacio.

²⁶³³ Me refiero una vez más, a ALLERS, R., "Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus", op.cit., pp. 322-323.

²⁶³⁴ Bruno cita a Séneca y su pasaje de *Medea* para lamentar el crecimiento de las relaciones comerciales entre las naciones, BRUNO, G., *Sobre el infinito universo y los mundos*, (IV, 533), trad. Granada, M. A., Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 240. Vid., *Medea* (330-340; 360-379), op.cit., pp. 70-73. Acerca de esta relación entre Séneca y Bruno, vid., TROVATTO, R., *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, op.cit., p. 288.

²⁶³⁵ RUSSELL, B., *La sabiduría de Occidente*, trad., García Puente, J., Aguilar, Madrid, 1964, p. 173.

G. Bruno no se contentó reformular las ideas que ya hemos visto; criticó contundentemente el cristianismo monoteísta. Escondía su argumento detrás del tono satírico de su cuento de la *Expulsión de la bestia triunfante*, donde ponía en escena una asamblea alegórica de dioses antiguos. Estaban reunidos para hacer su propio juicio. Sus desbordamientos habían hecho entrar en el cielo la inmoralidad y la locura, el engaño y el error, que aparecían como astros con aspectos distintos. La bestia triunfante era el vicio que se debía controlar y rechazar para que las cuarenta y ocho constelaciones pusieran albergar nuevamente las virtudes. Por otro lado, esta fábula literaria era también una alegoría de las propias capacidades humanas, reflejando otra vez esta dinámica del individuo microcosmos, pero a un nivel “estructural” que no se había alcanzado antes²⁶³⁶. El punto de partida de Bruno era Copérnico y su *De revolutionibu orbium caelestium* (1543). La Tierra ya no estaba en el “espacio cebolla” derivado del sistema geocéntrico de Ptolomeo sino en un espacio regido por el heliocentrismo²⁶³⁷. Bruno consideró a Copérnico como el liberador de la humanidad porque había ampliado hasta el infinito el ego del Hombre y su capacidad racional. Desplacía así el concepto del infinito²⁶³⁸ del campo de las ciencias al ámbito ético:

“El Nolano [es decir Copérnico] ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes (...)”²⁶³⁹.

Las sucesivas representaciones del Universo constituyen este “telón de fondo” de la fundamentación de la dignidad humana, precisamente porque incidían en las concepciones de la libertad huma. Tal vez, podemos encontrar un matiz neo-platónico en Bruno. Pero la base de su razonamiento no era la contemplación filosófica sino la ciencia experimental y moderna. Su objetivo era

²⁶³⁶ BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia triunfante*, op.cit., pp. 97-98.

²⁶³⁷ Vid., R ICO, F., “Que solo un punto parece”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V.,(dir.), *Insula*, op.cit., p. 20. y LEWIS, C. S., *La imagen del mundo*, op.cit., p. 21.

²⁶³⁸ Vid., KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad., Solís Santos, C., Siglo Veintiuno, Madrid, 1999. Según Fustel de Coulanges, Lucrecio hubiera establecido el primero la distinción entre el universo (infinito) y los mundos (finitos), *La ciudad antigua*, op.cit., p. 259.

²⁶³⁹ BRUNO, G., *La cena de las cenizas*, trad. Granada, A., Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 69.

la liberación de la razón del ser humano, anteriormente oprimida, y capaz ahora de investigarlo todo por sí misma, en la autonomía de su libertad infinita. Según A. Heller, para G. Bruno, “estar en pro o en contra de Copérnico, (...) era estar en pro o en contra de la libertad humana, su grandeza y su dignidad”²⁶⁴⁰. Los otros pensadores no se atrevieron con tanto mordaz a preparar el campo para la crítica de las Iglesias. El concepto de naturaleza humana que Bruno empezó a perfilar se desmarcó de un referente teológico, o tal vez, encontró una nueva relación, un nuevo equilibrio, entre la *dignitas hominis* y la concepción de Dios. En efecto, G. Bruno propulsó hacia el infinito la dinámica del microcosmo del Hombre. En *Sobre el infinito universo y los mundos*, relató todo el descubrimiento copernicano:

“Pájaro mío solitario, a aquellas partes
a las que dirigiste antes tu alto pensamiento,
sube sin fin, pues es preciso
adecuar al objeto industrias y a artes”.

Y luego:

“Por eso, las alas al aire seguras abro
y no temo chocar con cristal o vidrio,
más surco el cielo y al infinito me alzo.
Y mientras de mi globo a otros surjo
y por el etéreo campo allá penetro,
lo que otros ven lejano, a mis espaldas dejo”.

Manifiesta plásticamente el movimiento del universo como sigue:

“No está quieto; se mueve y gira
cuanto en el cielo y bajo el cielo se mira.
Toda cosa corre, alto o bajo,
en giro largo o breve,
ya sea grave o sea leve;
y quizá tú vas al mismo paso
y al mismo punto.
Tanto corre el todo hasta que ha llegado,

²⁶⁴⁰ HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, trad. J-F. Ivars y A. Prometeo Moya, Península, Hospitalet del Llobregat, 1980, p.381.

tanto gira en desbarajuste el agua dentro de la ola,
que una misma parte
ora de arriba abajo, ora de abajo arriba se mueve.
Y el mismo embrollo
Todas las suertes por igual a todos reparte»²⁶⁴¹

A. Heller, señala en este pasaje un antropomorfismo entre el Universo infinito y la libertad infinita de los Hombres; El «Todo discurre, arriba, abajo» era además la principal experiencia social de la época²⁶⁴². A ello se añadía una relación lírica y emocional con la naturaleza. En efecto, la infinitud del espacio no podía ser afirmada por los sentidos o la intuición matemática, sino únicamente por el órgano que permitía al individuo concebir su propio ser es decir, para Cassirer, la autoconciencia. El Hombre podía encontrar su verdadero yo cuando por un lado abarcó en sí el todo infinito y cuando, por otro lado, se expandía en él²⁶⁴³.

En consecuencia, Bruno habría expresado los tiempos modernos²⁶⁴⁴ con una cúpula del cielo que se volvía un espacio infinito: ya no se podía pensar que el mundo había sido creado en la intención de los Hombres; el universo era un infinito homogéneo, donde se esfumaba la distinción entre lo terrenal y lo celestial. La expresión de la dignidad del Hombre aparecía en su rebelión por así decirlo ante la reducción de la tierra en una prisión cósmica²⁶⁴⁵. La dignidad humana se manifestaba en su libertad ilimitada en perfecta armonía con el universo infinito. Como señala Lovejoy, al defender la concepción de un universo infinito, descentralizado y hecho de varios mundos, Bruno destruía la representación medieval del universo físico²⁶⁴⁶. En consecuencia, como apunta el poeta y ensayista alemán J. Winter, la definición por parte de Bruno del universo como un espacio infinito no podía ser compatible con el principio escolástico de l'

²⁶⁴¹ BRUNO, G., *Sobre el infinito universo y los mundos*, (364-365 y 434-435) op.cit., pp. 96-98 y 162. Apuntaremos la muy reciente novela de Jacques Bonnet, *A l'enseigne de l'amitié* (Liana Levi, París, 2003) que convierte a Giordano Bruno en el investigador de un crimen inexplicado en el París de Enrique III.

²⁶⁴² HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, op.cit., p. 384.

²⁶⁴³ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., pp. 234-235.

²⁶⁴⁴ Nicolás de Cusa anteriormente defendía la noción de Universo infinito oponiéndose al modelo geocéntrico, vid., *La docta ignorancia*, (II, 1 y II, 11), op.cit., pp. 90 y 126-129.

²⁶⁴⁵ BRUNO, G., *De inmenso et innumerabilibus*, op.cit., p. 2.

²⁶⁴⁶ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 116 y 121.

analogia entis, la semejanza entre el Dios eterno y el Hombre efímero. No sólo se trató aquí de una crítica del Génesis bíblico, sino de su ruina integral, al revelar “la característica provincial de una representación escatológica orientada hacia el fin del mundo”²⁶⁴⁷. El sistema copernicano había puesto el sol en el centro del universo pero no puso en cuestión la esfera medieval de las estrellas fijas. Con otras palabras, la tierra ya no era el centro del universo pero el cielo seguía percibiéndose como un espacio cerrado, como en Aristóteles por ejemplo. Más allá de Copérnico, Bruno consideró que el universo era moviente, compuesto de astros homogéneos y mundos innumerables de los cuales cada individuo era una imagen reducida, un “microcosmos”, recordando en el *De immenso et innumerabilibus* la imagen hermetica del Hombre como “mágnum milagro”²⁶⁴⁸. Pero esta vez, era un milagro no por ser un microcosmos intermedio entre el mundo animal y divino, sino por integrar todo el Universo y sus leyes en su alma. Bruno no se contentó así de la tradicional hipótesis del paralelismo entre microcosmos y macrocosmos. El “Hombre microcosmos” contenía “en miniatura” todo lo que contenía el macrocosmos a gran escala, obedeciendo a las mismas leyes y manifestando una idéntica estructura que el macrocosmos y la naturaleza infinita. Con Bruno, el Hombre no era sólo un microcosmos limitado por los elementos de la naturaleza sino un ser infinito respondiendo al propio infinito del universo.

La postura de Bruno podía entrar en contradicción con la *pia philosophia*, que les servía también de fuente doctrinal. En efecto, como nota Garin, aquella fuente consideraba al Hombre como centro de la Creación, y podía oponerse al “concepto de simpatía cósmica” donde el microcosmos en un sentido material,

²⁶⁴⁷ WINTER, J., *La Création de l'Infini. Giordano Bruno et la pensée cosmique*, trad. Mannoni, O., Calmann-Lévy, Paris, 2004, p. 35.

²⁶⁴⁸ BRUNO, G., *De immenso et innumerabilibus*, (I, Caput, I), en *Opera Latine Conscripta*, F. Fiorentino, E. Band, E. Teil, (ed.), Moreno, D. (ed) Nápoles, 1879, reedición, F. Frommann, G. Holzboog, Stuttgart, 1962, p. 206. Vid. su edición digital, en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k26692z.notice>

A continuación aparece la fotografía del texto donde Bruno se refiere a Trismegisto (en la tercera línea):

tat, praesentia meditetur, et futura praevideat. Hinc miraculum mágnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia ; ad obje-

[Consultado el 17.06.06 a las 11:00]- En cuanto a la teoría cosmológica de Bruno y su defensa del heliocentrismo, vid. el Tercero y Quinto “Diálogos” de la *Cena de las Cenizas*, op.cit., pp. 105 ss. y 150 ss.

hacia del Hombre un esclavo²⁶⁴⁹. El universo visible en que, según Bruno, tenía lugar el encuentro del Hombre con Dios ya no era finito como en Ficino y Pico sino infinito. La jerarquía cósmica desaparecía y dejaba paso a un solo nivel del ser²⁶⁵⁰.

Además, la divinidad se convertía en la sustancia espiritual de la Naturaleza. Aunque la causa primera podía disimularse de varias formas, todas las entidades y todas las cosas tenían una transparencia interna a través de la cual era visible, transmitiendo de cierto modo la verdad eterna. El Hombre se volvía un “co-operador” de esta causa primera cuando la reconocía en él y fuera de su persona. De esta forma, toda acción coincidía necesariamente con un código natural que la generaba, la dirigía hacia un objetivo particular. Bruno se oponía por tanto a la organización orgánica del mundo. Éste ya no se apreciaba como un ser divino y vivo sino como un mecanismo de relojería divino y el conocimiento de este mecanismo cósmico había de servir para mejorar el destino de la Humanidad. Esta concepción se oponía así a la de la Edad-Media (como la escolástica y la Reforma), según la cual la moralidad del Hombre dependía solamente de la revelación de Dios, que proclamaba su voluntad a través de la predestinación. El pensamiento medieval consideraba al mundo en su inferioridad respecto a Dios y nunca el individuo podía pretender superarlo. Al contrario, en el universo infinito e espiritualizado de Bruno, el ser humano estaba liberado de los vínculos de docilidad con un Dios alejado²⁶⁵¹. Bruno operó pues a una fusión entre la razón ilimitada de Nicolás de Cusa (como razón que se orientaba hacia lo infinito y el Dios como Unidad)²⁶⁵² la metafísica del alma de Ficino (donde el divino coincidió con lo terrenal) y la dignidad del Hombre como *ingenium*, determinándose a sí misma, propio de Pico della Mirandola²⁶⁵³.

Además creo que Bruno superó a Pico della Mirandola en relación con el grado de libertad que confería al ser humano y su propio pensamiento: aquél,

²⁶⁴⁹ GARIN, E., “La *Dignitas hominis* e la letteratura patristica”, op.cit., p. 106.

²⁶⁵⁰ GRANADA, M. A., “El gran milagro del Hombre en el platonismo del Renacimiento (de Ficino y Pico a Giordano Bruno)”, op.cit., p. 12.

²⁶⁵¹ Vid., ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 85-86 y 101

²⁶⁵² CUSA, N. (de.), *La docta ignorantia*, (II, 9), op.cit., pp. 117-122. En relación con Dios, de Cusa se refirió a Hermes Trismegisto que lo contemplaba como la “universalidad de las cosas”, *La docta ignorantia* (I, 24), op.cit., p. 74.

²⁶⁵³ Además de otras influencias tanto en el pensamiento griego como el hermetismo, la religión egipcia, la cabal, vid., WINTER, J., *La Création de l'Infini. Giordano Bruno et la pensée cosmique*, op.cit., pp.31-39, 180, 187.

como hemos visto buscó la concordia entre el Hombre y los ángeles. Con Bruno, el “grado angélico” desapareció y como tal la concordia defendida por Pico. Bruno la sustituyó por una armonía cósmica entre todos sus elementos contrarios, admitiendo incluso la existencia de “habitantes de otros mundos”, prueba de la libertad de conciencia y pensamiento que se otorgaba Bruno²⁶⁵⁴. Como apunta A. Heller, a partir el Renacimiento y especialmente con G. Bruno, la cuestión de la libertad se convertía “(...) en una forma de plantear problemáticas *fundamentalmente antropológicas* y no, como había ocurrido en el cristianismo, *fundamentalmente éticas*”²⁶⁵⁵. En efecto, la idea de libertad se volvía una noción que no se refería sólo a la facultad de elegir entre el bien y el mal sino a la forma de actuar de modos diversos en campos muy variados.

En el cosmos dibujado por Bruno predominan lo dinámico y la relatividad de modo que nada podía reivindicar la duración. Como todo era un ciclo, cada fenómeno era parte de un curso universal. El ser humano debía aceptar así esta necesidad, lo que podía desvelar la fatalidad de su situación. Sin embargo, lo que le caracterizaba era la facultad de asociar su destino personal con el destino universal, penetrándolo con el saber, confirmándolo con buenas acciones, estableciendo así las bases de la libertad. La religión cósmica de Bruno no pretendía fundar ninguna Iglesia, porque echaba sus raíces en el único conocimiento del individuo y más precisamente a través del corazón y del ojo, es decir el sentimiento y la razón²⁶⁵⁶. Ello chocaba así con el mandamiento cristiano de la ascesis que se expresó por ejemplo en San Agustín²⁶⁵⁷ y de la hostilidad al cuerpo que hacía que la vinculación con Dios podía realizarse solamente a través de una vía espiritual. Jesús incluso parecía en este paradigma no sólo como

²⁶⁵⁴ BRUNO, G., *La cena de las cenizas*, “Primer dialogo”, op.cit., pp. 71-72

²⁶⁵⁵ HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, op.cit., p. 434. La autora defiende más adelante que el concepto antropológico de libertad “(...) fue fruto de una síntesis. Sus fuentes fueron el concepto de libertad estoico-epicúreo y el concepto cristiano de libre albedrío” (op.cit., p.435).

²⁶⁵⁶ BRUNO, G., *De Gli eroici furori* (1585), consultado en sus versiones italiana y francesa, Bruno escribió : “Entendre, voir, connaître, voilà en vérité ce qui allume le désir, et c’est donc bien par le mystère des yeux que le cœur est enflammé ; et plus l’objet qui se présente (...) a de grandeur et de dignité, d’autant plus ardent est le feu et plus vives les flammes. (...) Ainsi, premièrement la cognition émeut la faculté affective, qui elle-même ensuite émeut la cognition (...). L’intérêt spéculatif voit le beau et bien, ensuite la volonté en éprouve l’appétit et enfin l’intellect industrieux le procure, le poursuit, et le cherche », BRUNO, G., *Des fureurs héroïques*, trad. Michel, P-H., *Œuvres complètes*, vol. III, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 398-422 y su versión italiana, *De gli eroici furori*, en *Dialoghi italiani*, Gentile, G., Aquilecchia, ed. Sansoni Florencia, 1958.

²⁶⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (VII, 10), op.cit., pp.155-156.

encarnación de la docilidad sino como totalmente inútil, símbolo de una religión que sacaba su autoridad de la sumisión y del engaño²⁶⁵⁸.

Por tanto, la dignidad del Hombre no podía derivar de una cristología como hemos podido ver en autores anteriores, Manetti y Ficino por ejemplo. La comunicación con la divinidad se hacía mediante la contemplación filosófica del universo infinito que era según los términos de Bruno *gravissiman perfectoque homine dignissiman*. El Hombre perfecto no era Jesús, el Verbo encarnado, sino el Hombre natural que, mediante la contemplación filosófica del universo infinito, se unía con la divinidad; se trató del Hombre “perfectamente dispuesto en su cuerpo y alma, en conformidad con sus capacidades físicas e intelectuales”²⁶⁵⁹. Bruno indicó que se llamará (recurriendo al tiempo del futuro, *appellabitur*): *mágnum miraculum* por Trismegisto. En Bruno y a diferencia de Pico y Ficino, el Hombre no era un *mágnum miraculum* por su estructura ontológica o sus posibilidades iniciales, sino por el esfuerzo que le transformaba en Dios²⁶⁶⁰. Oponiéndose directamente con Ficino y Pico, Bruno consideró que el cristianismo era la propia negación de la dignidad del Hombre. Pero dicha dignidad era una conquista humana²⁶⁶¹ y un dato del futuro, propia a una personalidad excepcional e inaccesible al “pueblo estúpido” que cómo “asnos pasivos” se sentían dignificados por la intervención divina y la encarnación del Verbo para remediar su ignorancia²⁶⁶². Como señala E. Garin, la reforma del espacio operado por Bruno,

²⁶⁵⁸ “ (...) enviémoslo con los Hombres y hagamos que les dé a entender todo aquello que a nosotros nos parezca y guste, haciéndoles creer que lo blanco es negro, que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es una ceguera y lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es vil, perverso y extremadamente malo; que la naturaleza es una puta ramera; que la naturaleza y la divinidad no pueden concurrir en un mismo buen fin y que la justicia de la una o está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarias, como las tinieblas y la luz, BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia triunfante* (III, 3), op.cit., p. 282: Vid., también, op.cit., pp. 223; 284.

²⁶⁵⁹ BRUNO, G., *De inmenso et innumerabilibus*, (I, 1), op.cit., p. 202.

²⁶⁶⁰ BRUNO, G., *De inmenso et innumerabilibus*, (I, 1), p. 203. Bruno recogió es cierto una idea de Ficino [Vid., *Teología platónica* (XIV, 2 y II, 250)] pero para Ficino e objetivo era demostrar la inmortalidad del alma.

²⁶⁶¹ GRANADA, M. A., “El gran milagro del Hombre en el platonismo del Renacimiento (de Ficino y Pico a Giordano Bruno), op.cit., p. 13.

²⁶⁶² BRUNO, G., *De inmenso et innumerabilibus*, (I, 1), op.cit., p. 202. En *De gli eroici furori*, op.cit., p. 986 y ss. Admite la intervención de la divinidad que puede dignificar el comportamiento de los ignorantes: “Hanno piú dignità, potestà et efficacia in sé, perchè hanno la divinità (...) son degni como l’asino che porta li sacramenti (...) si considera et vede in effetto la divinità et quella s’admira, adora et obedisce”. Recordemos que Bruno siguiendo a los textos herméticos se consideraban como el guía para el acontecimiento de una nueva religión.

condujo a una liberación moral, haciendo de la consciencia propia del Hombre, la norma de la vida²⁶⁶³.

Como resume M.A. Granada en un excelente estudio sobre Giordano Bruno, “la dignidad del Hombre se actualiza en el momento cuando la eternidad, el infinito de la sustancia (divina) entran en su horizonte visual y toman posesión del sujeto contemplativo que, transformado o metamorfoseado en una nueva vida, se une luego con la divinidad. Lo que desaparece realmente del horizonte de la dignidad así concebida, es el deseo infantil e ignorante de *semper esse hoc quod est*, la inmortalidad del alma personal y, con la resurrección de los cuerpos, la inmortalidad del compuesto hylermorfico que, desde Fazio y Manetti hasta Ficino y Pico, era el rasgo mayor de la dignidad humana. Este deseo infantil desaparece, gracias al apoyo que deriva de la contemplación filosófica perfecta del *esse semper*”²⁶⁶⁴. La relación entre el Hombre y Dios ya no tramitaba por la distinción entre *potentia absoluta et ordinata* en Dios que generó una distancia entre Dios y el Hombre compensada por la encarnación del Verbo. Con la figura excepcional del *homo perfectus*, dicha distancia era eliminada. Cada Hombre tenía que tender hacia este ideal para testimoniar del *mágnum miraculum* humano y liberarse de la condición de la “sciocca et ignobilissima moltitudine”, para convertirse en Dios²⁶⁶⁵.

Bruno extendió así las capacidades del ser humano hacia lo infinito lo que superó el concepto de libertad ilimitada definida por Pico como fundamento de la dignidad del Hombre. En un primer momento, podemos encontrar aquí un punto de desencuentro entre ambos autores, pero veremos que coinciden en un punto mucho más importante. En cuanto al desacuerdo, nos hemos dado cuenta que la libertad de Pico se planteaba desde un punto de vista puramente ético: el Hombre podía elegir lo que quería ser y de cierta forma se veía frustrada en la medida que el Hombre debía seguir un cierto modelo teológico. Con Bruno, la libertad del Hombre no se definió en relación con lo que podía hacer con su persona, sino con todos los campos de su existencia. Bruno amplió no sólo al

²⁶⁶³ GARIN, E., *L'Umanesimo italiano*, op.cit., p. 243.

²⁶⁶⁴ GRANADA, A., M., “Giordano Bruno et la *dignitas hominis*”, op.cit., p. 207.

²⁶⁶⁵ BRUNO, G., *De gli eroici furori*, op.cit., p. 986 y ss y 1003 y ss.

infinito la “profundidad” de la libertad sino también sus ámbitos. Sin embargo, Pico y Bruno se encuentran en un punto mucho más importante. Recordamos que el primero descartó es cierto la idea del Hombre como microcosmos básico no tanto por su irrealidad sino porque no era una razón suficiente para celebrar la dignidad del Hombre, o mejor dicho en el caso de Pico, para provocar la “admiración”. El Hombre como microcosmos era sólo la característica que permitía revelar la libertad del Hombre, como autodeterminación.

Creo que es en esta busca de una libertad máxima que se encontraban Pico y Bruno. Ambos consideraron, por razones distintas, la necesidad de fundamentar la dignidad del Hombre en un rasgo que no sólo lo hacía dueño del mundo sino que lo hacía dueño de sí mismo: Pico en la libertad de ser lo quería. Bruno en la libertad de entenderlo y penetrarlo todo. Si Bruno recuperó la idea de un paralelismo entre el ser humano y el universo, superó la idea misma de microcosmos elemental. Por fin, aunque Bruno desplazó la centralidad de Dios, su concepto de dignidad del Hombre tenía todavía un trasfondo religioso. En efecto, aunque condenó y eliminó la dimensión cristiana de la dignidad del Hombre, ésta se concebía como hemos visto en la contemplación activa de lo divino. Bruno cambió la forma como entender a Dios y el lugar del Hombre en el universo, pero su dignidad seguía derivándose de una fuente externa y superior. Con algunos matices, creo que podemos encontrar la cumbre de esta visión en el “Yo cósmico” de Nietzsche. Recordó el pensador alemán que la filosofía “no busca la verdad sino humanizar el universo”. Más precisamente: “el Hombre busca la imagen del universo en la filosofía que le da la mayor impresión de libertad”. Nietzsche no fundamentaba esta libertad en la razón sino en el “instinto más poderoso” de dominio, lo que constituye un punto de diferencia radical con el humanismo renacentista, aunque, como vimos al principio, el humanismo se fundamentaba en las capacidades del Hombre para apropiarse del mundo. La “estructura” de pensamiento parecía entonces mantenerse. Humanizar el universo consistía para Nietzsche en volverse “sus dueños” Así, “*sentirse de manera cósmica*” era concebir al Hombre superior a la imagen de la naturaleza, superando “el Yo” y “el Tu”, volviéndose Dios, es decir, “misericordiosos” y “solarios”. En consecuencia y son además las últimas palabras de la *Voluntad como domino* “cuando el Hombre se ha *perfectamente identificado con la humanidad, mueve la naturaleza*

*entera*²⁶⁶⁶. La libertad se concebía como una elevación y una emulación de Dios, emulación que era todavía más fácil en Bruno y en Nietzsche en la medida que Dios se confundía con la “sustancia” del Universo que el Hombre podía entonces penetrar.

Por la misma razón, cuando los humanistas hablaron del Hombre como “centro del mundo”, debemos tener conciencia que este mundo empezaba a definirse como infinito, lo que volvía imposible no sólo el heliocentrismo sino también la misma noción de centralidad del ser humano respecto al mundo. Ahora bien, esta misma noción – uno de los pilares de la definición de la concepción moderna de la dignidad humana como vimos – debía mantenerse porque reflejaba la superioridad del ser humano en relación con el mundo que lo rodeaba. Para mantenerla, no se insistió en esta centralidad sino en lo que llamaría la “deconcentración” de los poderes del Hombre: podía dominar tanto lo mundo como el espacio. Ya no se trataba de vincular su dignidad con su consideración estática sino con la aproximación dinámica de su naturaleza. La razón se mantenía como el eje central de esta dignidad que le permitía determinarse a sí mismo. Pero, no se insistió tanto en su origen divino como en su libre ejercicio: la incipiente secularización de la razón – a través de libre albedrío – respondía también a su voluntad de dominio como alivio después del corte del cordón umbilical que hasta ahora la había mantenido dependiente de su madre-Iglesia.

Por todas esas razones, la Iglesia vio en Bruno una “influencia satánica”²⁶⁶⁷: le torturó, le arrancó la lengua y le quemó vivo el 17 de febrero de 1600. El martirio de Bruno revela para Gentile la exigencia radical del pensamiento moderno que ya no puede aceptar que la ciencia y la filosofía se sometan a una retrograda concepción del mundo²⁶⁶⁸.

El Hombre poseía una libertad infinita para determinar su conducta a través de su libre albedrío y no estaba en absoluto determinado por el pecado. En

²⁶⁶⁶ Todos esos fragmentos aparecen al final de la *Voluntad de dominio*. Vid., NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance, (vol. II)*, (IV, VII, 4), op.cit., pp. 459-468. Nos damos cuenta como de la diferencia abismal entre Inocencio III que precisamente criticaba la voluntad de dominio del Hombre y el elogio que hizo Nietzsche de ella.

²⁶⁶⁷ Ruiz González José M., *La dignidad de la persona humana según San Pablo*, op.cit., p. 42)

²⁶⁶⁸ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., pp. 308-309. Vid., sobre esta perspectiva, GRANADA, M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005.

consecuencia, podía no sólo determinar su conducta moral sin acudir a nadie fuera de su conciencia, sino que también podía ser feliz. Se trata de la segunda reivindicación que estructura el discurso de la *dignitas hominis* y que he llamado la “*felicitas hominis*”.

B. La felicitas hominis

El Hombre que quería dibujar el Renacimiento no era el “*homo viator*” sino un ser cuya existencia mundanal podía ser feliz, oponiéndose así a la *fuga mundi* del siglo XII. Si la Antigüedad y la Edad Media ofrecieron mayoritariamente una imagen del mundo como un conjunto de acontecimientos sometidos a fuerzas sobrenaturales y trascendentes, el mundo del Renacimiento empezó a perfilarse como un sistema de fuerzas regulares que no eliminaba a Dios sino que permitía al Hombre entenderlo y ejercer su poder y su libertad en el mundo. El discurso de la *dignitas hominis* se integraba en una visión optimista del ser humano que no negaba las dificultades y otros sufrimientos que podía encontrar, sino que consideraba que podía superarlos, prueba de su excelencia y de los rasgos que constituían su definición como *imago Dei*. En primer lugar, mostraré como los Hombres podían superar esos males y luego, indicaré como la vida misma se había convertido en un placer, a través también de la rehabilitación del papel del cuerpo en la definición de la excelencia humana.

1. Los males se vuelven bienes

La nueva concepción del ser humano desde su parentesco y semejanza con Dios permitió también otorgar la felicidad al ser humano. El problema principal a cual debían afrontarse los pensadores de la *dignitas hominis* era volver compatible la realidad de las miserias empíricas que ocurrían a los Hombres con su dignidad y excelencia inherente. Un primer punto fue, desde una “técnica” estoica, la neutralización de la fortuna. Ch. de Bovelles abrió su *De Sapiente* con el lema délfico reconociéndolo, a pesar de su origen pagano, como la fuente de la sabiduría. Gracias a la función de “espejo”, permitía triunfar de la Fortuna. De hecho, el grabado del libro de Bovelles representa la Fortuna, como una mujer,

cuyos ojos estaban tapados, y que sostiene una rueda que arrastra a los Hombres. Frente a ella, la Sabiduría, sostiene un espejo adornado de figuras celestes, en el cual se contemplaba²⁶⁶⁹. El espejo era el símbolo del conocimiento y la herramienta de la verdad²⁶⁷⁰ y gracias a la movilización de la razón que suponía, permitía al Hombre llevar una vida feliz triunfando de la Fortuna.

Por tanto no se negó la realidad de las miserias que ocurrían a los Hombres, sino que se neutralizó su maldad. Esta neutralización consistió por un lado en asimilarlas con el propio bien humano. Boiastuau por ejemplo, consideró que Dios las generaba para que los Hombres se volvieran más humildes y menos orgullosos²⁶⁷¹. Los diálogos sobre la dignidad del Hombre se fundamentaban, como vimos, en una antropología cristiana y además podían asimilarse al género consolatorio de tipo senequista y remontar incluso a las tragedias griegas²⁶⁷². En efecto, la meditación sobre la miseria escapaba del género penitencial y ya no estaba al servicio ni de la *humilitas* ni de la lucha contra el pecado²⁶⁷³. Podemos volver a Ronsard que a partir de las finitudes de la vida, y más precisamente a partir de la velocidad del tiempo y de la vejez omnipresente, exhortaba aprovechar del momento presente, en una referencia implícita al *Carpe diem* de Horacio:

“Quand vous serez bien vieille, au soir, à la chandelle,
Assise auprès du feu, dévidant et filant,
Direz chantant mes vers, en vous émerveillant :
Ronsard me célébrait du temps que j'étais belle ! (...)

Regrettant mon amour et votre fier dédain.
Vivez, si m'en croyez, n'attendez à demain
Cueillez dès aujourd'hui les roses de la vie”²⁶⁷⁴.

²⁶⁶⁹ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, op.cit., pp. 51 y 53.

²⁶⁷⁰ Ya apareció como tal en Séneca al principio de *Sobre la Clemencia*. Vid también BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. IX), op.cit., p. 101 ss.

²⁶⁷¹ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (1155), op.cit., p. 82.

²⁶⁷² Por ejemplo, SÓFOCLES, *Antígona* (361-362), op.cit., p.262: El Hombre, “Sólo del Hades no tendrá escapatoria”.

²⁶⁷³ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 7.

²⁶⁷⁴ RONSARD, P. (de), *Sonnets pour Hélène*, (II, 24) en *Les Œuvres de P. de Ronsard, (t.I)*, G. Buon, (ed), Paris, 1578, p. 544en:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k70024d/CadresFenetre?O=NUMM-70024&M=tdm>

[Consultado el 05.06.06 a las 17:00]

“*Dévidant et filant...*”, (“*devanando e hilando*”), *Las hilanderas* de Velázquez (en 1657) representarán seguramente con todas sus resonancias esos versos de Ronsard, con en el fondo, las tres Parcas a las cuales Ronsard se refería a menudo²⁶⁷⁵.

El pensamiento del Renacimiento oponía así a la Fortuna la fuerza de la *virtus* que permitía a cada uno ser dueño de su destino²⁶⁷⁶. B. de Montemagno, en la *Controversia acerca de la Nobleza* de 1428 presentaba dos definiciones opuestas de la nobleza. Según el primer personaje, Publio Cornelio, la nobleza derivaba del culto de los antepasados y de la riqueza. Para el segundo, Gaio Flaminio, la nobleza real” (...) no se basa en la gloria de otro nombre, ni en los pasajeros bienes de la fortuna, sino en la virtud del propio Hombre” cuyas obras, “reflejan su propio esfuerzo y honor (...)”²⁶⁷⁷. Así, la dignidad del Hombre ya no se fundamentaba en una perspectiva medieval y clasista sino que adoptaba una dimensión individual y exigía, la movilización de todas las capacidades humanas, para superar todos los obstáculos y coincidir con una *vir virtutis*, una fuerza social creadora, habilitando al Hombre decidir sobre su existencia. Esta virtud se plasmó y se transfirió precisamente en la noción de trabajo.

El segundo punto de la neutralización de los males fue en efecto la desvinculación de la noción de trabajo con el de castigo y su conexión con la calidad del Hombre como *Homo faber*. Vimos en efecto y particularmente en Manetti que el Hombre no sólo modificaba la naturaleza sino que era capaz de competir con ella, creando su propio mundo cultural. Con otras palabras, el trabajo se asimilaba a la idea de progreso, que permitía a los Hombres liberarse de las incertidumbres del mundo contingente. Este punto integraba una perspectiva nueva de la consideración de la vida: los Hombres en su vida mundanal podían

²⁶⁷⁵ Véase por ejemplo, RONSARD, P., (de), *Les amours de Marie*, II, 4 en *Les Œuvres de P. de Ronsard*, op.cit., p. 312 en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k70024d/f312.table>
“(…) Ainsi, en ta première et jeune nouveauté, Quant la terre et ciel honoraient ta beauté, La Parque t’a tuée, et cendre tu reposes”.

[Consultado el 05.06.06 a las 18:00]

²⁶⁷⁶ Acerca de la conexión entre *virtus* y la aparición del individualismo burgués, vid., VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*, op.cit., pp. 31 y 46-48.

²⁶⁷⁷ MONTEMAGNO, B., (de), *De nobilitate* en GARIN, E., (ed.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, op.cit., p. 143. Vid. también, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit. p. 71.

alcanzar la felicidad y la libertad y en nada su condición era miserable, a pesar de las dificultades que podían afrontar. Para Manetti también, la consideración del ser humano como un ser activo que manifestaba su dignidad en el mundo, implicó una valoración del trabajo que ya no se asemejaba a una pena, sino a la manifestación de las facultades más altas del Hombre²⁶⁷⁸. Por su parte, en la *Expulsión de la bestia triunfante* de G. Bruno, la narradora, Sofía, defendía el mundo actual ante la presumida felicidad de una Edad de Oro. En efecto, las dificultades y necesidades eran compensadas por las nuevas invenciones y formas creadas desde “las profundidades del intelecto humano”²⁶⁷⁹. La grandeza de la naturaleza del Hombre derivaba así de una inteligencia “técnico-utilitaria” que le permitía superar la condición mundanal en la cual se encontraba²⁶⁸⁰. Toda la dignidad del Hombre estribaba en su poder infinito y en su capacidad de superar su propia condición, lo que no podían hacer los dioses, condenados a una feliz inmovilidad. Para Gentile, el valor del Hombre que Bruno concebía estribaba precisamente en su espíritu creador de su mundo en la historia²⁶⁸¹. A mi juicio, podemos discernir en este punto, un elogio del valor y del esfuerzo, que ya estaba intuido en el estoicismo y que también aparecía en el *Asclepio*, donde el Hombre estaba destinado a ser “mejor que los dioses”²⁶⁸². La refutación de la Edad de Oro se oponía así a una concepción pesimista del Hombre. Bruno adoptó así esta perspectiva pelagiana del ser humano, cuyo presumido pecado original estaba eliminado²⁶⁸³. Gracias a esta perspectiva, los Hombres ya no debían sentirse como seres pecadores y despreciables. El trabajo era la fuente misma de su excelencia individual e Incluso se volvió la herramienta que permitía establecer lazos sociales y de mutua ayuda entre los Hombres.

Manetti y a diferencia de Séneca por ejemplo, apuntó que la felicidad se había vuelto una consecuencia del progreso técnico-social (con la creación de

²⁶⁷⁸ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp 58-62 y 77-82

²⁶⁷⁹ BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia triunfante*, ed. de Granada, M. A., (ed.), Alianza, Madrid, 1989, p. 227.

²⁶⁸⁰ A diferencia de Séneca.

²⁶⁸¹ GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 83, también “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 68.

²⁶⁸² *Asclepio* (23), en COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., p. 215.

²⁶⁸³ BAKER, H., *The image of Man*, op.cit., p. 245. Pelagio (320-420), se opuso a San Agustín. Negaba la existencia del pecado original, considerando que se trataba de una falta que había afectado sólo a Adán. La humanidad nacía libre de culpa y una de las funciones del bautismo quedaba así sin sentido. Además, Pelagio defendía que la gracia no tenía ningún papel en la salvación, sólo era importante obrar bien siguiendo el ejemplo de Jesús.

ciudades) de modo que la conservación de la especie humana ya no dependía del alargamiento de la vida sino de la cooperación de todos²⁶⁸⁴. Este punto fue también apuntado por Pietro Pomponazzi, que defendía que la pertenencia de los Hombres a un mismo género organizado de tal forma que posibilita un común provecho²⁶⁸⁵. Cuando J. Vives se elevó contra la disociación “de lo mío” y “de lo tuyo” consideró que la grandeza de los rasgos humanos no lo era para sus usos egoístas. Al contrario, y con un tono cristiano y estoico, debían entenderse en el fomento de una solidaridad entre los Hombres²⁶⁸⁶. Recuperaba el humanismo impulsado por Erasmo cuyo ideal era la fusión de la *eruditio* y de la *pietas*²⁶⁸⁷. En la misma perspectiva insistió en que la “dignidad humana” propiamente dicho, descansaba en la paz, el amor y la concordia²⁶⁸⁸. Si Vives contemplaba en esta obra una condición miserable del ser humano, no era para someter al Hombre en una visión pesimista de su persona, sino para legitimar la ayuda hacia los más necesitados y posibilitar una convivencia pacífica y solidaria entre los Hombres, en una crítica de las plutocracias tradicionales de su tiempo como señala A. Guy²⁶⁸⁹. Para Fernán Pérez de Oliva, la vida en comunidad no era sinónima de labor y penas sino, con un tono estoico, de amistades, conversaciones y solidaridad²⁶⁹⁰. El discurso de la *dignitas hominis* reivindicó la *felicitas hominis* en la posibilidad de triunfar de los males que podían acosar a los Hombres. Además se plasmó en la rehabilitación del cuerpo y de sus emociones que permitían entender que vivir fuera un placer.

²⁶⁸⁴ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 92-95.

²⁶⁸⁵ POMPONAZZI, P. *Les causes des merveilles ou les enchantements*, trad. H. Busson., Rieder, París, 1930, p. 185.

²⁶⁸⁶ VIVES, J. L., *Del Socorro de los pobres o de las necesidades de la humanidad*, op.cit., pp. 1378-1379.

²⁶⁸⁷ MATHEEUSSEN, C., “Vives et la problématique sociale de son temps: son attitude envers la mendicité et le vagabondage”, en FERNANDEZ NIETO, F.J., MELERO, A., & MESTRE, A., (coords), *Luis Vives y el humanismo europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998, p. 107. También, vid., BATAILLON, M., “J. L. Vives, Reformador de la beneficencia”, en BATAILLON, M., *Erasmo y el erasmismo*, op.cit., pp. 179-202.

²⁶⁸⁸ VIVES, J.L., *De la concordia y de la discordia*, op.cit., p. 81.

²⁶⁸⁹ VIVES, J. L., *Del Socorro de los pobres o de las necesidades de la humanidad*, p. 1361: por ejemplo: “El principal y más encumbrado beneficio es que coadyuve uno a la virtud de otro”. Vives consideró que la pobreza la enviaba Dios por un “oculto juicio” que aprovechaba a los que la padecía, op.cit., p. 1368. Vid., GUY, A., *Vives, humanista comprometido*, op.cit., p. 110.

²⁶⁹⁰ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del Hombre*, op.cit., p. 163.

2. El placer de vivir

La idea de que la vida fuera un placer se plasmó en la rehabilitación de los sentidos humanos y de la contribución del cuerpo a la *dignitas hominis*. Manetti, en su refutación constante de las tesis de Inocencio III, aceptaba por un lado las debilidades y los sufrimientos del cuerpo humano, pero no derivaban ni de Dios ni de la naturaleza del Hombre sino del pecado original. Por tanto los males no eran inherentes a la condición humana, no derivaban de la responsabilidad del Hombre y existía un espacio importante para que el Hombre disfrutase de su vida. Los sentidos externos no eran engañosos y nos permitían además alcanzar numerosos placeres, tal como cuando se escuchaba una música agradable. Los sentidos internos – compuestos por la trilogía del sentido común, de la memoria y de la inteligencia²⁶⁹¹ - proporcionaban placer cuando se ponían en marcha en la aprehensión de sí mismo y del mundo. Manetti volvió a referirse a Séneca, Cicerón y Aristóteles que, a pesar de haber mostrado algunos aspectos de la miseria del Hombre, señalaron también como Dios permitió al Hombre encontrar muchos remedios a sus males y alcanzar una vida feliz²⁶⁹². Recurrió precisamente a Aristóteles para defender que la totalidad de la vida humana estaba dedicada no a los labores sino a la persecución del placer, siendo el fin natural y posible del Hombre²⁶⁹³. En consecuencia, la vida humana debía ser vivida y el suicidio, no era más que cobardía²⁶⁹⁴. Frente a Inocencio III que pensaba deducir la miseria del Hombre en su propio nacimiento por llegar desnudo en el mundo, Manetti consideró esta desnudez como prueba de la maravilla del cuerpo humano. Frente a Inocencio III, que mostraba la miseria del recién nacido entre fluidos inmundos en comparación con la pureza de las flores, de los árboles y de las frutas, Manetti señaló la absurdidad de comparar cosas distintas entre sí; apuntó también la maravilla de la naturaleza humana, donde cada elemento, incluso los aparentemente más viles, tenían un papel preciso e importante²⁶⁹⁵. En relación con

²⁶⁹¹ Tal como en De Bovelles, *De Sapiente* (Cap. XXV), op.cit., p. 177.

²⁶⁹² MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 75-78.

²⁶⁹³ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.) op.cit., pp. 95-96.

²⁶⁹⁴ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 86.

²⁶⁹⁵ Vid también BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (1010-1035), op.cit., pp. 76-77.

la brevedad de la vida, Manetti recurrió a Séneca para apuntar que la vida feliz no dependía de su duración sino de su uso²⁶⁹⁶. Este apego en la posibilidad de ser feliz en la vida mundanal tuvo su máxima expresión en la rehabilitación de la dignidad del cuerpo. Para Manetti, la búsqueda del placer a través del cuerpo era totalmente legítima: era placentero dormir, comer, beber, descansar y también sentir placeres del amor²⁶⁹⁷. Según J. M. Vega, Manetti defendía por encima de Pico, la dignidad del Hombre ya que la contempló desde su totalidad, y no sólo a partir del alma. Habría mezclado la antropología estoica-cristiana con la filosofía epicúrea²⁶⁹⁸.

Como he indicado al principio de este capítulo, encontramos traducciones al inglés y al italiano del Cuarto Libro del *De dignitate et excellentia hominis*, pero no de los libros anteriores y en particular del primer libro que revelaba no sólo la grandeza del cuerpo humano sino fundamentalmente la excelencia de sus emociones. Se trata de un olvido voluntario que consiste en una censura de ideas, para mantener una concepción de la dignidad del Hombre dentro de unos ideales cristianos. Manetti no fue el único, el mismo escándalo ha ocurrido también con Lorenzo Valla.

A los veintiséis años, L. Valla escribió el *De voluptate ac de vero bono* e introdujo un importante rasgo del humanismo: defendió la “normalidad” de la naturaleza y de su corolario: el cuerpo era un medio legítimo para el placer y debía ser aceptado y no reprimido²⁶⁹⁹. Esta obra parecida en 1431 fue traducida por primera vez al italiano en 1948²⁷⁰⁰ y al francés en 2004 ¡más de cinco siglos después de su publicación! y no hay ninguna traducción al castellano²⁷⁰¹. Como

²⁶⁹⁶ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 92.

²⁶⁹⁷ MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis*, (I, 50-53), en LEONARD, E.R. (ed.), op.cit., pp. 31-32.

²⁶⁹⁸ VEGA, M. J., “Misericordia y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., pp. 8-9.

²⁶⁹⁹ A diferencia de Bovelles que por ejemplo, consideraba los bienes corporales como ordinarios, BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XVII), op.cit., pp. 139 y 141. En este punto, Bovelles distinguió los bienes absolutos de los bienes relativos, recordando la división entre la acción media y la acción perfecta de los estoicos, (Vid. la Introducción de la parte dedicada a Séneca).

²⁷⁰⁰ VALLA, L., *Il piacere*, trad., Grillo, V., Pironti e figli, Nápoles, 1948. Existe la versión original en latín, *De voluptate ac de vero bono*, en *Opera omnia*, (2 Vol.), Garin, E., (ed.), Bottega d'Erasmus, Turin, 1962. En inglés, PANIZZA LORCH, M., (de), *A defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhem Fink Verlag, Munich, 1985.

²⁷⁰¹ Cuando España fue tierra de exilio de Valla que se refugió en la Corte del Rey Alfonso, rey de Aragón (Vimos que Manetti, dedicó también su *De dignitate* al Rey). Ahora sí hay en castellano, la obra de Valla, *Historia de Fernando de Aragón*, Santiago López, M., (ed), Akal, Madrid, 2002.

apunta M. Onfray a quien debemos esta recién edición francesa²⁷⁰², las ideas de Valla renovaron a Epicuro, y chocaron fundamentalmente con las bases cristianas de la sociedad occidental que podía acomodarse y “reciclar” a los otros filósofos, platónicos como estoicos por ejemplo. Valla al contrario, por la “modernidad” de sus argumentos, no podía encuadrar en el marco cristiano, de allí un silencio sistemático y un desprecio de su pensamiento, asimilándolo rápidamente con el más sencillo epicureismo.

Esta obra sobre “El Bien verdadero y el bien falso” se estructura en torno a tres libros, cada uno dedicado a un personaje que expone sus ideas acerca del Bien. Para el primero, el estoico, Leonardo Bruni, la virtud es un fin en sí mismo. Para el segundo, el epicúreo, Antonio Beccaldi, el Hombre debe buscar todos los placeres con una concepción materialista (y perecedera) del alma humana. Para el tercero, el cristiano epicúreo Niccolo Nicolli, se puede conciliar la virtud con el placer, lo útil con el interés. Pero lo útil siempre se hace en relación con Dios y debemos amarlo, no por deber – como defienden los estoicos – sino por el placer de su proximidad. Nicolli reflejaba las ideas íntimas de Valla, que urgía liberarse en la vida mundanal de los sufrimientos y también de algunos goces que alienaban al cuerpo. No contempló la idea del Cristo de la cruz y de la resurrección que salvaba a los Hombres del pecado, sino del Cristo viviendo las virtudes del Evangelio entre los Hombres, en el amor por el próximo, tesis como señalé que influyó a Erasmo. Valla como señala M. Onfray, no quiso transformar la vida terrestre en un “valle de lagrimas”, mostrando lo negativo para ganar su salvación en el más allá²⁷⁰³. Al contrario, contempló como cristiano una vida humana feliz en la comunión del amor, de los placeres y de la virtud y no es extraño si Panizza Lorch comparó la teoría del placer de Valla con una “defensa de la vida”²⁷⁰⁴.

En la presentación de su obra, Valla expone su objetivo: demostrar la grandeza de la religión cristiana frente al paganismo de los Antiguos. En contra corriente de los humanistas, quería, siguiendo sus propios términos, “estrangular” a los filósofos con su propia lama y particularmente a los estoicos. Aquellos pretendían ser los “guardianes de la moralidad” cuando en realidad no encarnaron

²⁷⁰² VALLA, L. *Sur le plaisir*, trad., Chauvel, L., Onfray, M., (présentation), Éditions Encre Marine, Fougères La Versanne, 2004, p. III.

²⁷⁰³ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le plaisir*, op.cit., p. XIII.

²⁷⁰⁴ PANIZZA LORCH, M., (de), *A defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, op.cit., pp. 3-6.

la llamada “honestidad” sino el vicio, no el deber sino la lujuria, no la sabiduría sino la locura. Al contrario, Valla emitió su preferencia por los epicúreos, a pesar de ser considerados como Hombres nefastos²⁷⁰⁵.

En un primer momento, el estoico L. Bruni realizó un elogio del estoicismo. Los bienes eran la rectitud, la justicia, el valor y la moderación. Gracias a la honestidad los Hombres alcanzaban la sabiduría, la paz y la tranquilidad, superando los vicios y los males que acosaban al género humano²⁷⁰⁶. El estoico destacaba sobre los demás y debía ser - siguiendo a Séneca - como el macho entre las hembras²⁷⁰⁷. En un segundo momento, la intervención del epicúreo A. Beccaldi consistió en revelar la falsedad de las concepciones estoicas de la virtud. Señaló en efecto que el estoicismo se fundamentaba en una baja opinión del género humano y de la vida común de los Hombres, hablando de la “multitud ignorante” con la que se atribuía todos los vicios menos al sabio. Se trataba de una “injusta acusación”, ya que no había ninguna razón para que cualquier Hombre no pudiera convertirse también en sabio. Beccaldi se consideró entonces como el “defensor de la naturaleza” - que no acosaba tanto a los Hombres - y el “protector del género humano”, que sí podía llevar una vida feliz²⁷⁰⁸. Apuntó una cierta flexibilidad en relación con las doctrinas filosóficas, siguiendo, según sus palabras, a Séneca que se inspiraba de Epicuro y del estoicismo y de Cicerón, que manifestaba su independencia en cuanto a las ideas ajenas. Es más: consideró la filosofía en general como una disciplina inferior a la poesía y la elocuencia²⁷⁰⁹. Así, consideró que para nada la naturaleza había engendrado entre los Hombres los vicios, interpretación excesiva de los estoicos que, “muy simples o muy necios”, huían y se ponían pálido a la vista de las murenas como si fueran serpientes, alusión que nos remite a Séneca²⁷¹⁰.

Al contrario, la naturaleza había puesto los placeres al alcance de los Hombres, que los estoicos no querían probar, prefiriendo vivir en la desgracia y la

²⁷⁰⁵ VALLA, L., *Sur le plaisir*, op.cit., pp. 21-24.

²⁷⁰⁶ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I,2 y I, 6), op.cit., pp. 27 y 37.

²⁷⁰⁷ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 2), op.cit., p. 29. Se refiere aquí el I pasaje de *Sobre la firmeza del Sabio* (I, 1), en *Diálogos*, op.cit., p. 33.

²⁷⁰⁸ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 8), op.cit., pp. 40-41.

²⁷⁰⁹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 10), op.cit., p. 43.

²⁷¹⁰ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 13), op.cit., p. 47.

soledad²⁷¹¹. Beccaldi realizó entonces una separación neta entre el estoicismo que reivindicaba la virtud como bien supremo, y el epicureísmo que contemplaba al placer como este bien²⁷¹². Para demostrarlo, indicó todos los placeres generados por los sentidos humanos. La música en particular era propia a los humanos y los dioses. Todos gozaban del deleite que provocaba sus melodías y el propio Platón había señalado en su *República* su importancia para los ciudadanos²⁷¹³. En relación con el gusto, el vino generaba también deleite, y, una vez más, Platón también creía en sus efectos positivos en la inteligencia y el valor²⁷¹⁴. En este mismo punto, Beccaldi indicó que los animales también participaban de “la superioridad y de la excelencia de los sentidos humanos”, rompiendo con la presumida excelencia y arrogancia de la naturaleza humana sobre la animal²⁷¹⁵. Después haberse interesado a los bienes del cuerpo, Beccaldi, se interesó brevemente a los del alma.

Para él, los estoicos habían “ensuciados” las virtudes al reagruparlas bajo el término “honestidad”; la usaban solamente para otorgársela con su “insolencia habitual”. Definió entonces las virtudes desde la utilidad y el interés: la prudencia servía a procurarse ventajas y evitar desastre; la moderación pretendía limitarse a un solo placer para poder disfrutar de mayores y más numerosos; la justicia no era más que una “suerte de conciliador de autoridad y de benevolencia en los demás Hombres”²⁷¹⁶. A continuación, Beccaldi señaló la hipocresía de los estoicos que no incluían el placer entre sus virtudes pero que lo perseguían a escondidas (“el deleite de la superación”). Comparó entonces a los estoicos a un “tipo de Hombres particularmente abusivos, como una prostituta entre mujeres castas, como una dueña entre sus sirvientes, ordena a ésta hacer la limpieza, a aquella volver, a una quedarse, a otra esperar”²⁷¹⁷, crítica demoledora que señalaba precisamente como los estoicos no podían eliminar la idea de placer dentro sus filosofías aparentemente ascéticas y auto suficientes. Pero Beccaldi no se quedó aquí;

²⁷¹¹ Nietzsche tuvo la misma reflexión respecto al “tipo estoico” era “el tipo del solitario. El “*rinoceronte perfecto*”. NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance* (I, IV, 2, §339), op.cit., p. 162. Hemos visto sin embargo que para Séneca los bienes estaban al alcance del Hombre ya que la Naturaleza lo había puesto todo fácil.

²⁷¹² VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 14), op.cit., p. 53.

²⁷¹³ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 22), op.cit., pp. 64-65.

²⁷¹⁴ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 24), op.cit., p. 69. Se refiere aquí al *Banquete* y a las *Leyes* de Platón.

²⁷¹⁵ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 27), op.cit., p. 73.

²⁷¹⁶ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 33), op.cit., pp. 76-77.

²⁷¹⁷ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 24) op.cit., p. 77.

aprovechó de la “naturalidad” del placer por deducir la igualdad entre los Hombres y las mujeres. En un primer momento realizó un elogio de la belleza de las mujeres, que debían legítimamente aprovechar y disfrutar²⁷¹⁸. En un segundo momento, y como consecuencia, se indignó de las discriminaciones que las mujeres sufrían en cuanto a su legítima persecución del placer. No se trataba de defender tanto el placer para todos y todas, como la libertad de elección de las mujeres de seguir la vida que querían, sin la intervención de los Hombres, de las costumbres retrasadas y de las ideas religiosas. Su crítica es implacable y extraordinariamente moderna:

“Finalmente, no tendré ningún escrúpulo y mientras que persigo el placer, no miraré otra cosa, de tal manera que no tendré ni siquiera respecto para las religiosas y las monjas que incluso Ovidio no se atrevió injuriar (...).

Por mi parte, mira con que libertad y qué licencia replico –adelante aquello: aquel que el primero invento el estatuto de religiosa, ha introducido una costumbre abominable que hay que apartar hacia atrás los confines de la tierra; aunque ellos se refieren al término religión, que es más superstición; aunque las llaman religiosas y monjas, aunque desean por este hecho la autoridad de Pitágoras, cuya hija, según Timea, estaba destinada a un coro de vírgenes y desean la de Diodoro, el socrático, cuyas cinco hijas admirables por su pudor fueron citadas por Filón, maestro de Carnéades. Sin embargo diré el fondo de mi pensamiento: las cortesanas y las prostitutas honran mejor el género humano que las mujeres sabias y santificadas”²⁷¹⁹.

Por primera vez vemos el reconocimiento de una igual dignidad entre los Hombres y las mujeres²⁷²⁰. Ningún otro filósofo que vimos antes se atrevió ir tan lejos porque la sabiduría fue siempre concebida como un acto de superioridad. La grandeza de los epicúreos fue precisamente conectar la “naturalidad” del placer - acto puramente individual – con una igualdad de género. La razón, que era la

²⁷¹⁸ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 20), op.cit., p. 61-63. Refiriéndose a la mitología griega y al mito de Tiresias, indicó como las mujeres disfrutaban más que los Hombres en el acto sexual, (I, 45), op.cit., p. 88.

²⁷¹⁹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 43), op.cit., p.84

²⁷²⁰ Por la falta de traducción y de divulgación de esta obra de Valla, este punto no aparece en el libro de KING, M. L., *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, trad., Lauzardo, A., Alianza, Madrid, 1991.

cualidad que revelaba la “dignidad” del sabio, nunca tuvo esta capacidad de alcanzar y abarcar a todos en el mismo círculo de la humanidad. Vimos que hubo intentos en esta dirección pero siempre frustrados. Fue por el contrario el “placer” lo que permitió incluir a todos en este mismo círculo de la humanidad y criticar las injusticias que sufrían las mujeres, contribuyendo a la necesaria “carga crítica” inherente a la dignidad humana. Así Boccaldi se proclamó “defensor de las mujeres, pero no de las ancianas, sino de las jóvenes”, porque le gustaba “criticar a nuestros ancestros en la medida que sus conductas no fueron siempre santas”. La superstición del que hablaba no venía de las mujeres que tenían un mejor juicio que los Hombres, (idea que ya apareció en Abelardo) sino que éstos mismos y de los ancianos. Boccaldi realizó entonces algo increíblemente innovador: no quiso hablar como el abogado del género femenino, sino que acabó su discurso como si el mismo fuera una mujer. Apuntó entonces las absurdidades de la sociedad: los Hombres podían tener amantes en toda impunidad cuando las mujeres, incluso abandonadas, no podían tener ninguno. Los maridos podían repudiar a sus esposas, pero éstas no podían repudiar a aquellos. Los Hombres estaban constreñidos al matrimonio, y las mujeres a la virginidad. Preguntó entonces porqué las mujeres no podían disfrutar de las mismas condiciones, “al menos que seáis por casualidad, los únicos, vosotros los varones, a ser seres humanos”. Y añadió, con la misma ironía: “Nosotras también, como los Hombres, jugamos un papel en la procreación de la especie humana. ¿No veis, Hombres llenos de sabiduría, que si nos quedamos todas vírgenes, sería la ruina del género humano?”. Nunca vimos tan perfecta declaración de la igual dignidad de los géneros, prefigurando - y se me disculpará este anacronismo - el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir que, en 1949, declaró con su conocidísima fórmula: “*On ne naît pas femme, on le devient*” cuando por su parte Boccaldi se exclamaba: “¡Oh que duras condiciones que nuestro sexo!”²⁷²¹. Por otro lado, Valla apuntaba aquí la responsabilidad de la filosofía occidental que había totalmente olvidado y fomentado la sumisión de las mujeres por parte de los Hombres.

También esta filosofía que se fundamentaba en la virtud que descansaba a su vez en la noción de deber no tenía ninguna consistencia ya que los filósofos no se ponían de acuerdo sobre su contenido. Al contrario, la busca del placer era algo

²⁷²¹ Todas las referencias están en VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 45), op.cit., pp. 85-87. Vid., BEAUVOIR, S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1976, p. 13.

legítimo porque inherente a la naturaleza humana: prueba de esto, el permanente apego de todos los pueblos y naciones a la convicción de la Edad de Oro, cuando los seres humanos estaban exentos de molestias y llenos de placeres. Boccaldi apuntó nuevamente la incongruencia de los estoicos que proclamaban una Naturaleza que actuaba en contra de la “multitud ignorante”, cuando los poetas “maestros de todos los Hombres”, disfrutaban de los placeres y desafiaban a los dioses sin arriesgar su ira. Se condenó aquí la visión pesimista y falsa del género humano fomentado también por el estoicismo originario. También, se criticaba la consideración elitista de la filosofía que despreciaba al Hombre común. Por fin, se acababa con la arrogancia de la filosofía que se consideraba como la mejor actividad humana, dejando ahora su sitio a la poesía, es decir al arte²⁷²².

El segundo libro del *De Voluptate* pretendía mostrar que la honestidad defendida por los filósofos no era ni siquiera un bien. Fundamentaban la virtud en el coraje que permitía superar las labores, los sacrificios e incluso la muerte, teniendo como premio, la dignidad, la libertad y la grandeza de la patria. Se trataba - según Boccaldi - de un “error”, de una “artimaña”, puesto que después de la exposición de esas “esplendidas palabras”, no se las concedía a los Hombres. Boccaldi señaló entonces el razonamiento circular que consistía a considerar el premio de la virtud en la virtud misma; se trataba de un “juego de palabras”, de una “ridiculez”, de una “broma”, que consistía en decir que “uno se comportaba valerosamente para comportarse valerosamente”, “yendo hasta la muerte para morir”²⁷²³. Se burló entonces de los estoicos que pretendían tener remedios para cualquier males de la vida, haciendo en realidad discursos vacíos de toda consolación para los verdaderos miserables²⁷²⁴. Señaló además cómo todos los Hombres, incluido, Sócrates, al actuar con el máximo valor, siempre esperaban una recompensa, más allá de la propia virtud, y que era la gloria²⁷²⁵. Por tanto

²⁷²² VALLA, L., *Sur le plaisir*, (I, 47), op.cit., pp. 90-91. La misma crítica aparece en ERASMO, D., *Elogio de la locura*, op.cit., pp. 118-119.

²⁷²³ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, I), op.cit., pp. 100-101.

²⁷²⁴ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 2), op.cit., p.103.

²⁷²⁵ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 8), op.cit., pp.111-114. Apuntando las paradojas: “Si en el sueño, que es muy similar a la muerte, no somos conscientes de la gloria, ¿seremos conscientes en la muerte que es un sueño eterno?”, (II, 9), op.cit., p. 117. En relación con los estoicos, que llamó las “perillas de cabrio”, su verdadera “gloria” era solitaria lo que era un contrasentido ya que la gloria siempre descansaba en el reconocimiento de los demás (II, 12), op.cit., p. 123. Se refirió a Cicerón que también apuntó que los filósofos perseguían la gloria (II, 28), op.cit., pp. 156-157. En

concluyó Boccardi: “¡la honestidad es una palabra vacía y fútil que no explica nada, no prueba nada y por la cual no hay nada que hacer!”²⁷²⁶. Se trataba de una palabra “imaginaria”²⁷²⁷ porque no era suficiente para motivar la conducta humana: los Hombres estaban atraídos por empresas grandes si tenían una recompensa y no meros conceptos²⁷²⁸. Aquí se introducía no sólo la noción de placer sino también de utilidad personal, pero esta crítica no era tan opuesto a los estoicos, o al menos a Séneca que ya había apuntado los límites de una filosofía basada sólo en el deber.

En un análisis de la naturaleza humana, Boccardi consideró que los Hombres odian los que les perjudican y aman los que les son útiles, de ahí, apuntó con clarividencia: “cada uno está conducido y atraído por sus propias ventajas e igualmente, está frenado y torturado por sus propios inconvenientes”²⁷²⁹. Así, las leyes y la justicia perseguían esta utilidad, sancionando unas conductas y promocionando otras²⁷³⁰. Sobre la misma base había que esforzarse hacer el bien para con los demás, porque aprovechaba también al que lo generaba²⁷³¹. Se refirió entonces a Aristóteles y a Platón que disimulaban el placer como objetivo de la vida humana, al dividir los varios bienes de la vida. Todos a fin de cuentas - y la contemplación en particular - se encontraban en el placer que debían provocar en el individuo²⁷³².

Boccardi insistió en que los vicios debían ser evitados porque no dejaban el espíritu en paz y no permitían alcanzar los placeres que venían de la “serenidad del alma”. Ahora bien, aquellos que no lograban la tranquilidad se sentían siempre desafortunados, oprimidos por cualquier mal. Tal era la situación de los estoicos: “aprueban con palabras lo que no hacen y desaprueban los mismo actos que hacen. Porque los estoicos demasiado severos, aquellos que confirmaban con argumentos de rudeza sus discursos, fueron tales, lo digo ahora, que no se reservaban nada (...). Y para desvelar el origen de su virtud, no parecen ser guiados por la resolución, sino por la inercia. Pienso y considero que estos

relación con Sócrates me refería nuevamente a STONE., I., F., *El juicio de Sócrates*, op.cit., pp. 195-211 que mostró cómo buscó la condena de muerte para alcanzar la gloria póstuma.

²⁷²⁶ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 15), op.cit., p. 127.

²⁷²⁷ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 24), op.cit., p. 141.

²⁷²⁸ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 21), op.cit., p. 134.

²⁷²⁹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 22), op.cit., p. 139.

²⁷³⁰ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 23), op.cit., pp. 139-141.

²⁷³¹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 27), op.cit., p. 149.

²⁷³² VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 28), op.cit., pp.150-151 y 160.

Hombres, como también los de ahora, fueron enamorados de la despreocupación y de la pereza y han preferido una vida inculta y salvaje en razón de su disgusto para procurarse lo necesario”²⁷³³. Aparecía aquí no sólo la hipocresía del estoicismo haciendo lo contrario de lo que reivindicaba sino también, su fracaso por haber despreciado el conjunto de la naturaleza humana: creía que sus ideas eran ideales cuando eran ilusiones engañosas que tapaban la “inseguridad” y el “miedo” de los mismos estoicos.

Siguiendo su argumentación, Boccaldi rechazó cualquier idea de recompensa o de castigo de los muertos. Se trataban - mencionando a Cicerón - de “quimeras”. Si existían los Campos Elíseos eran entonces el lugar de aquellos que habían desempeñado una vida feliz y libre, semejante a la de los dioses²⁷³⁴. En cuanto a la teoría pitagórica de la trasmigración de las almas era una “mentira” que había aturcido al Hombre: frente a la incertidumbre de su muerte se deleitaba al imaginar sus futuros prodigios. Platón imitó esta falsa teoría considerando que las almas se volvían estrellas. Los estoicos, que “siempre adhieren a las opiniones más estúpidas”, abundaron en un sentido parecido, citando Boccaldi a Séneca que creía que los Hombres habían nacidos de “chispas de astros”²⁷³⁵. En el epílogo del segundo Libro, Boccaldi insistió en que el único bien de la vida era el placer y señaló que todas las relaciones humanas (entre amigos, entre un estudiante y su profesor), todas las artes (liberales como manuales) y todas las organización sociales y políticas (las ciudades) estaban estructuradas para fomentar el placer y la utilidad, persiguiendo muchas veces un interés común²⁷³⁶.

En el tercer Libro, intervino N. Niccoli, reflejo de la opinión de Valla, que se puso del lado de los epicúreos y en contra de los estoicos, confirmando al mismo tiempo la causa cristiana. Rechazaba considerar que la naturaleza acosara a los Hombres y que éstos no disponían de los recursos innatos suficientes para superar sus vicios. Además relativizó la idea aristotélica (y estoica) de virtud como justo medio. En efecto, los vicios y las virtudes estaban tan cercanos que

²⁷³³ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 28), op.cit., pp. 161-162.

²⁷³⁴ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 30), op.cit., pp 165-166. Se refiere a Cicerón de las *Disputaciones tusculanas* (I, 10.11), op.cit., pp.112-113.

²⁷³⁵ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II,)31, op.cit., pp. 167-168. Se trata del pasaje de SÉNECA, *Sobre el ocio* (5.4-6), en *Diálogos*, op.cit., p. 269-270.

²⁷³⁶ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (II, 31 y 31), op.cit., pp. 169-173.

difícilmente podían distinguirse. Esta ambigüedad hacía que el juicio que teníamos en relación con las conductas humanas (las nuestras como la de los demás) nunca podía ser seguro²⁷³⁷. Pareció admitir que la honestidad fuera un bien pero no era el único. Los bienes corporales constituían el núcleo del Bien verdadero, porque reflejaban la busca del placer, que era una inclinación natural e inherente al ser humano, que los antiguos sin embargo, habían excluido propiamente de la “dignidad del Hombre” al asimilarles a la naturaleza animal²⁷³⁸. Pero Niccoli reprochó a sus interlocutores, su ausencia de alusión a la “doctrina de Dios”.

Boccaldi se escondía detrás de su tono irónico - que le asemejaba más a Sócrates que a Epicuro - y Bruni, se limitaba al elogio de los estoicos²⁷³⁹. De cualquier forma, las virtudes de los antiguos, porque desconocían a Dios eran en realidad vicios y a partir de este momento empezó la “estrangulación” de los filósofos por Valla. Las virtudes verdaderas eran la fe, la esperanza y el amor de Dios y del prójimo, es decir las virtudes teologales. Ahora bien, no se trataba de una ciega obediencia: Niccoli, citando a Pablo consideró que no se podía servir a Dios sin posible recompensa. Del mismo modo, citando al mismo apóstol consideró que la sola esperanza en esta vida sin el Cristo, nos convertía en el más desafortunado de los Hombres. Por tanto, si los filósofos hacían lo que decían, eran los más miserables de los Hombres, imbuidos en tormentos en su lucha contra los vicios. Al contrario, la mente del Hombre sabio no podía aceptar lo que defendían los filósofos, “mentirosos, idiotas, perezosos glotones que son”. Es más: “un filósofo es un animal que busca la renombre”²⁷⁴⁰, apuntando nuevamente la hipocresía de los antiguos que pretendía prescindir de la gloria.

Niccoli, que era el doble de Valla, tomó posición: criticó a los epicúreos por rechazar la existencia de Dios pero prefirió integrar sus rangos en contra de los estoicos que, por un lado, habían erigido un concepto vacío como bien supremo y que actuaban en contradicción con su filosofía, elogiando la virtud y persiguiendo los placeres²⁷⁴¹. Para Niccoli, las virtudes de los antiguos eran falsas, que fuera la honestidad de los estoicos que pretendía perseguirse por sí

²⁷³⁷ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 4), op.cit., p. 197.

²⁷³⁸ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 5), op.cit., pp. 198-199.

²⁷³⁹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 6), op.cit., p. 206.

²⁷⁴⁰ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 7), op.cit., p. 209.

²⁷⁴¹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 8), op.cit., pp. 209-210. Apuntó aquí a Séneca que elogiaba la pobreza siendo el mismo uno de los más ricos de Roma.

misma o la virtud de los epicúreos que buscaba sólo el interés propio. Para conocer la verdadera había que buscar la fuente de esas virtudes que derivaban todas de las “exigencias divinas”. Aquellas representaban la verdadera religión pero ésta no pedía dureza o severidad: era un paso hacia la “perfecta felicidad en el cuerpo o en el alma” en esta vida como en la futura. Generaba “puro placer”, “intensa delectación”, “alegría” y “delicias”, seguir la “ciencia de las cosas divinas”²⁷⁴². Por esta razón, el verdadero placer estribaba en la “esperanza de una felicidad futura”, de modo que había que moderar los placeres terrestres de donde salían los vicios. Así, la única condición que permitía llegar a esta felicidad era la “honestidad cristiana” y no la de los filósofos que se habían apartados del Padre. Además de esta “honestidad cristiana” participaban también los judíos, llamados “cristianos” por Valla porque creían en el Cristo²⁷⁴³.

Por su parte, la filosofía había generado una confusión en la definición del Bien que llamaba tanto “virtud” tanto “felicidad”, dos criterios que se referían a dos cosas distintas: la virtud a las acciones y la felicidad a un estado. Para Niccoli sólo el amor de Dios era esta virtud y permitía alcanzar la felicidad, y no era la persecución de las virtudes antiguas. Era la fuente del bien que se llamaba placer²⁷⁴⁴. Lejos del ideal ascético del catolicismo apostólico y romano, las tres virtudes teologales (fe, esperanza y amor) permitían acceder al cielo pero también “fabricarlo”²⁷⁴⁵ ahora en la vida terrestre. Nunca fueron tan duras las críticas en contra de la filosofía, “como una pequeña puta de teatro, que retira su pie del templo sacro-santo, que deje de cantar o charlar como un suave sirena que atrae a los Hombres hacia la muerte, cuando ella es, ella misma, afligida por enfermedades sucias y numerosas heridas”²⁷⁴⁶. Valla defendía en dos flancos la libertad y la dignidad del ser humano: frente al sistema eclesiástico y ahora frente a la hipocresía y rigidez de la filosofía.

Cuando Niccoli se propuso estudiar la naturaleza del bien y su alcance, rechazó primero que los males fuesen superiores a las cosas buenas, por que la esperanza en el Cristo proporcionaba alegría en la misma desgracia. Rechazó imaginar un Dios que castigaba y desafiaba a los Hombres en la vida; esta visión

²⁷⁴² VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 9), op.cit., pp. 210-211).

²⁷⁴³ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 10 y 11), op.cit., pp. 212-213.

²⁷⁴⁴ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 13), op.cit., p. 220.

²⁷⁴⁵ Vid., ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le plaisir*, op.cit., pp. XII-XIII.

²⁷⁴⁶ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 12), op.cit., p. 217 : « (...) comme une petite putain de théâtre, qu'elle retire son pied du temple sacro-saint (...) ».

era la de los ignorantes. Al contrario, "los espíritus generosos no temen las leyes ni las amenazas de los castigos, sino que están atraídos por las recompensas", que se encuentran en el "placer eterno". Se trataba aquí de una nueva refutación de la *miseria hominis*, porque Dios trataba a los Hombres con generosidad, lo que no veían los cristianos que tenían a su respecto la mayor "ingratitude"²⁷⁴⁷. Niccoli insistió en la dimensión del Hombre como centro de un mundo "maravilloso" y "feliz". El Universo, las estrellas, la naturaleza en su conjunto, por su perfecta armonía y organización, reflejaban la benevolencia de su Creador respecto al Hombre, respecto "a cada uno en particular", apuntando una individualidad propia de cada ser humano. Dios se dirigía a cada "humano tomado individualmente", para que disfrutara de la "magnificencia" del mundo - de acorde con la excelencia de la naturaleza humana - y se uniera con los demás - con lazos de amor y de caridad²⁷⁴⁸.

Ahora bien, las cosas divinas eran tan excelentes y sublimes que la mente humana no era capaz de entenderlas, tal como nos es difícil mirar de frente al sol. Pero Valla, no quería apuntar la finitud de la naturaleza humana, al contrario, consideró que por un "acto de imaginación" se podía concebir la "felicidad prometida" y la "grande alegría" que nos esperaba después de la muerte. En efecto, insistió que se debía enseñar las recompensas de la fe si ésta no quería ser a su vez un concepto vacío. Gracias a un "método atractivo", podíamos ver lo que nos estaba prometido con un doble objetivo: difundir la fe y hacer crecer la esperanza²⁷⁴⁹. Valla mezclaba aquí rasgos del platonismo, al imaginar una felicidad perfecta en una esfera extra mundanal pero también del epicureísmo ya que no se trataba de acceder al conocimiento puro, sino, legitimar la fe, enseñando su utilidad en los placeres que proporcionaba.

Contó entonces el viaje y la estancia en el Paraíso, lugar del verdadero bien. El alma disfrutaba de una "libertad sin frenos" y contemplaba las nubes brillantes desde las cimas de las montañas, legiones de ángeles la acompañaban en su ascensión, protegiéndola de los ataques de los demonios e invitándola, con un tono agustiniano, a amar a Dios en la "ciudad eterna". Allí estribaba la verdadera belleza que encarnaban particularmente los ángeles, que los Hombres - como en

²⁷⁴⁷ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 14), op.cit., pp. 224-225.

²⁷⁴⁸ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 16), op.cit., pp. 226-227.

²⁷⁴⁹ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 19 y 20), op.cit., pp. 229-230. En este punto, Valla, consideró también que la encarnación del cristo, convirtió al Hombre en Dios, motivo de su esperanza y felicidad, (III, 21), op.cit., p. 231.

Pico – debían imitar. Así, uno debía tener siempre la mente abierta a esta “felicidad futura” para poder contemplar esta belleza, sin que por tanto se abstuviera contemplar su belleza y la de los demás en la vida terrestre²⁷⁵⁰. Lo que hacía Valla era infundir la esperanza en la felicidad futura basándose en los placeres que podían sentir el cuerpo y que en el Paraíso se encontraban decuplicados. “Imaginó” nuevamente que el cuerpo no pereciera y acompañara al alma en su estancia eterna. Insistió particularmente en el gusto: en un divino banquete, el cuerpo y la sangre del Señor eran servidos – incluso de sus propias manos – infundiendo en cada uno su poder y una suavidad eterna. En esta increíble eucaristía erótico-carnal, los Hombres alcanzaban el mejor placer. También podían propiamente “divertirse”, adoptando a su voluntad, las alas de los pájaros para volar en un cielo luminoso, metamorfosearse en pez para vivir en el agua, o sentarse en las nubes para admirar el mundo. Valla consideró incluso que todos los placeres podían ser disfrutados en el cielo, en mayor número y mayor intensidad, llenos de un sentimiento religioso y de santidad, revelando una filosofía de la “voluptas-cristiana”²⁷⁵¹.

En consecuencia, la vida divina no era una ruptura con la vida humana sino una “magnificización” de ésta, universalizando los placeres y las alegrías humanas²⁷⁵². Uno entraba entonces triunfante en la “ciudad santa”, acogido por David y volviendo a encontrar los familiares y amigos antes desaparecidos. Luego, el “Hombre-Dios”, “como un padre lleno de impaciencia, para ver a su hijo vuelto de un largo viaje, abrirá sus brazos para abrazarle”. Como señala M. Onfray, Valla no era irónico en esta descripción del paraíso, y creía en él, de forma “sincera y tal vez ingenua”²⁷⁵³. Lo importante para nosotros es notar cómo la finalidad de esta descripción pretendía defender la fe no infundiéndole el temor entre los Hombres, sino el amor y la esperanza, que a su vez, se plasmaban en la descripción de placeres corporales y divinizados por Valla. Por esta razón Garin considera que para Valla, el placer y los sentidos debían ser valorados como “la meta y premio de la acción”²⁷⁵⁴. Se trataba tal vez más de la postura del epicúreo

²⁷⁵⁰ VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 23), op.cit., pp. 235-236.

²⁷⁵¹ PANIZZA LORCH, M., (de), *A defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, op.cit., p. 6

²⁷⁵² VALLA, L., *Sur le plaisir*, (III, 24), op.cit., pp.237-244.

²⁷⁵³ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le plaisir*, op.cit., p. XII.

²⁷⁵⁴ GARIN, E., *L' Umanesimo italiano*, op.cit., pp. 63-64.

Baccaldi que Valla aceptaba en parte: esta vida era una vida feliz gracias a los placeres que podíamos disfrutar. Solamente había que mostrarse dignos de ellos.

En el ámbito artístico por ejemplo, esta conciliación entre la carne y la mente fue realizada por El Bosco, cuya Cofradía, detrás de una aparente austeridad, defendía una *ars amandi*. El “Jardín de las Delicias” (1504) podría ser una representación de las voluntades lícitamente probadas por los individuos²⁷⁵⁵. También el “Adán y Eva” (1507) de Durero no enfatizaba sobre el pecado sino sobre la sensualidad, la belleza de la desnudez y la complicidad entre ambos personajes²⁷⁵⁶. Para Valla sin embargo esos placeres eran menores a los futuros, de modo que debíamos también moderarlos para dedicarnos a la máxima felicidad que era la esperanza de esta vida eterna. Por esta razón, se habla de Valla de “cristiano epicúreo”²⁷⁵⁷, contemplando la vida humana como una vida exenta de penas y de castigos pero llena de placeres, alegrías, y felicidad, siendo por tanto una preparación para la vida eterna que esperaba a todos.

Así, la reivindicación de la *felicitas hominis* se realizó en la neutralización de los males y en el elogio de los placeres de la vida humana. En nada Dios se quedaba fuera de la discurso de la *dignitas hominis*. Al contrario, era el elemento central pero esta vez, su papel no era el del castigador sino más bien el del “padre” – que ayudaba al Hombre superar sus miserias – y el del “benevolente” que había creado para el Hombre una existencia feliz y placentera.

Otra reivindicación de la *dignitas hominis* se desplazó de la esfera individual hacia la aprehensión del otro y el reconocimiento de una igual dignidad. Esta reivindicación apareció en el discurso de ciertos *humanistas* frente a las violencias cometidas durante la conquista de América. Colocaba un valor inherente y superior del ser humano que rechazaba la idea misma de “bárbaro” que estribaba sólo en engañosas diferencias culturales.

²⁷⁵⁵ Vid., IGNATIEFF, M., *La liberté d'être humain*, trad., Sissung, M, Ed. La Découverte, Paris, 1986, pp. 63-64.

²⁷⁵⁶ Como el *Jardín de las Delicias*, del Bosco, *Adán y Eva* de Durero está en el Museo Nacional del Prado en Madrid.

²⁷⁵⁷ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le plaisir*, op.cit., p. VI.

C. La igual dignidad

El descubrimiento de América participó del formidable espíritu de optimismo y de progreso que atravesó la Europa renacentista. Podía confortarse en su superioridad cuando se encontró con nuevos Hombres que les parecía vivir en un estado primitivo, legitimando por tanto y para su propio bien, la conquista del nuevo continente. Sin embargo, las guerras cometidas en contra de los “salvajes” y la superioridad del primero continente fueron también criticadas por el discurso de la *dignitas hominis*. Por un lado, dicha violencia fue deslegitimada en aras de la igual dignidad de todos los individuos. Por otro lado, y como consecuencia del primer argumento, Europa no tenía ninguna superioridad sobre otros pueblos, y aquellos no eran inferiores a la primera: se trataban sólo de diferencias culturales que además no influían en nada sobre el valor del ser humano.

A continuación, veremos cómo Las Casas luchó - en un debate retórico – para demostrar la igual dignidad del los Hombres negando la noción misma de “bárbaro”. Me limitaré aquí a rastrear algunos indicios que permiten apreciar en Las Casas la defensa de la igual dignidad humana. Luego, siguiendo una misma perspectiva, mostraré cómo Montaigne, se burló de la arrogancia de la “Vieja Europa”²⁷⁵⁸ y utilizó los ojos de esos salvajes para revelar la “barbaridad” intrínseca y consentida de la sociedad europea.

1. B. de Las Casas: no existe el “bárbaro”

A. E. Pérez Luño contempla en Las Casas un “vehemente compromiso en pro de un humanismo militante”²⁷⁵⁹. En efecto criticó la guerra contra los indios, defendió el deber de convertirlos pacíficamente, y exigió el reconocimiento de sus derechos. Así “la lucha lascania por los derechos y esperanzas de los indios empezó formalmente con un grito de rebelión ante injusticias de carácter local (sermón de Montesinos en la Española, 1511); maduró como una denuncia global ante la conciencia nacional española, especialmente ante la Corte y el Rey

²⁷⁵⁸ Me refiero aquí al título del libro ya citado de D. Gerhard, *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*.

²⁷⁵⁹ PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992, p. 147.

(gestiones, escritos menores, tratados); y culminó como una apelación al Papa y a la conciencia mundial sobre criterios de política colonial. Se propagó por el sistema de ondas concéntricas expansivas, en series sucesivas”²⁷⁶⁰. Podríamos añadir que el centro de esas ondas era defender la evangelización pacífica de los indios. Para defender este objetivo, las Casas recurrió a su vez a una antropología cuyo objetivo era demostrar que los indios poseían una igual dignidad como todos los Hombres y que no eran bárbaros o esclavos naturales, argumentos que justificaban precisamente la conquista. Lo que hizo de las Casas fue no sólo refutar la tesis aristotélica de la servidumbre natural (que defendían sus adversarios) sino también integrarla a sus razonamientos y usarla para demostrar que los indios eran Hombres libres y dignos. Defendió la racionalidad completa de los indios y dedujo de ella unos derechos inherentes frente a Sepúlveda que, en la Controversia de Valladolid los asimilaban a bárbaros y a seres carentes de razón, de ahí su condición de esclavos naturales y el derecho de tutelarles para su propio bien.

A continuación apuntaré solamente algunos elementos que indican cómo Bartolomé de las Casas contempló una noción de dignidad humana. Se trata por un lado de mostrar cómo dicho concepto tuvo una aplicación concreta, pasando de sus elaboraciones conceptuales que vimos anteriormente a su defensa, gracias a un compromiso político y social. Pero esta “concreción” de la dignidad humana era también muy “teórica” en el sentido que pasaba por la demostración racional y argumentativa de una común dignidad de los Hombres. Por esta razón, me interesa ver qué argumentos utilizó las Casas para defender la dignidad de los indios. Me interesaré solamente a la primera parte de la *Apología* de Las Casas que consistió en refutar la argumentación de Sepúlveda según la cual los indios eran bárbaros lo que le permitía justificar la guerra en su contra. Las Casas quería demostrar al contrario que en la medida que Dios era el creador de toda criatura, no había podido despreciar a ningún pueblo y que, en consecuencia, los indios disfrutaban de la misma dignidad que los demás Hombres pudiendo recibir la

²⁷⁶⁰ AA. VV., “La estrategia indigenista en el conjunto de la obra y escritos de Bartolomé de las Casas”, en CASAS, B., (de), *Apologética historia*, en *Obras Completas (6)*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 57.

“palabra de Dios”, por la persuasión y no por la fuerza²⁷⁶¹. El método de Las Casas fue, siguiendo la argumentación aristotélica, la determinación de cuatro tipos de bárbaros.

En el primer sentido el bárbaro era “todo Hombre cruel, inhumano, feroz, inexorable y alejado de la humana razón”. En este caso, cabía llamar bárbaros para Las Casas a los antiguos griegos y romanos por la ferocidad de sus costumbres e incluso a los españoles por sus crueldades para con los indios²⁷⁶². Con el segundo tipo de “bárbaro”, se refería a los Hombres que no poseían un idioma materno escrito o que no hablaban el idioma de otro pueblo. Se trataba de un sentido “restringido” o “accidental” del término ya que unos pueblos podían considerar “bárbaros” a otros de forma indistinta, como los romanos en relación con los griegos por ejemplo. Las Casas apuntaba la relatividad del criterio de la superioridad cultural que no podía justificar de ningún modo la esclavitud y que ya vimos de forma incipiente en Séneca. Los bárbaros del tercer tipo eran los Hombres que, teniendo un carácter feroz y cruel, inculto y ajeno a la razón, se asimilaban a las bestias salvajes. Se trataba aquí del sentido “absoluto” del esclavo natural descrito por Aristóteles. Sin embargo, eran raros en cualquier parte del mundo, porque – siguiendo una perspectiva teleológica – la naturaleza siempre engendraba lo mejor. En efecto, Las Casas, consideró que la bondad, la omnipotencia y el amor de Dios por el género humano, hacía que había creado todas las cosas para él y lo protegía dotándole de facultades que lo convertía en superior a todos los animales, abundando aquí en la idea del Hombre como centro de la creación²⁷⁶³. Para demostrar entonces que los indios no podían ser esos bárbaros del tercer tipo, demostró que tal hipótesis hubiera implicado una imperfección inherente y voluntaria por parte de Dios lo que limitaba su omnipotencia y su bondad. Con otras palabras, Las Casas recurrió ingeniosamente a un argumento que revelaba una auto-contradicción en la argumentación de sus adversarios²⁷⁶⁴.

²⁷⁶¹ CASAS, B., (de), *Apología*, (13 v), en *Obras Completas (9)*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 82-83.

²⁷⁶² CASAS, B., (de), *Apología*, (14-14 v), op.cit., pp. 83-84.

²⁷⁶³ CASAS, B., (de), *Apología*, (18), op.cit., p. 93

²⁷⁶⁴ “Siendo pues tan grande el amor que Dios tiene al género humano, y siendo la voluntad de Dios que todos los Hombres se salven, está de acuerdo con su sabiduría que, en todo el universo que es perfecto en todas sus partes, tal suprema sabiduría brille más y más en la cosa más perfecta,

Vimos que los defensores del libre albedrío y Erasmo en particular, partieron de la bondad y de la intención de Dios para deslegitimar la posibilidad de que el Hombre fuese creado sin libre albedrío. El mismo esquema se aplicaba ahora en relación con la igual dignidad de los Hombres. Lo que me parece relevante es que Las Casas utilizó también los criterios “tradicionales” de la dignidad del Hombre - y particularmente su naturaleza racional - , como un elemento de la igual dignidad de los Hombres. En efecto, vimos reiteradamente que la idea de razón sirvió a fundamentar la idea “abstracta” del ser humano implicando su semejanza con Dios y su superioridad sobre los animales. Pero esta misma idea sirvió a fundar discriminaciones o desigualdades, entre los Hombres de forma radical, en la justificación de la esclavitud, o de forma muy sutil, en la superioridad del sabio sobre la multitud ignorante. Como insistió M. Ignatieff²⁷⁶⁵, cada vez que se ampliaba el círculo de la definición de lo humano, seres humanos de carne y sangre estaban excluidos. Las Casas rompió esta dinámica, integrándola en la perspectiva del sufrimiento humano ya que éste – siguiendo al mismo Ignatieff – revelaba siempre la igualdad de los humanos. Las Casas partió entonces de la misma idea: la naturaleza racional hacía que el Hombre tuviera semejanza con Dios, encontrándose justo después de los ángeles. Entonces, otorgó esta cualidad y una dignidad a todos los Hombres negando la posible generalización empírica de los bárbaros del tercer tipo. Aquella generalización era imposible porque hubiera menoscabado con la grandeza de Dios. Por tanto, aunque sí podía existir en ciertos casos un bárbaro de este tipo, era imposible asimilarlo con “toda una raza, nación, región o provincia”. La gran mayoría de los Hombres se regía y se gobernaban por sí misma²⁷⁶⁶.

Dos consecuencias podemos sacar de la argumentación de Las Casas. Nos damos cuenta que confirió una dignidad a los Indios blindándola en una doble perspectiva holista, de modo que no otorgaba *directamente* una dignidad al individuo sino pasando por dos criterios superiores. Primero, confrontó un criterio

esto es, en la naturaleza racional. Por lo cual, es claro que los bárbaros de esta clase que hemos encuadrado en esta tercera categoría son rarísimos, al estar dotados de tales cualidades naturales que no pueden buscar, conocer invocar a Dios y no pueden tener la capacidad de ser adoctrinados ni de ejercitar las virtudes de fe y caridad. A su vez, si creyéramos que tan inmensa multitud de Hombres era bárbara (...) se reduciría considerablemente la perfección de todo el universo, algo que resulta inaceptable e impensable para todo cristiano”, CASAS, B., (de), *Apología*, (18 v-19), op.cit., p. 95.

²⁷⁶⁵ IGNATIEFF, M., *La liberté d'être humain*, op.cit., pp.40 y 41.

²⁷⁶⁶ CASAS, B., (de), *Apología*, (19v- 20), op.cit., p. 97

teleológico con un dato empírico: la bondad de Dios era omnipotente y visto que la naturaleza racional participaba de su bondad, pretender reducirla a algunos Hombres implicaba reducir la omnipotencia de Dios. Segundo, Las Casas, demostraba la dignidad del indio porque el pueblo al cual pertenecía había demostrado poseer todas las cualidades para no ser considerado como bárbaro. Las Casas tenía que pasar por esta argumentación porque la guerra contra los indios se justificaba precisamente en la superioridad de una civilización sobre otra. Consideró incluso que si los indios fuesen bárbaros, los españoles no hubieran tenido que violentarlos. Primero porque todos los Hombres habían sido creados a la imagen de Dios y salvados por el Cristo. Segundo, porque incluso en su extrema barbarie tenían derecho al amor del prójimo y la caridad cristiana. Las Casas, de forma nuevamente muy ingeniosa, opuso Jesús Cristo a Aristóteles para deslegitimar el concepto de esclavitud natural²⁷⁶⁷.

Los indios no podían llamarse por tanto bárbaros en este tercer sentido, al menos que tuviéramos en cuenta que “no todos los bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza o incapaces de gobernar con la naturaleza, tienen reinos y dignidad reales, jurisdicciones y buenas leyes y existe entre ellos un gobierno legítimo”²⁷⁶⁸. Las Casas pretendía apuntar que la aplicación del término “bárbaros” a los indios era inadecuada porque no reflejaba su naturaleza que había logrado las características del “animal social y político”. Además, apuntó otros rasgos, que nos recuerdan aquellos que algunos humanistas identificaron como inherente a la *dignitas hominis*. Los indios poseían el sentido político con una “saludable legislación” y “Estados altamente organizados”. Apuntó además que los sacrificios humanos no tenían como propósito la mera crueldad – como se creía -, sino unos fines de justicia ya que se aplicaban a Hombres condenados por crímenes. Desarrollaban también “artes mecánicas” que - lejos de ser despreciables como defendía Sepúlveda – demostraban una gran ingeniosidad que derivaba de la “recta razón”. Tenían el don artístico, creando obras (pintura, música, y arquitectura en particular) de una “refinada elegancia”. Sabían instruirse con mucha facilidad de las “artes liberales” como la gramática y la lógica por

²⁷⁶⁷ Proclama: “¡Adiós Aristóteles! De Cristo, que es la eterna verdad, tenemos el mandato: *Amarás a tu prójimo*”, CASAS, B., (de), *Apología*, (21), op.cit., p. 101. Para algunos matices, PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 151 (vid particularmente la nota de pie nº 18 en la misma página).

²⁷⁶⁸ CASAS, B., (de), *Apología*, (22v), op.cit., p. 105.

ejemplo. Por fin, eran muy dispuestos a cultivar y observar la Religión Cristiana y corregir sus pecados²⁷⁶⁹. En este punto intervino el cuarto sentido del término “bárbaro”. Se refería a los “no cristianos” cuyo alejamiento de la fe les sometían a la “barbarie del vicio” y que poco a poco pervertía sus costumbres y sus instituciones²⁷⁷⁰. Ahora bien, Las Casas pareció vislumbrar dos subcategorías: los enemigos de la Iglesia como fueron los griegos, los romanos y los turcos y los que “no hacen daño al pueblo cristiano” en la cual se entraban aquellos “abandonados a sus ídolos”²⁷⁷¹, pero no habló propiamente de los indios.

En la *Apologética historia*, - posterior a la Controversia de Valladolid - Las Casas presentó un abanico de las culturas y de la historia de los indios para mostrar que eran seres racionales y que en consecuencia no podían formar parte de la tercera categoría de bárbaros. Realizó así un trabajo de antropólogo y de etnólogo²⁷⁷², volviendo a usar y dando la vuelta a los argumentos de autoridad de Aristóteles para demostrar que los indios podían además de poseer las condiciones de racionalidad y de sociabilidad, “alcanzar un tipo de vida superior”²⁷⁷³. Partió precisamente de la misma concepción de la razón como facultad movida por el estímulo de los sentidos en función de la representación del objeto deseado²⁷⁷⁴. También, se inspiró del concepto aristotélico de “prudencia” para describir la evolución histórica de las civilizaciones: la prudencia monástica (de la esfera individual), la prudencia económica (de la esfera privada o casera) y la política (de la esfera pública)²⁷⁷⁵. Para las Casas, las diferencias culturales no sólo no menoscababan con la unidad de los Hombres sino que eran “adaptaciones” a las condiciones locales del medio ambiente. Con otras palabras, quería demostrar

²⁷⁶⁹ CASAS, B., (de), *Apología*, (23v-24v), op.cit., pp.107-109.

²⁷⁷⁰ CASAS, B., (de), *Apología*, (28), op.cit., p. 119.

²⁷⁷¹ CASAS, B., (de), *Apología*, (230), op.cit., p. 123.

²⁷⁷² Lewis Hanke habla incluso de “arqueólogo”, en *All mankind is one. (A Study of The Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on The Intellectual and Religious Capacity of The American Indians)*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1974, p. 154. Para una aproximación actual de este tema, vid., DIAMOND, J., *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, trad., Dauzat, J.P., Gallimard, Nrf, Paris, 2000.

²⁷⁷³ YAÑEZ, A., *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado*, SEP, México, 1966, p. 65.

²⁷⁷⁴ CASAS, B. (de), *Apologética Historia* (I, 25 y 26), *Obras Completas* (6), op.cit., pp. 394 y 397.

²⁷⁷⁵ CASAS, B. (de), *Apologética Historia* (I, 40 y 41), op.cit., pp. 463-471 vid, particularmente, la p. 466.

que los Indios no eran bárbaros y que si los consideramos como tales era por nuestra ignorancia. A.-E. Pérez Luño resume en este sentido: “La contribución de Las Casas al impulso del mito del «buen salvaje» se pone de relieve en su afán por impugnar la tesis sobre la incapacidad intelectual de los aborígenes de América, así como su pretendida ineptitud para el autogobierno. Frente a quienes postulaban la «servidumbre natural» de los indios respecto a los europeos, Bartolomé de Las Casas despliega todos sus recursos argumentales y, en ocasiones, toda su fértil imaginación, para dibujar un cuadro idílico de las condiciones naturales del Nuevo Mundo, de lo que debía inferirse la perfección de sus condiciones de vida moral y política”²⁷⁷⁶.

Con su labor, Las Casas quiso efectivamente modificar y romper los estereotipos y la visión aristotélica que se tenía al respecto de los indios. Contempló entonces “teóricamente” seis causas que participaban del “buen y útil entendimiento del Hombre”: los cielos, las tierras, la compostura de los miembros y los órganos de los sentidos exteriores e interiores, los tiempos, la edad de los padres y la sanidad de los mantenimientos. Luego demostró que la condición ambiental y cultural de los indios cumplía con esos requisitos de modo que se debía considerarles como humanos en su cualidad de animales racionales. Así, apoyando su argumentación en su propia experiencia personal concluyó que esas “naciones indianas [eran] naturalmente no sólo hábiles y de buenos juicios y entendimientos, pero muy hábiles, ingeniosos y muy racionales por la mayor parte”²⁷⁷⁷. En relación con los tres tipos de prudencia, Las Casas admitía varios grados de evolución entre las naciones pero ninguna era bárbara en relación con otra. Los indios poseían las tres, y particularmente la prudencia política. En efecto aunque, no poseían “edificios muy elevados y torres muy elevadas” sabían vivir en paz y en unidad. Es cierto también que sí querían alcanzar el mayor desarrollo, debían integrar la “republica cristiana”, pero solamente ayudados esta vez por los españoles²⁷⁷⁸. Para B. de las Casas, todos los Hombres tenían un sentido religioso o espiritual innato (rasgo importante de la *dignitas hominis*) lo que le permitía

²⁷⁷⁶ PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 152.

²⁷⁷⁷ CASAS, B. (de), *Apologética Historia* (I, 38), op.cit., p. 458.

²⁷⁷⁸ CASAS, B. (de), *Apologética Historia* (I, 45), op.cit., pp. 488-492.

defender la conversión²⁷⁷⁹ pacífica de los indios a través de la persuasión y no la fuerza. Por tanto, la conversión solamente podía ser un acto de libertad²⁷⁸⁰. En efecto, B. de Las Casas hizo de la libertad “un atributo básico de la condición humana, en tanto que condición racional (...). Su mérito se cifra en haber arribado a la convicción de que su lucha por la libertad y la emancipación de los indios era indisoluble de la lucha por la libertad y emancipación de todos los Hombres”²⁷⁸¹.

Nos damos cuenta que muchos de esos puntos fueron efectivamente identificados por los humanistas en su celebración de la dignidad del Hombre particularmente en su capacidad para dominar la naturaleza y afirmar la excelencia y la libertad de la naturaleza humana. En esas condiciones, en la medida que los indios no eran bestias salvajes y que tenían una predisposición para recibir la fe no se les podían hacerles la guerra. Hacerla en aras de que no compartían la misma cultura hubiera sido un exceso injustificado²⁷⁸². Además, por la Ley natural, nadie podía ser forzado a abrazar la fe católica ni ser castigado por no hacerlo²⁷⁸³. Incluso para Las Casas, una nación no podía prevalecerse de su grado de civilización para dominar a otra pretextando que fuera para su propio bien. Se trataba aquí de la injusticia - que sufrían los indios – al ver su libertad de autodeterminación neutralizada de esta manera. Las Casas se oponían no sólo a la idea de superioridad cultural de una nación sobre otra sino también rechazaba el paternalismo²⁷⁸⁴ y el perfeccionismo, cuyo rasgo principal consiste en hacer el bien de los demás contra su voluntad. Así:

²⁷⁷⁹ La conversión de los infieles participaba al mismo tiempo del viejo espíritu de cruzada y de un nuevo espíritu de misión, CARPENTIER, J. & LEBRUN, F., (dirs.), *Breve Historia de Europa*, op.cit., p. 284.

²⁷⁸⁰ SUGRANYES DE FRANCH, R. (de), “Raimond de Lulle et Bartolomé de las Casas, prophètes de la dignité humaine”, en AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, op.cit., p. 178.

²⁷⁸¹ PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 158.

²⁷⁸² Aquí se ilustró nuevamente el gran talento oratorio de las Casas que para convencer de sus argumentos, mostró que en su época, el pueblo español fue considerado por los romanos de “pueblo bárbaro y salvaje”, de “ladrones y torturados”, CASAS, B., (de), *Apología*, (23), op.cit., p. 107.

²⁷⁸³ “Así la ley natural nos ordena que abracemos la virtud e imitemos la integridad de las personas piadosas; ahora bien nadie es castigo por muy malo que sea, al menos que sea culpable de rebelión. Todos los Hombres, por ley natural, deben abrazar la fe católica cuando ésta es predicada cristianamente y como debe hacerse. Ahora bien, nadie es forzado a abrazar la fe; nadie es castigado por estar cargado de vicios al menos que sea culpable de rebelión o causa daño a la propiedad o a las personas de los demás”, prefigurando aquí Las Casas una posible libertad de conciencia y una incipiente tolerancia religiosa, CASAS, B., (de), *Apología*, (25v), op.cit., p. 111.

²⁷⁸⁴ PÉREZ LUÑO, A. E., “Los Clásicos Iusnaturalistas Españoles”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales*

“Pues nunca debe hacerse el mal para que de ello surge el bien (...). Y si por este absurdísimo argumento fuera la guerra lícita contra los indios, un pueblo podría alzarse contra otro pueblo y un Hombre contra otro Hombre y, bajo el pretexto de una cultura superior, podría pretender someter a los otros a su dominio”²⁷⁸⁵.

La esfera de la conciencia individual y de la libertad de auto determinación tanto al nivel individual como al nivel de una nación eran los rasgos más importantes de la dignidad humana. Al final de esta primera parte de la *Apología* recapituló sus ideas sobre la noción de barbarie y su gran aportación fue insistir que sólo la tercera clase de bárbaro tenía sentido, los otros tipos (el primero, el segundo y el cuarto) eran “*secundum quid*”, (“de acuerdo con”) implicando una falacia por la aplicación de una regla o el mal uso de una generalización²⁷⁸⁶. Los indios no eran por tanto bárbaros y disfrutaban la misma dignidad que los demás Hombres. Así, M. Beuchot²⁷⁸⁷, apunta que la lucha de Bartolomé de las Casas por los indios se fundó en el concepto antro-po-filosófico de la persona humana. Tenía una idea del Hombre como un compuesto de cuerpo y alma espiritual, de acuerdo con lo cual resultaba una naturaleza humana a la que le advenían ciertos predicados esenciales y propios que provocaban deberes y derechos en el Hombre. Tal naturaleza era la que le interesaba a Las Casas salvaguardar.

(t.I). *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., p. 526. Vid más adelante en este mismo capítulo el punto 5 sobre “Los derechos humanos en Bartolomé de las Casas”, op.cit., pp. 544-559. Del mismo autor, vid., el artículo “Intervenciones por razones de humanidad. Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho”, *Revista de Occidente*, nº236-237, Enero de 2001, pp. 76-80.

²⁷⁸⁵ CASAS, B., (de), *Apología*, (26), op.cit., pp. 111-113. Y a continuación consideró que el pueblo bárbaro atacado tenía sí toda la legitimidad para defenderse de su opresor: “Tal guerra es más justa que aquella que, bajo pretexto de superior cultura, se le hace”, *Apología*, (27), op.cit., p. 113.

²⁷⁸⁶ “Por su parte, bárbaros propiamente dichos son aquellos sobre los que tratamos en la tercera clase, a saber lo que tienen su mente obstruida, los necios, faltos de razón, ineptos, inhumanos, feroces, corrompidos con depravadas costumbres y rebeldes, ya por naturaleza o por sus depravados hábitos de pecado”, CASAS, B., (de), *Apología*, (31), op.cit., p. 125.

Acerca de esta falacia, consultar, la página: <http://www.usoderazon.com/conten/arca/listado/secu.htm> [Consultado el 23.05.06 a las 23:00].

²⁷⁸⁷ BEUCHOT, M., *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 32-33.

Esta sugerencia ya había apercibo en la *Historia de las Indias*. Después haber relatado una “increíble matanza” de los españoles en el puerto de Cartagena, defendió la unidad del género humano:

“Todas las naciones del mundo son Hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad; todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los objetos de ellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc.”²⁷⁸⁸

Las Casas pretendían deslegitimar la violencia y la crueldad cometidas en contra de los indios apuntando la común humanidad de todos los seres humanos. Refiriéndose al estoicismo, contempló una única definición de la naturaleza humana que no variaba a pesar de las diferencias entre los pueblos²⁷⁸⁹. Así, todos los Hombres poseían la misma estructura corporal y mental, y particularmente todos tenían razón y voluntad que les permitían decidir libremente y por sí mismo. Esta influencia del estoicismo parece confirmarse ya que a continuación de este pasaje Las Casas se refirió a Cicerón y un pasaje de *Las Leyes*: “¿A qué pueblo no agrada la dulzura, la benignidad, la bondad de corazón y el reconocimiento de los beneficios recibidos? Y por el contrario, ¿qué nación no siente repugnancias y odio contra los soberbios, los maléficos, los crueles, los ingratos?”²⁷⁹⁰. Aquí la unidad del género humano derivaba de los mismos sentimientos y emociones sentidos por todos los Hombres. Podríamos incluso sospechar que Las Casas se hubiera inspirado del todo de Cicerón en su primer texto mencionado al evocar la misma naturaleza humana que prescindía de las diferencias “nacionales”. En efecto, en las mismas *Leyes*, Cicerón había escrito (como vimos) en un pasaje justo antes del ya citado que “cualquiera que sea la definición del Hombre es válida para todos”²⁷⁹¹. B. de las Casas defendía una misma naturaleza humana de

²⁷⁸⁸ LAS CASAS, B., (de), *Historia de las Indias*, (II, 58), en *Obras Completas (4)*, Alianza, Madrid, 1994, p. 1534.

²⁷⁸⁹ Vid., PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 165.

²⁷⁹⁰ LAS CASAS, B., (de), *Historia de las Indias*, (II, 58), op.cit., pp. 1534-1535. Preferí citar directamente el pasaje de CICERÓN, M. T., *Las Leyes* (I, 32), op.cit., pp. 157-158.

²⁷⁹¹ CICERÓN, M. T., *Las Leyes* (I, 29), op.cit., p. 156.

donde derivaba la igualdad entre los seres humanos, y deslegitimaban la conquista, la guerra y la violencia por unos sobre otros. Ahora bien, no debemos ser demasiado optimista, porque las intenciones innovadoras que estaban presentes en las nuevas leyes del “Derecho indio” no tuvieron siempre relevancia práctica²⁷⁹². Después de esos breves elementos sobre Las Casas veremos el caso de un contemporáneo suyo, Montaigne que también defendió y reivindicó la dignidad de los “salvajes”.

2. M. de Montaigne: el “bárbaro” es el “civilizado”

“En unos tiempos, también especialmente difíciles, de cambio, de ruptura y de pérdida de guías intelectuales que durante la Edad Media habían desempeñado igualmente el papel de las fes aseguradoras, Montaigne – según G. Peces-Barba - abrió caminos e iluminó perspectivas de futuro, no con deslumbramientos brillantes y efímeros, como otras estrellas fugaces, sino con propuestas estables y de valor permanente que hoy siguen atractivas y plausibles”²⁷⁹³. Entre esas propuestas creo que la defensa de la igual dignidad humana aparece como una de sus contribuciones en la historia del pensamiento. Como en Las Casas, me limitaré a indagar algunas intuiciones relativas a esta cuestión, para mostrar una posible conexión entre el discurso especulativo y moral de la *dignitas hominis* con el compromiso intelectual de algunos pensadores en la defensa de la igual dignidad humana.

El punto de vista de Montaigne era distinto del enfoque de Las Casas. Aquél estaba involucrado “físicamente” en la defensa de la dignidad de los indios. Montaigne por su parte, y aunque haya desempeñado cargos políticos – como alcalde de Burdeos – abordó una infinitad de temas en sus *Ensayos*, y no solamente esta cuestión de la dignidad de los indios. Pero esta perspectiva es

²⁷⁹² Sobre esta cuestión vid por ejemplo, SEGURA ORTEGA, M., “El derecho de Indias”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., pp.715-743.

²⁷⁹³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Montaigne en la cultura jurídico política del tránsito a la modernidad”, *Sistema*, nº 113, marzo 1993, p. 2.

Artículo disponible en edición digital a través del sitio Internet de la Biblioteca de la Universidad Carlos III de Madrid:

<http://biblioteca.uc3m.es/uhb/bin/cgiirsi/fGCP3b3DSb/CCSSJJ/115110006/5/0>

[Consultado el 02.07.2006 a las 18:30]

también interesante ya que nos daremos cuenta que no sólo otorgó una misma dignidad a los “nuevos Hombres” sino que los utilizó para revelar esta vez la barbarie del viejo mundo²⁷⁹⁴.

En “Des coches”, Montaigne contribuyó a establecer el mito del “buen salvaje” al referirse al descubrimiento de América:

“Nuestro mundo acaba de descubrir a otro (...) no menos grande, pleno y fornido que él, y sin embargo tan nuevo y tan niño que aún están enseñando el abecedario” Y anticipando Montaigne: “este otro mundo no hará sino comenzar a ver la luz cuando el nuestro deje de verla”²⁷⁹⁵.

Este “mundo niño” se caracterizaba por su bondad e inocencia original de las cuales se aprovecharon los conquistadores para dominarlos, “azotado y sometido a nuestra disciplina por la ventaja de nuestro valor y de nuestras fuerzas naturales”²⁷⁹⁶. Además Montaigne pretendía demostrar la ilusoria superioridad de la civilización europea en relación con el nuevo mundo. Se refirió primero a la grandeza de carácter de esos pueblos (particularmente Perú y México) que, en el combate y el sufrimiento, habían mostrado osadía, valor, constancia, y resolución²⁷⁹⁷. Segundo, apuntaba la inteligencia de sus habitantes que “nada tenían que envidiaros en cuanto a claridad de juicio natural y pertinencia”²⁷⁹⁸. Tercero, Montaigne derrocaba toda supremacía cultural de la civilización “occidental”, señalando la grandeza de algunas ciudades como Cuzco y México. Así: “En cuanto a la pompa y magnificencia (...), ni Grecia, ni Roma, ni Egipto pueden comparar ninguna de sus obras, ni por su utilidad, ni por su dificultad, ni por su nobleza, con el camino que existe en el Perú construido por los reyes del país, desde la ciudad de Quito hasta la Cuzco”²⁷⁹⁹. Montaigne no sólo criticó las

²⁷⁹⁴ Vid., TARPINIAN, M., “Introducción”, *Essais. “Des Cannibales”. “Des Coches”*. Ellipses, París, 1994, p. 13.

²⁷⁹⁵ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, VI), op.cit, p. 881.

²⁷⁹⁶ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, VI), op.cit, p. 881. También, habló de esos “pueblos sorprendidos so pretexto de amistad y de buena fe, por la curiosidad de ver cosas extrañas y desconocidas”, op.cit., p. 882.

²⁷⁹⁷ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, VI), op.cit, p. 881.

²⁷⁹⁸ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, VI), op.cit, p. 881.

²⁷⁹⁹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, VI), op.cit, p. 886.

violencias cometidas en contra de los “indios” sino que también señaló la presunción de superioridad de los europeos sobre el nuevo mundo.

En “De los Caníbales”, se refirió a los pueblos de Brasil, recurriendo a los mismos términos de Séneca, hablando de Hombres “recientemente salidos de manos de los dioses”, por su inocencia pura y simple²⁸⁰⁰. Para demostrarlo, mostró que la costumbre del canibalismo que caracterizaba a esos pueblos no estaban correctamente evaluada por los europeos. No servía a nutrirse sino a “representar una extrema venganza”. Como Las Casas, pretendía neutralizar la crueldad inherente a dichos actos, tratando de comprender sus motivos, que aparecían como legítimos ya que coincidían con razones de justicia. Montaigne concedía un “bárbaro horror” en tales acciones pero era inferior a lo que ocurría en Europa, donde en aras de la justicia se desgarraba y torturaban los cuerpos. Montaigne indicó nuevamente la relatividad del juicio humano y su perpetua busca de superioridad arrogante, que llama “bárbaro” todo lo que “no pertenece a sus costumbres”²⁸⁰¹, lo que a mi juicio podría coincidir con el segundo sentido de “bárbaro” de Las Casas. En consecuencia, los “nuevos Hombres” eran tal vez “bárbaros” en frente de las leyes de la Razón pero “no si nos consideramos a nosotros mismos”²⁸⁰². Montaigne representaba así una mentalidad que defendía una “Humanidad natural secularizada” que intentaba construir un orden y descubrir unos valores sociales válidos para todos los Hombres²⁸⁰³. Con otras palabras, a partir de la defensa del buen salvaje y de la Naturaleza, deducía una igualdad natural entre todos los Hombres²⁸⁰⁴.

Después haber subrayado nuevamente la utilidad y la belleza de algunas de las costumbres de los indios (entre las cuales la poligamia), Montaigne, “creador de la antropología relativista”²⁸⁰⁵, utilizó los “ojos puros” de los “Caníbales” para criticar la sociedad francesa de la época. Contó la anécdota de esos tres “salvajes” que habían dejado la “dulzura de su cielo para venir a ver el nuestro”. Cuando se

²⁸⁰⁰ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op.cit, pp. 234-235.

²⁸⁰¹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op.cit, p. 233. Vid., MATHIAS, P., *Montaigne ou l'usage du Monde*, op.cit., pp. 128-129.

²⁸⁰² MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op.cit, p. 237.

²⁸⁰³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 172.

²⁸⁰⁴ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Montaigne en la cultura jurídico política del tránsito a la modernidad”, op.cit., pp. 13 y 14.

²⁸⁰⁵ DUBOIS, C-G., “Montaigne: la reconquête de la dignité humaine”, en MAGNARD, P. (ed.), *La dignité de l'homme*, op.cit., p. 179.

encontraron con el Rey Carlos IX en la ciudad Rouen, se les preguntaron sobre qué cosas les habían sorprendido en su estancia. Contestaron entonces de esta forma:

“(…)hallaban muy extraño que tantos Hombres grandes y fuertes, barbados y armados, como rodeaban al rey (parece ser que hablaban de su guardia suiza), se sometieran y obedecieran a un niño, en lugar de elegir mejor alguno de ellos para mandar; en segundo (tienen una manera de hablar tal que llaman a los Hombres mitad unos de otros), que habían observado que había entre nosotros Hombres ricos y colmados de toda suerte de comodidades mientras sus mitades mendigaban a sus puertas, descarnados de hambre y pobreza; y que hallaban extraño que esas mitades menesterosas pudieran sufrir tal injusticia sin agotar a los otros y sin pegar fuego a sus casas”²⁸⁰⁶.

Lo extraño no era tanto la injusticia de una sociedad estamental que se fundamentaba en una desigualdad socio-económica entre los individuos, como más profundamente, la pasiva aceptación por parte de cada uno de su condición a pesar de su ilegitimidad intrínseca. Lo más admirable era ver cómo el poder de uno necesitaba necesariamente el consentimiento de otros para perdurar, refiriéndose implícitamente Montaigne al *Discurso de la servidumbre voluntaria* de E. de la Boétie²⁸⁰⁷.

²⁸⁰⁶ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op.cit, p. 241.

²⁸⁰⁷ Étienne de la Boétie (1530-1563), fue un gran amigo de Montaigne, cuya muerte prematura entristeció profundamente al autor de los *Essais*. Vid., DUBOIS, C-G., “Montaigne: la reconquête de la dignité humaine”, op.cit., p. 178. Algunas palabras de la Boétie, sobre la libertad y la relatividad del poder: «Pour acquérir le bien qu'il souhaite, l'homme hardi ne redoute aucun danger, l'homme avisé n'est rebuté par aucune peine. Seuls les lâches et les engourdis ne savent ni endurer le mal, ni recouvrer le bien qu'ils se bornent à convoiter. L'énergie d'y prétendre leur est ravie par leur propre lâcheté; il ne leur reste que le désir naturel de le posséder. Ce désir, cette volonté commune aux sages et aux imprudents, aux courageux et aux couards, leur fait souhaiter toutes les choses dont la possession les rendrait heureux et contents. Il en est une seule que les hommes, je ne sais pourquoi, n'ont pas la force de désirer: c'est la liberté, bien si grand et si doux ! Dès qu'elle est perdue, tous les maux s'ensuivent, et sans elle tous les autres biens, corrompus par la servitude, perdent entièrement leur goût et leur saveur. La liberté, les hommes la dédaignent uniquement, semble-t-il, parce que s'ils la désiraient, ils l'auraient; comme s'ils refusaient de faire cette précieuse acquisition parce qu'elle est trop aisée», *Discours de la Servitude volontaire en Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, G. Gounouilhou, J. Rouam, (ed), Paris, Burdeos, 1892, pp.11-12. La Introducción de esta obra se dedica precisamente al estudio de las relaciones entre De la Boétie y Montaigne. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k208058b/f96.notice>
[Consultado el 20.05.2006 a las 18:00]

En otro capítulo de sus *Ensayos*, Montaigne recuperó esos mismos ojos salvajes para criticar la crueldad de la sociedad donde vivía: “No me escandalizan tanto los salvajes por asar y comer los cuerpos de los difuntos, como aquellos que atormentan y persiguen a los vivos”. En efecto “incluso en la justicia, todo cuanto va más allá de la simple muerte pareceme crueldad”²⁸⁰⁸. Desde un punto de vista religioso, Montaigne criticaba los tormentos en la medida que no mandaban en “buen estado” las almas al cielo e impedían la futura reencarnación de los muertos. Desde un punto de visto socio-político, señaló cómo la crueldad ejercida contra los cadáveres de los atormentados (privándolos de sepultura y descuartizándolos) servía a “mantener a raya el pueblo”²⁸⁰⁹. Montaigne lamentó entonces: “vivo en una época en la que cosechamos ejemplos increíbles de este vicio”. Se trataba solamente, refiriéndose a Séneca, de una demostración de horror y de monstruosidad, que disfrutaba del sufrimiento ajeno²⁸¹⁰. En resumen, el tormento era algo “inhumano” y “inútil” que ni siquiera los llamados “bárbaros” se habían atrevido realizar para sacar la verdad de un acusado²⁸¹¹. Este punto revela toda la fuerza crítica de Montaigne que, a diferencia de otros humanistas, se interesó en la inhumanidad, la desigualdad y la arbitrariedad de los castigos penales de la justicia de su época²⁸¹².

Para una edición en castellano, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. Hernández-Rubio, J.M., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 1986. Vid, también, FRÖMM, E. *El miedo a la libertad*, particularmente, para la Edad Media y el Renacimiento, pp. 109 y ss y ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 149-151.

Vid., también la crítica de La Boétie de la esclavitud desde el naturalismo, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 180 y acerca de su influencia en los límites del poder, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., & SEGURA ORTEGA, M., “La filosofía de los límites del poder”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales. (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., pp. 402-408.

²⁸⁰⁸ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), op.cit, p. 437.

²⁸⁰⁹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), op.cit, p. 438. “Tenir le peuple en office”, (p. 318 de la edición francesa). Montaigne se opondría quizás implícitamente a la publicidad de los castigos que sí estaba contemplada por Séneca para prevenir futuros delitos. [Remito a la sección de la dignidad humana en Séneca y a la parte relativa a la dignidad del delincuente].

²⁸¹⁰ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), op.cit, p. 318.

²⁸¹¹ MONTAIGNE, “De la Conscience” en *Les Essais* (II, 5), op.cit., pp. 272-273.

²⁸¹² En este sentido vid., SEGURA ORTEGA, M., “La situación del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII” en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales. (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., pp. 458. Señala en este sentido: refiriéndose a una frase de de E. Bloch: “« el proceso penal discurría completamente aparte del mundo exterior, siniestro, pavoroso, lleno de horribles abusos, desembocando en la mutilación o la muerte, y sólo por milagro en la absolución »”. Completa entonces Segura: “Por todo ello resulta verdaderamente sorprendente que las ideas renovadoras que triunfan en el Renacimiento no fueran utilizadas para cuestionar un sistema penal deshumanizado y que, por tanto, estaba en abierta contradicción con la mentalidad que poco a poco se irá abriendo camino”. La frase de Bloch está sacada de *Derecho natural y dignidad*

La guerra también fue tachada por Montaigne de “la mayor y más pomposa de las acciones humanas” siendo la “prueba de nuestra imbecilidad e imperfección”²⁸¹³. Por un lado reiteró la idea de que los Hombres fuesen “acostumbrados” por la crueldad, mencionando particularmente los espectáculos circenses de Roma. Por otro, concedió que la naturaleza había depositado en el Hombre “*quelque instinct à l’inhumanité*”, es decir “algún instinto para la inhumanidad” que aparecía en el disfrute innato de los Hombres al ver cómo los animales se desgarraban unos a otros²⁸¹⁴. Montaigne concedió entonces una humanidad a los animales, ampliando al máximo la visión estoica de la simpatía universal: Hombres como animales vivían en el mismo “palacio” creado por Dios y eran por tanto ambos miembros de su “familia”. Desde su antropología relativista, se refirió entonces a los turcos, los griegos, los romanos, los egipcios y otras civilizaciones que habían integrado los animales entre los rangos de la humanidad: los cuidaban, los concedían una sepultura, e incluso, los veneraban porque poseer rasgos divinos. En consecuencia, Montaigne habló de una “obligación mutua”, de un “deber de humanidad” en relación con los animales e incluso con toda la flora. Así: “debemos a los Hombres la justicia, y la gracia y la benevolencia a las otras criaturas que pueden ser capaces de ella”²⁸¹⁵. Una vez más, Montaigne neutralizó el fundamento de la dignidad del Hombre como superioridad de la naturaleza humana sobre la naturaleza animal: “me rebajo mucho de nuestra presunción y me despojo decididamente de esa imaginaria *realza* que se nos prestan sobre las demás criaturas”.²⁸¹⁶ Montaigne concedía una misma dignidad a todas las creaciones de Dios. Por tanto, los Hombres no podían presumir de una superioridad natural sobre los animales ni algunos Hombres

humana, op.cit., pp. 249-250. Segura apunta más adelante que “ni en el XVI ni en el XVII existía una clara conciencia crítica respecto de la pena de muerte ni tampoco en relación con las penas corporales”, op.cit., p. 469, lo que indica, una vez más, los límites prácticos de la especulación filosófica acerca de la cuestión de la dignidad humana. Segura relevó el mismo texto de Montaigne, vid., op.cit., p. 496.

²⁸¹³ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit, p. 476. “Quant à la guerre, qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines, j’aiderais savoir si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prérogative ou, au rebours, pour témoignage de notre imbécillité et imperfection”, (p. 347 de la edición francesa).

²⁸¹⁴ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), op.cit, p. 439 (p. 319 de la edición francesa).

²⁸¹⁵ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), op.cit, p. 441.

²⁸¹⁶ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XI), op.cit, p. 441. He puesto “realza” en italic ya que la traducción española usaba la palabra “superioridad” cuando el término francés era “royauté”: “j’en rabats beaucoup de notre présomption, et me démet de cette royauté imaginaire qu’on nous donne sur les autres créatures” (p. 320 de la edición francesa).

podían presumir de su superioridad cultural sobre otros. Existía una humanidad común que incluía e igualaba a todos los individuos.

En resumen, Montaigne y Las Casas fueron dos renacentistas – entre muchos mas - que se destacaron por su compromiso político y filosófico en la defensa de la igual dignidad de los Hombres. Dicho compromiso nació de una reacción y de una aversión frente a la ilegitimidad del sufrimiento del ser humano. Ambos autores se encontraban también en la crítica de la arrogancia de unos que ejercían su violencia contra otros en aras de su presumida superioridad cultural y antropológica. Pretendían acabar con esta arrogancia, revelando la barbarie intrínseca al “primer mundo” en comparación con la barbarie del nuevo. Se encontraban también en una perspectiva teológica que requería que el Hombre accediese a Dios para alcanzar su máxima dignidad. Insistían en la *philosophia Christi* que exigía que el buen cristiano debiera amar al prójimo, prescindiendo de su identidad cultural particular.

Un punto de diferencia se encuentra tal vez en la dignidad que Montaigne confería al mundo animal y a la flora. La visión aristotélica que Las Casas adoptaba para describir el alma le hubiera impedido quizás adherir a dicha visión. De cualquier modo, ambos autores mostraron que el discurso de la *dignitas hominis* no se limitó al elogio filosófico y religioso de la excelencia del ser humano frente a la *miseria hominis*. El Renacimiento podía también revelar un compromiso activo de la defensa de la igual dignidad de los individuos, que a fin de cuentas, descansaba en una conciencia de una común humanidad.

CONCLUSIÓN

El discurso renacentista de la *dignitas hominis* se articuló en torno a tres temas que han constituido sus elementos “estructurantes” y “persuasivos”. Primero dedujo una excelencia propia de la naturaleza humana a partir de las “evidencias” excelentes que manifestaba. La dignidad del Hombre derivaba precisamente de su consideración como “reflejo” de Dios; fue así definido de “gran milagro”, eslogan que pretendía provocar una “admiración” en cuanto a su excelencia natural. Esas “evidencias” tenían un fuerte rasgo persuasivo ya que expresaban y difundían un sentimiento de exaltación respecto a la dignidad del Hombre.

Aquella admiración se concretó en las manifestaciones de esta excelencia que demostraban todas, la libertad y la superioridad del ser humano en su comprensión y dominación del mundo. El segundo rasgo del discurso de la *dignitas hominis* fue así la “antropología”, alrededor de la cual se estructuró todo el discurso. Esta estructura identificaba el alma con un “mundo pequeño”, un microcosmos. Gracias a las ciencias, la astronomía, y las nuevas tierras descubiertas, el “individuo renacentista” - desde la sola especulación filosófica - tenía mejor conciencia del mundo y ahora se lo apropiaba, integrándolo en su ser. Esta integración consistía no tanto en reivindicar una plenitud, como en revelar la libertad de determinar su persona dentro de una *scala naturae*. Su dignidad estribaba en que era el único ser que podía definir su naturaleza, de ahí una nueva superioridad sobre el mundo natural. Ahora bien, vimos que la idea de *scala* no era nueva. También había aparecido en la Edad Media y en la época clásica. La diferencia sutil pero radical estribaba en la interpretación de esta “escala”. En la Edad Media, permitía revelar un todo ordenado, y mostraba explícitamente la imperfección del Hombre (siguiendo a Tomás de Aquino) en relación con otras entidades superiores, tales como los ángeles. El Hombre debía entonces imitarlos, pero no podía alcanzarlos, ya que su razón no se convertía necesariamente en “inteligencia”. Debía en esta “escala” dejarse penetrar por la luz divina gracias a la humildad y la sumisión.

En el Renacimiento apareció la misma escala ontológica pero no se habló de “imperfección” sino de “indeterminación”, es decir, una aparente neutralidad ontológica que servía a demostrar la libertad inherente al ser humano. Por esta razón, el discurso de la *dignitas hominis* fue primero una actitud, es decir una confianza optimista en el ser humano. Recurrió a veces a fuentes comunes con los “pesimistas” medievales pero llegaban a conclusiones distintas y opuestas. Así, la libertad que se contemplaba en la *scala naturae*, no era la sola libertad moral, la unión con lo divino – y que se mantenía como el objetivo sino la libertad inicial y antropológica: el ser humano tenía su dignidad de su libertad autoformadora o proteica y él solo, sin la ayuda externa y heterónoma, podía alcanzar su libertad moral. En resumen, cuando la dignidad del ser humano en la Edad Media estribaba estrictamente en el peldaño divino, empezaba, con el humanismo renacentista, a bajar la escalera, y volverse mundanal, humana y casi secularizada.

Además, esta aportación radical del humanismo renacentista se confirmó ya que se conectó con una reivindicación de esta misma libertad moral y particularmente con la reivindicación del libre albedrío. El Hombre no nacía como pecador sino que decidía por su voluntad, qué tipo de grado quería encarnar. Por esta razón la “antropología” del discurso de la *dignitas hominis* sostenía todas sus “reivindicaciones” lo que constituyó el tercer rasgo estructurante del discurso. Vimos en este sentido como el espacio infinito del Universo se transformó con G. Bruno en una libertad infinita del ser humano que libremente podía acceder a Dios. En la medida que el Hombre podía evolucionar en la *scala naturae* no estaba condenado al inmovilismo. Encontraba una felicidad en este mundo ejerciendo sus cualidades más altas, acercándose a Dios; es más: esta aproximación a Dios no se realizaba por el ascetismo y la penitencia sino teniendo conciencia del placer y de la felicidad de la existencia humana, tal como vimos por ejemplo en el pensamiento de Valla, que mezclaba platonismo y epicureismo.

Por fin, un paso más se dio en las “reivindicaciones” de la *dignitas hominis*, al contemplar una igual dignidad de todos los humanos. Se aplicó un principio de “ semejanza ” y de “unidad” entre los pueblos para defender la igual dignidad de los individuos. Un argumento esencial de Las Casas y de Montaigne para negar la noción de “bárbaro” fue que los indios demostraban las mismas cualidades que los europeos. Eran dignos porque eran “semejantes” a nosotros: tenían la misma razón, la misma sociabilidad y la misma religiosidad potencial.

Por estas razones, se les debía incluir en el círculo de los humanos. Ahora bien, para nada Las Casas y Montaigne consideraban que los europeos fueran los modelos de la excelencia. Utilizaba este proceso de semejanza, como una técnica argumentativa para convencer a su interlocutor de la “realidad” de la igual dignidad. Señalaban así que el primer paso para el respeto del ser humano era la comprensión de una común humanidad más allá de las diferencias culturales. Y esas diferencias no debían ser borradas sino entendidas como una de las múltiples manifestaciones de la excelencia intrínseca del ser humano.

En relación con las fuentes que fundamentaban el discurso de la *dignitas hominis*, aquellas se manifestaron particularmente en relación con la antropología que subyacía este discurso. La consideración del Hombre como un microcosmos se nutría principalmente del hermetismo, pero también de Platón, Aristóteles y del estoicismo. La necesidad de elevarse sobre lo mundanal para unirse con lo divino en una perfecta unidad, reactivaba particularmente a Platón dentro del marco cristiano y agustiniano. La posibilidad de afirmar su identidad humana sobre la naturaleza se nutría también del estoicismo. La reactivación de esas fuentes clásicas se realizaba dentro de la cristiandad, y pasaron por el filtro medieval, pero al mismo tiempo, se introducía una “mundanidad” en la manifestación de esos rasgos. Vimos en efecto que las “evidencias” de la dignidad se fundamentaban en el ejercicio - casi estoico - de la razón humana sobre el mundo en su capacidad para apropiárselo. Incluso la comparación del Hombre con un microcosmos revelaba al máximo esta apropiación del Hombre de su entorno. La capacidad racional era así la facultad que realizaba esta unión entre los dos rasgos de naturaleza humana, como naturaleza creada y creadora. Sin embargo, los humanistas tomaron también sus distancias respecto a los clásicos: primero porque pretendían desarrollar su propio espíritu crítico y segundo, porque vieron que algunos rasgos de las “semillas clásicas” podían potencialmente vulnerar la dignidad humana.

Los motivos que impulsaban este discurso de la *dignitas hominis* fue la celebración de la excelencia de la naturaleza humana. Dicha celebración integraba un optimismo antropológico que se nutría de los progresos científicos, sociales y artísticos que los renacentistas pretendían identificar en su época. Se trataban aquí

de unos parámetros espaciales e históricos que influenciaron mucho en las razones del discurso. Más precisamente, el discurso de la *dignitas hominis* fue una consecuencia del progreso gigantesco que atravesaba esta época y pudo plasmarse porque las conciencias estaban tal vez más predispuestas para recibirlo. Es cierto, sin embargo, que algunos hilos ataban este discurso renacentista con el medieval, en la medida que los primeros habían sido tejidos primero por humanistas medievales, y particularmente en relación con el libre albedrío y la idea de microcosmos. También, la arrogancia o la vanidad que era como vimos el mayor pecado que explicaba la *miseria hominis*, reaparecía en el discurso humanista de la *dignitas hominis* y de dos formas. Primero, había que “controlarla” en la medida que si el Hombre podía acceder a Dios debía emularle y no superarle. Segundo, todo este discurso de la *dignitas humanis* que celebraba la excelencia del ser humano fue tachado precisamente de arrogante. El ser humano no disfrutaba de ninguna posición superior respecto a los demás seres, debía entender la “normalidad” de su condición y acceder humildemente a Dios. En resumen, el discurso de la *dignitas hominis* se fundamentaba en la felicidad y la alegría de “ser humano”, pero aquellas debían siempre estar acompañadas con un matiz de sentimiento de humildad y de melancolía que, a diferencia de la *miseria hominis*, no aplastaban al Hombre.

Otro motivo esencial de este discurso fue la crítica y la reacción en contra de las visiones mayoritariamente medievales que identificaban al ser humano exclusivamente con su condición de ser miserable. En este sentido la celebración del ser humano fue un rasgo particular del Renacimiento y marcó una ruptura con la Edad Media. No significa que la Edad Media no contemplara una dignidad al ser humano, sino que estaba menos pronunciada que en el Renacimiento. En la Edad Media el ser humano estaba sometido a Dios y podía acceder a él a través de la sumisión y la humildad. Se recurría muchas veces a la “visión” de Dios para llegar a la beatitud. Ahora bien, este mismo sentido humano, mantenía siempre un distanciamiento y una superioridad de lo divino respecto a lo humano. Aquello se matizó en el Renacimiento: no se debía contemplar a Dios sino que se podía hablarle y tocarle, participando “carnalmente” de su divinidad. El ser humano se confundía con Dios lo que al mismo tiempo, aumentaba la omnipresencia de Dios en lo humano, cuando la Edad Media contemplaba más bien su omnipotencia.

Ahora, el ser humano podía emular a Dios y podía acceder a él a través del ejercicio de la razón, de la *caritas* y del amor. El Dios del Medioevo estaba lejano y juzgaba a los Hombres. El Dios renacentista estaba cerca y amaba a sus hijos. En realidad, toda la cuestión del discurso de la dignidad del Hombre en la Edad Media y el Renacimiento se plasmó en la posición del ser humano respecto a Dios. Entiendo por “posición”, primero, el lugar que el Hombre ocupaba dentro del mundo y, segundo, sus posibilidades para acceder al ideal divino. Al concebir al ser humano como un pecador, sin razón propia, inferior a los animales, no se le podía conceder ninguna libertad o dignidad; su única preocupación era su necesaria salvación a través de la penitencia que gestionaba el sistema eclesiástico. Al concebirlo, como una imagen de Dios, como un ser que podía liberarse del pecado, superior a los animales gracias su inteligencia, determinando solo su lugar en una *scala naturae*, se le confería un libre albedrío y la posibilidad de ser feliz en esta vida, prescindiendo de la gestión del eclesiasticismo.

Frente a la miseria humana que generaba temor y desconfianza en el ser humano, la *dignitas humanis* le infundía confianza en sí mismo y en Dios, liberando y legitimando todas sus fuerzas creadoras. Desde la perspectiva de la construcción moral de la dignidad humana me parecen casi ingenuas las siguientes palabras de L. Dumont: “El acontecimiento, el hecho que debemos reconocer en el plano de la historia universal es que aquí comienza, bajo la invocación del Dios cristiano, la era moderna, a la que podemos considerar como un esfuerzo gigantesco por reducir el abismo inicialmente abierto entre la razón y la experiencia” y confesa L. Dumont: “Debo reconocer que la inmensidad del fenómeno desborda mis conceptos habituales y obliga a emplear la retórica”²⁸¹⁷. Se puede saludar la permanente honestidad intelectual de Dumont y aprovechar también para precisar su reflexión. En efecto, con la perspectiva de la dignidad humana (subyacente a la construcción del individualismo moderno), se puede percibir las varias direcciones que siguió esta reducción del abismo entre la razón y la experiencia de la mundanidad humana. En efecto, la *miseria hominis* redujo este abismo con una total absorción y sumisión del individuo a Dios. En la “experiencia”, su razón y su libertad eran neutralizadas por la necesidad de mantener una conducta humilde y penitente, única vía para acceder a Dios y llenar

²⁸¹⁷ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., pp. 52-53.

entonces este abismo entre la vida espiritual y la vida mundanal. La *dignitas hominis* utilizó una dirección opuesta: el individuo no debía someterse humildemente a Dios sino emularle. Accedía a él en el uso mismo de su razón y de su libertad en la misma esfera de la mundanidad. Debía desplegar todas sus facultades cognitivas y morales para volverse digno de Dios. Al contrario en la *miseria hominis*, el Hombre debía frustrar todas esas capacidades. Desde la *miseria hominis*, la reducción del abismo entre la razón y la experiencia se hizo al detrimento de la libertad individual, al fomentar una vida espiritual en el desprecio de su naturaleza. Se trataría con otras palabras de una dominación extrema del “Hombre-fuera-del-mundo” sobre el “individuo-en-el-mundo”. Desde la *dignitas hominis*, esta reducción del abismo se realizó en el estímulo mismo de la libertad individual, y hubo en este sentido un intento de mundanizar el “Hombre-fuera-del-mundo”, elogiando y celebrando la excelencia de la naturaleza humana. Por la misma razón, el humanismo renacentista contribuyó a perfilar la noción moderna de dignidad de la persona humana. En efecto, por primera vez en la Historia se describió el valor inherente al ser humano utilizando sistemáticamente el concepto de “dignidad”. Además, este uso se realizó de forma concomitante con la reivindicación de la libertad inherente al individuo humano. Hubo en este sentido un incipiente desplazamiento de la razón humana como fundamento del valor moral del Hombre hacia el reconocimiento de su autonomía. Este desplazamiento no se hizo con tensiones porque la unidad entre ambas facultades se mantenía gracias al marco religioso que estructuraba el discurso de la *dignitas hominis*.

También, hemos visto que la época clásica contempló el valor del individuo y su libertad en su situación frente a la “inseguridad” de las fuerzas que le acosaban como el la Fortuna. El *tránsito a la modernidad*, a través de Dios, recogió también esta idea de una fuerza superior por encima al ser humano. En ambas épocas, la libertad del Hombre y su dignidad consistieron en neutralizar la “maldad” o la “indiferencia” de esta fuerza otorgándola unos propósitos positivos y benevolentes respecto al Hombre. En la época clásica, los estoicos en particular, defendieron una perspectiva teleológica de la Naturaleza y de la Fortuna para revelar que siempre actuaban para el bien de los Hombres. En el Renacimiento, los humanistas adoptaron también esta perspectiva teleológica. Con un juicio afilado, miraban más de cerca las “intenciones” de Dios – volviendo a esta

“pureza de las Escrituras” - para revelar su bondad respecto a los Hombres, atestiguando un vez más que el discurso de la *dignitas hominis* era ante todo un nuevo modo de concebir las relaciones entre el Hombre y Dios. Considerar por ejemplo que Dios no había otorgado libre albedrío a los Hombres hubiera sido una maldad de su parte. Considerar que había creado salvajes también hubiera sido una contradicción con su perfección.

En consecuencia, el discurso renacentista de la *dignitas hominis*, debe entenderse fundamentalmente dentro de las relaciones entre Dios y el ser humano que se realizó mediante una nueva interpretación personal y libre de los textos religiosos y filosóficos. Esas relaciones se fundamentaban también en un principio de “ semejanza ” o de “ desemejanza ” entre lo humano y lo divino. La semejanza, la *imago Dei* - a través de las nociones de “ reflejo ” o de “ espejo ” por ejemplo - conferían una dignidad intrínseca al ser humano. La desemejanza, que insistía en las finitudes corporales y morales, generaba su miseria. Además, este proceso de semejanza se unía fundamentalmente con la noción de identidad, tal como vimos en su dinámica horizontal entre el nuevo mundo y la “ vieja Europa ”. El ser humano pertenecía a la familia celestial y divina y vimos metafóricamente como, por ejemplo, los Dioses de Vives acogían al Hombre en su banquete, o como el Dios de Valla venía, abrazar a su hijo en su ciudad celestial. Con otras palabras, se reconocía una dignidad al Hombre porque tenía una identidad divina, y se detectaba esta identidad por las semejanzas entre su naturaleza y la de Dios. A su vez esas semejanzas se repercutían en la esfera mundanal y social para defender la igual dignidad de los Hombres.

Así, todo el discurso renacentista de la *dignitas hominis* reflejaba en muchos aspectos un cambio de conciencia que reconocía un valor y una libertad propios e inherentes al individuo. Esta nueva conciencia no surgió de la sola especulación religiosa y filosófica sino que ésta captó y recicló los nuevos descubrimientos científicos, sociales y políticos que ampliaban el espacio del ser humano. El individuo tenía entonces otras visiones del Universo, de la tierra, de su ciudad, y de su propia identidad, que no le asustaban sino que podía entender y penetrar gracias a su razón. No había un vacío temible entre el individuo y las fuerzas - físicas, divinas y políticas - que lo gobernaban, sino un “ espacio de sentido ” que se podía decodificar y apropiarse. Se podía incluso entender y amar a Dios porque con su bondad, había creado al Hombre con las mismas excelencias.

Éste debía por tanto emularle en su virtud - particularmente con el amor al prójimo – y no hacer penitencia sino tener esperanza. Había que mostrarse digno de la confianza que había depositado en nosotros y agradecerle por ello. Con otras palabras, la *dignitas hominis* pudo celebrarse neutralizando o matizando el dualismo (entre lo terrenal y lo espiritual) inherente al mundo cristiano estimulando su crecimiento a partir del reconocimiento incipiente de una autonomía moral e individual.

Por fin, concluiré este capítulo refiriéndome a la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger. En un primer momento, el filósofo alemán pareció acertar mostrando que el humanismo consistió en “meditar y cuidarse de que el Hombre sea humano en lugar de no-humano”. Consistió en proteger su humanidad que “reside en su esencia”. Heidegger mostró también que en la Antigüedad, las *humanitas* consistieron en oponer el *homo romanus* al *homo barbarus* y, en el Renacimiento, el *homo romanus* se opuso al *homo barbarus* de la Edad Media²⁸¹⁸. Heidegger empezó entonces a tachar el humanismo de “metafísica” porque “representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos”. Heidegger quería decir que el humanismo no llegó a entender la “esencia” del Hombre porque siempre le asimilaba a un “animal racional”. Aún cuando no le ponía al mismo nivel que el animal, mantenía al Hombre en el “ámbito esencial de la *animalitas*”, considerándole siempre a fin de cuentas como un “Homo *animalis*”²⁸¹⁹. Heidegger concluyó entonces que el humanismo así definido no llegó a experimentar la “auténtica dignidad del Hombre”²⁸²⁰.

Pareció entonces desarrollar una reflexión que pretendía restituir más allá del error del humanismo, su “esencia” al Hombre, más importante que su dignidad definida hasta ahora. Lo relevante no era entonces el Hombre sino lo que llevaba: el “ser” que era “lleno de misterio”²⁸²¹. Con otras palabras: “El Hombre no es el señor de lo ente. El Hombre es el pastor del ser. En este «menos» el Hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la

²⁸¹⁸ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad., Cortés, H., Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 21-22.

²⁸¹⁹ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 25-27.

²⁸²⁰ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 37.

²⁸²¹ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., pp. 39 y 42..

esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad (...). El Hombre es así el vecino del ser”²⁸²².

Desarrolló entonces (y con bastante oscuridad) la idea de que dicha esencia del Hombre significaba lo que llamó con un neologismo la “ex –sistencia”; no se refería a la idea de que el Hombre existe en el mundo para construirse a sí mismo, sino a esta proyección interna hacia su esencia, es decir, como dice Heidegger: “el claro del ser”²⁸²³. Indicó también que “con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser”, y con un tono casi poético, consideró que el lenguaje es “el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo”. Concluyó entonces Heidegger que “a la hora de definir la humanidad del hombre como ex –sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser (...)”²⁸²⁴.

A continuación realizaré, a la luz de este segundo capítulo de mi investigación una doble y breve crítica a Heidegger, primero en relación con su misma crítica en del Humanismo y segundo, en cuanto a su propuesta. Por un lado, vimos que la *dignitas hominis* no se fundamentó en la cualidad del Hombre como animal rationale como piensa Heidegger. Dicho significado era propio de la Antigüedad y de la Escolástica por ejemplo. El Humanismo renacentista contempló al Hombre desde su naturaleza indeterminada y pretendió conferirle, a partir de su definición como microcosmos (donde no cabía la *animalitas*) una libertad proteica e infinita. Por otro lado, Heidegger, no entiende, por prescindir de la dimensión histórica de la formulación de la dignidad humana el contexto en el cual se formuló en el Renacimiento: había que devolver al Hombre una visión optimista de su naturaleza y dicha devolución consistió en reconocer en él (y sí en su “esencia”) una libertad inherente para escoger el bien como el mal. Ahora bien, es precisamente esta libertad y cualquier libertad que están neutralizadas en la concepción heideggeriana de la esencia del Hombre.

²⁸²² HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 57. Vid. un mismo sentido previamente, pp. 39-39;

²⁸²³ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., pp. 29 y 30.

²⁸²⁴ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 43 y 90-91. Antes insistió en que “toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser” (p. 39). A propósito del lenguaje consideró que es “el advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta” (p. 31).

En efecto, el Hombre se convirtió en Heidegger en este “pastor del ser” que debía cuidar su verdad esencial. No creo que Heidegger no haya escogido el término “pastor” de forma casual. Apareció en Platón para hablar del “político pastor” del rebaño humano²⁸²⁵ y en Aristóteles para referirse al Rey que cuidaba de la felicidad del pueblo²⁸²⁶. La Iglesia también utilizó este término para controlar a los fieles. Heidegger utilizó este concepto y lo confería al Hombre que entonces se volvía aparentemente en una posición de superioridad, pero no fue así: se encontraba “en realidad” en una posición de inferioridad. Por un lado, debía “pastorear” a este “ser” si no quería perder su esencia y por otro, debía sentir “pobreza”, activando Heidegger en el Hombre una actitud de humildad y sumisión. Es más: Heidegger dijo textualmente que la hora de definir la “humanidad”, el Hombre era secundario, lo importante era este “ser existencial”. Debía someterse humildemente a una esencia que solamente se expresaba a través del lenguaje. Lo que realizaba aquí Heidegger era reactivar una visión teleológica del Hombre; éste debía realizar una esencia para ser verdaderamente Hombre. Para nosotros, se trataba de una dominación total de una dignidad de la naturaleza humana sobre la dignidad de la persona, visión que siempre neutralizó la autonomía individuo y la igual dignidad humana

Además, Heidegger consideró que la incapacidad de la filosofía por entender la esencia de las cosas en general derivaba de un tipo de pensamiento generalizado que es el “pensar en valores”. Se trataba para Heidegger de la “mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”. Aunque señaló que su perspectiva esencialista no implicaba que la “dignidad humana” (entre otros) fuese carente de valor, “designar algo como «valor» se está privando precisamente de su importancia”²⁸²⁷. Con otras palabras la dignidad humana del Hombre no era lo más importante para contemplar su humanidad sino que lo era su esencia, el ser. Podemos estar de acuerdo con Heidegger si nos encontramos en un nivel puramente especulativo y formal. Se trataba sólo de una “importancia” filosófica. Pero la cuestión de la dignidad humana se encuentra en otro nivel y tiene una “importancia” superior a la primera, y particularmente en su visión moderna como fundamento de los derechos humanos. Pretende impulsar y proteger el valor de

²⁸²⁵ PLATÓN, *Político* (261d- 262c), op.cit., pp. 509-511

²⁸²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (1161a10), op.cit., p. 342

²⁸²⁷ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., pp. 66-67.

toda persona, precisamente porque está susceptible de estar vulnerado. Ahora bien, dicha *Carta* fue escrita en 1946 y escribir en las circunstancias de la post-guerra que la dignidad humana no fuera lo más importante a la hora de considerar al Hombre, no fue sólo una falta de finura sino también una provocación.

Aquí interviene el último elemento de esta crítica a Heidegger y que me ha sido proporcionada por la lectura del recién libro de E. Faye: *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie, (Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía)*²⁸²⁸. El autor demuestra que la crítica de Heidegger al humanismo no empezó como él pretende en 1946 sino en 1934, cuando en sus cursos universitarios elogiaba al pueblo alemán, al nazismo, a Hitler y a Mussolini. Es más, en esta *Carta* (como en toda su obra anterior) se introdujo un doble lenguaje con la pretensión de justificar el nacional-socialismo²⁸²⁹. Por otro lado, toda la descalificación de Heidegger del humanismo tuvo desgraciadamente un peso importante en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, en las críticas althusseriana del humanismo, la temática de foucaultiana de la “muerte del Hombre”, o también en la reivindicación de un “humanismo no metafísico”²⁸³⁰.

Así, el crecimiento de la planta de dignidad la dignidad humana encontrará siglos más tardes a unos adversarios que, por falta de perspectiva histórica, pretendieron cortar su “tallo humanista” con podaderas. Pensaban desacreditar esta corriente de pensamiento que sin embargo y lejos de ser ingenua²⁸³¹, supo establecer las premisas modernas de la dignidad humana y comprometerse en su efectiva defensa.

²⁸²⁸ FAYE, E., *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris, 2005. Vid. (Por ejemplo acerca de La conferencia de Heidegger en Heidelberg sobre la “exaltación de la raza pura”, vid, pp. 111-112).

²⁸²⁹ FAYE, E., “Métaphysique et Humanisme: Raisons cachées d'un déni Heideggerien” en PINCHARD, B., (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, en PINCHARD, B., (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, PUF, Paris, 2005, pp. 40-41.

²⁸³⁰ FAYE, E., “Métaphysique et Humanisme: Raisons cachées d'un déni Heideggerien” en PINCHARD, B., (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, op.cit., p. 35.

²⁸³¹ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, op.cit., pp 23-24 y 29. La visión de Sloterdijk es caricaturalmente grotesca cuando escribe: “La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias”.

Después de haber contemplado algunos elementos que podrían corroborar la idea de “crecimiento” de la dignidad humana en el Renacimiento, analizaré un nuevo fenómeno que parece provocar una “ramificación” de aquella. En el siguiente capítulo analizaré algunas características de esta nueva dinámica de la dignidad humana que plasmaron particularmente en el siglo XVII.

“Es toda una experiencia vivir con miedo, ¿verdad?
Eso es lo que significa ser esclavo (...)
Yo he visto cosas que vosotros no creeríais:
atacar naves en llamas más allá de Orión.
He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la puerta Tannhäuser.
Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia.
Es hora de morir”.

Roy, Replicante-Nexus 6, en *Blade Runner*²⁸³²

CAPÍTULO III: “LA RAMINIFICACIÓN” DE LA DIGNIDAD HUMANA EN EL SIGLO XVII

“Exagerando sólo un poco, hay dos escritores que moldean y fijan los límites de las mentes de los franceses instruidos. Todo francés nace, o al menos, se hace a edad muy temprana, cartesiano o pascaliano. (Algo similar podría decirse de Shakespeare, como educador de los ingleses; Goethe, de los alemanes, y Dante y Maquiavelo, de los italianos). Descartes y Pascal son autores nacionales, y ellos dicen a los Franceses, cuáles son sus alternativas, proporcionándoles una peculiar y poderosa perspectiva sobre los perennes problemas de la vida. Ellos tejen el entramado de las almas. En mi último viaje a Francia, he oído a un camarero tratar de «cartesiano» a uno de sus colegas. No era pedantería; estaba, simplemente, refiriéndose a lo que para él, era un «tipo». No es tanto que los franceses extraigan principios de esas fuentes; es más bien que producen un molde mental. Descartes y Pascal representan una opción entre razón y revelación, entre ciencia y piedad; la opción de la que se desprende todo lo demás. Una u otra de estas visiones totales se presentan a las mentes de los franceses cuando piensan en sí mismo y en sus problemas”. En *The Closing of the American Mind*²⁸³³, A. Bloom realiza un análisis intelectual e histórico de la crisis

²⁸³² *Blade Runner*, Scott, R., (dir.), Warner Bros, 1982. Remito también a DE LUCAS, J., *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch, “Cine & Derecho”, Valencia, 2003.

El guión de la película traducido al castellano está disponible en <http://www.geocities.com/Hollywood/Boulevard/7920/guion-br.html>
[Consultado el 02.07.06 a las 09:00]

²⁸³³ BLOOM, A., *The Closing of The American Mind*, Simon & Schuster, Nueva-York, 1988, p. 52.

socio-política de la actual sociedad norte-americana. Considera que la virtud liberal de la tolerancia se ha convertido en la creencia de que no existe una base racional para emitir juicios morales y éticos²⁸³⁴. Entre las causas de este fenómeno, Bloom destaca particularmente el desinterés del conjunto del sistema educativo para proporcionar a los estudiantes diferentes propuestas de modelos de vida y de verdades²⁸³⁵. Al contrario y desde muy temprana edad, los jóvenes europeos tendrían acceso a las ideas de grandes pensadores, que les permitirían “moldear” sus almas según varias alternativas. A. Bloom señala a Descartes y a Pascal como dos arquetipos entre las cuales se balancearían las consciencias francesas. En relación con el tema de la dignidad humana, el profesor de la Universidad de Chicago me proporciona una formidable excusa para estudiarla en ambos autores, tratando de comprobar su respectivo fundamento racional y religioso. Veremos que sus respectivas ideas podrán complementarse e incluso apoyar el progresivo significado moderno de la dignidad humana. Antes de ello, conviene realizar una breve recapitulación histórica del siglo en el cual esos dos pensadores desarrollaron sus ideas y presentar otras perspectivas que provocaron también la llamada “ramificación” de la dignidad humana.

Podría haber una posible continuidad entre el Renacimiento y el siglo XVII. En efecto, esta época sería “nada más y nada menos, que la reacción producida en el Renacimiento por el Impacto de la Contrarreforma, estimulada por un ambiente generacional epidérmicamente dramático y apasionado” para Vicens. Por tanto “no cabe buscar en sus causas influencias ajenas al propio círculo de la cultura occidental”. Asistimos entonces a un “vertiginoso avance en la definición de los valores renacentistas”: “auge del capitalismo comercial (establecimiento de las primeras grandes Compañías por acciones), triunfo de la concepción moderna de la concepción del mundo (Kepler), aplicación del método empírico al estudio de la Naturaleza (Galileo, Bacon), nuevos empujes del racionalismo y del libre pensamiento (...) que preludian la inminente doctrina

Consultado también en su edición en castellano, *El cierre de la mente moderna*, trad., Martín, A., Plaza-Janés, Barcelona, 1989, p. 52. [Para una edición en francés: *L'âme désarmée*, trad. Alexandre, P., Julliard, París, 1987].

²⁸³⁴ FUKUYAMA, F., *La Gran ruptura. Naturaleza humana y la reconstitución del orden social*, trad., Paredes, L., “SQN”, Barcelona, 2003, pp. 203.

²⁸³⁵ El último libro de Tom Wolfe profundiza también esta perspectiva desde la literatura, *Soy Charlotte Simmons*, trad. Iriarte Goñi, E., Mayor., C., Ediciones B., “Afluentes”, Barcelona, 2006.

cartesiana, y desarrollo de las culturas nacionales (...). En definitiva, la afirmación del individuo dentro del cuadro de la sociedad y de la razón como instrumento suficiente para la aprehensión del mundo”. Resume entonces Vicens el pensamiento del siglo XVII: “Renacimiento, Barroco: una sola entidad, con dos expresiones distintas: Finalmente liberal la primera; desasosegada la segunda – como válvula de escape ante la tensa presión del Estado absolutista”²⁸³⁶,

Por otro lado, este punto de vista me parece insostenible ya que reconoce implícitamente una ruptura radical con el siglo anterior. En efecto, en las décadas centrales del siglo XVII, se habla de la “crisis de Europa” en referencia en particular a los conflictos que surgieron por las demandas fiscales necesarias para alimentar la guerra de Treinta Años²⁸³⁷. Rebeliones populares e incluso revoluciones sacudieron entonces toda Europa²⁸³⁸. La razón de Estado justificaba el poder supremo del Estado junto con una progresiva centralización que le otorgaba al nivel interno una organización inédita²⁸³⁹.

Cuando el Renacimiento descubrió “el valor del Hombre en el mundo” y fomentó la elegancia, los modales, la educación, la dignidad y la cortesía, esta trayectoria hubiera sido interrumpida por los campos de batalla en toda Europa²⁸⁴⁰. A partir de finales del siglo XVI, la elegancia hubiera cedido a la brutalidad, con la caprichosa exuberancia del Barroco que afectaba toda la estética europea. El “imperio de la fuerza y del dinero en la vida europea del siglo XVII”, hubiera provocado el sacrificio de la persona en el “altar de los deseos insatisfechos” y la “descomposición de los vínculos familiares en la corte y en la nobleza”, particularmente en aras del sentimiento de “honor”²⁸⁴¹. El Barroco en

²⁸³⁶ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., pp. 266-268.

²⁸³⁷ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 185-186; TREVOR-ROPER, H. R., “The General Crisis of the Seventeenth Century”, en ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, p. 61; KAMEN, H., *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, trad., Balseiro, M^a. L., Alianza, Madrid, 1977, pp. 101-108.

²⁸³⁸ KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, trad., Balseiro, M^a. L., Alianza, Madrid, 1986, pp. 289-310. Vid también, su otra obra, *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, op.cit., pp. 391 ss.

²⁸³⁹ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 145 y PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit. p. 39 y SEGURA ORTEGA, M., “La situación del Derecho Penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, op.cit., p. 460.

²⁸⁴⁰ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., pp. 286-287.

²⁸⁴¹ Kamen señala en este sentido: “Mediado el siglo XVII, pues, el Estado comenzaba con éxito a reclamar para sí el monopolio de la violencia. Más difícil era refrenar la violencia limitada, la de los duelos, los feudos o el simple crimen. El concepto exagerado de «honor» que se mantenía en Francia y en Italia, y en menor medida en otros países, fomentaba la práctica del duelo, prohibido por todos los Estados pero con escaso efecto”. Kamen señala como dato que “En el Madrid de

realidad no era más que una “cortina de humo” que ocultaba las vacilaciones de los espíritus ante las dudas, las vacilaciones, y los sobresaltos de la vida de la época. Entre 1600 y 1620, el Barroco, fue efectivamente el arte religioso de la contrarreforma católica. Pretendía hacer frente a la austeridad protestante, emocionando a los fieles para conducirles a la devoción. Con otras palabras, pretendía “conquistar a las masas mediante determinados estímulos psicológicos”²⁸⁴². Había que provocar *stupore* e *meraviglia* en el espectador²⁸⁴³. Según Maravall, la “gran tarea publicitaria de los sentimientos, preferentemente de tipo morboso, que lleva a cabo el Barroco, se llega a la exacerbación del interés por la muerte”²⁸⁴⁴. Pero al mismo tiempo no era sólo un arte religioso, sería también “la expresión generalizada de sensibilidad de Europa. Azotada por la guerra, las revueltas, el hambre, la miseria y el delito”²⁸⁴⁵. Revelaba una naturaleza humana, conciente de su fragilidad, que quería aprovechar entonces de la vida. Por esto señala Maravall “el Hombre según se piensa en el XVII, es un individuo en lucha, con toda la comitiva de males que a la lucha acompañan, con los posibles aprovechamientos también que el dolor lleva tras sí, más o menos ocultos. En primer lugar se encuentra el individuo en combate interno consigo mismo, de donde nacen tantas inquietudes, cuidados y hasta violencias que desde su interior, irrumpen fuera y se proyectan en sus relaciones con el mundo y los demás Hombres. El Hombre es un ser agónico, en lucha dentro de sí, como nos revelan tantos coloquios de tragedias de Shakespeare, de Racine, de Calderón”²⁸⁴⁶.

Ahora bien, el mismo Maravall indica previamente que “el pesimismo sobre el mundo y el Hombre, superable, o mejor compensable, en último término,

finales del siglo XVII cerca de una décima parte de los procesos criminales se referían a desafíos”. En Francia “lo que al Estado le preocupaba primordialmente era evitar que su clase dominante se autodestruyera: como decía Luís XIII, «Nada me es más caro que hace cuanto éste en mi mano para conservar mis nobles»”. KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, op.cit, p. 105. También en su otra obra., *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, op.cit., pp. 162-165.

²⁸⁴² IGLESIAS RODRÍGUEZ, J.J. (y varios), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), op.cit., p. 610.

²⁸⁴³ Folleto de presentación de la exposición *Barroco en el Vaticano – Arte y cultura en la Roma de los Papas*. Martin-Gropius-Bau, Berlin, (12.04.06-10.07.06), p.1. Disponible en : <http://www.kah-bonn.de/index.htm?ausstellungen/vatikan2/index.htm>

[Consultado el 12.06.06 a las 09:00]

²⁸⁴⁴ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1990, p. 339.

²⁸⁴⁵ MARTÍNEZ RUIZ, E., (y varios), *Introducción a la Historia Moderna*, op.cit., p. 373. No toda Europa recibió de la misma forma el Barroco. Inglaterra y las Provincias Unidas lo rechazaron totalmente, op.cit., p. 374.

²⁸⁴⁶ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 328.

por la religión, por la educación, por la intervención oportuna y adecuada del propio Hombre es la actitud mental de los europeos en el siglo XVII”. Maragall parece entonces asimilar al Hombre Barroco con el *honnête homme*, que “avanza por la senda de su vivir, cargado de necesidad problemática, y, en consecuencia, dramática, de atender a sí mismo, a los demás, a la sociedad, a las cosas”²⁸⁴⁷.

Por tanto no creo que la “agonía” fuera la única conciencia del Hombre del siglo XVII. El Barroco no predominó las conciencias de todos los países europeos del mismo modo y con la misma eficacia. El siglo XVII constituyó también un formidable desarrollo de una mentalidad optimista en el ser humano. No creo, por ejemplo, que la pérdida de resplandor de España (en los últimos treinta años del siglo XVII y los treinta primeros del siglo XVIII) pueda aplicarse a países como Italia, Francia, Inglaterra u Holanda²⁸⁴⁸. En el ámbito musical por ejemplo, Monteverdi introdujo el *dramma per musica*. Con los inicios de la ópera, la música ya no expresaba el orden cósmico, el sentimiento de lo divino y de la eternidad, la imagen de un mundo que se enrollaba en sí mismo: expresaba las palabras y los sentimientos de un Hombre o una mujer, situaciones poéticas o dramáticas caracterizadas aquí y ahora. La música ya no era percibida como reflejo o semejanza: “se convierte en discurso, en representación, en expresión de la emoción”²⁸⁴⁹. Había que redescubrir al individuo, no sólo como persona humana, sino también como *personalidad*.

²⁸⁴⁷ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., pp. 328 y 351.

²⁸⁴⁸ “Nunca como en aquel tiempo, ha dicho Ortega y Gasset, su corazón ha latido lentamente. Se replegaba sobre sí misma; permanecía apática y soberbia. Se la visitaba aún, pero los viajeros no disimulaban su desdén; criticaban los defectos de un pueblo supersticioso y de una corte ignorante, disertaban sobre la decadencia del comercio, se burlaban de la pereza de los habitantes; en materia de literatura daban muestras de un estilo hinchado y culterano, de sus obras de teatro irregulares y barrocas, escándalo de los entendidos. Se empezaba a decir incluso que no sólo había perdido España su fuerza y su poder sino que además era infiel a su genio: su espíritu novelesco, su altivez, su sentimiento del honor, su amor a la justicia, su desinterés perfecto, todas esas cualidades que le pertenecían como propias, Cervantes las había puesto en ridículo en su Quijote; y los españoles, al aplaudir Cervantes, se había desmentido, se habían traicionado. Idea absurda – insiste P. Hazard - pero no son menester otras para que pueblos rivales formulen sobre sus vecinos debilitados un juicio decisivo”, HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 57-58. Vid. también, ELLIOTT, J. H., “The Decline of Spain”, en ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, op.cit., pp. 167 ss.

²⁸⁴⁹ FOCCROULLE, B., “La música y el nacimiento del individuo moderno”, en FOCCROULLE, B., LEGROS, R. & TODOROV, T., *El nacimiento del individuo en el arte*, trad. Cardoso, H., Nueva Visión, “Claves”, Buenos Aires, 2006, p. 44.

El siglo XVII encarnó también una ruptura importante con el Renacimiento y particularmente con la historia. Aquí precisamente aparece una nueva aportación que explica la famosa disputa de los antiguos con los modernos. Como apunta Hazard, “en lo profundo de las conciencias, la historia se quiebra, y el sentimiento mismo de la historicidad tendió a abolirse (...). Hubo como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el presente, y todos los espejismo tuvieron que refluir hacia el futuro”²⁸⁵⁰. Este derrumbamiento implicó la fe en el progreso, en la superación de la imitación para lograr la innovación, y el cuestionamiento de todas formas de autoridad y de tradición. Esta dinámica abundó en el sentido de la dignidad del naturaleza humana, colocando la razón humana no sólo como fundamento del conocimiento sino de un conocimiento secularizado. La grandeza de la razón ya no procedía de su parentesco con Dios sino – sin contestar su existencia – de la autonomía de su actividad. El Renacimiento celebró la dignidad humana en la consideración del Hombre como “centro del mundo”. El siglo XVII lo hará en su definición como “centrado en el mundo” en una fe sin dogmas, a través del deísmo por ejemplo²⁸⁵¹.

En este sentido iba la indocilidad de los libertinos, que implicaba un sentimiento anticonformista. También se debe mencionar el espíritu científico y particularmente a Descartes que, con otros científicos contribuyó a esta “revolución científica” impulsada desde autonomización de la razón. Ahora bien, como señala Gerhard²⁸⁵² no se pretendía desafiar a la Iglesia, se creía solamente en la independencia de los ámbitos de la religión y de la ciencia: “pudieron pasar a creer en Dios como creador de la verdad, como hizo Descartes, lo que incluso lo convirtió en sospechoso a ojos de los *philosophes* del siglo siguiente. Así todo el cartesiano *cogito ergo sum* supuso una ruptura definitiva con el *credo iut intelligam* de Anselmo de Canterbury, que había sido la premisa del pensamiento en los siglos anteriores. Con el tiempo sería cortado el lazo entre la teología y las otras disciplinas, y éstas adquirirían carta de naturaleza propia”. Pero la filosofía cartesiana llevaba consigo un “principio de irreligión” para Gerhard: preconizaba el examen, la crítica, la autoridad de las leyes de la evidencia, de tal modo que si

²⁸⁵⁰ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 38.

²⁸⁵¹ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 212-223. Vid., PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p.13.

²⁸⁵² GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., pp. 132-133.

*Descartes volviera hoy al mundo, creo que veríais en él al más temible enemigo del cristianismo*²⁸⁵³. Al mismo tiempo Gerhard apunta que la “Gran Cadena del Ser” había sido aceptada, si bien que el concepto de un universo ilimitado vino ahora asociarse con una religión afirmativa no dogmática hacia la que ya habían apuntado los humanistas y filósofos del Renacimiento. El deísmo empezaba a convertirse en un sustitutivo de la religión, impregnando a las investigaciones de la mayoría de los científicos y filósofos e incluso a las Iglesias establecidas²⁸⁵⁴.

Se derrocó particularmente la cosmovisión cristiano-aristotélica. Galileo Galilei en el *Nuntius siderus* (1610) confirmó las ideas de Copérnico a partir de sus observaciones hechas con el telescopio. A partir de la premisa de que toda la realidad podía conocerse a través del lenguaje matemático, llegó a la refutación del sistema ptomélico; aquello le costó un proceso inquisitorial, condenado a la reclusión en su casa en 1632. J. Kepler también, en su tratado *Harmonices Mundi* (1619) profundizó las teorías de Copérnico y consideró, desde un punto de vista mecanicista, que las leyes de los astros se asemejaban a las leyes musicales²⁸⁵⁵. Destacó particularmente la forma elíptica de rotación de los planetas. El mundo no debía apreciarse como un ser divino y vivo sino como un mecanismo de relojería y el conocimiento de esta armonía cósmica hubiera servido para mejorar el destino de la Humanidad.

La filosofía racionalista concedía así a la razón la primacía en cuanto al acceso al conocimiento, prescindiendo de los sentidos. Podemos también en este proceso que asentó las bases de las ciencias experimentales, citar la geología de Stenon, la inducción de F. Bacon y la óptica astronómica de Newton²⁸⁵⁶. Todas las inquietudes, todas las agitaciones, las canalizaba el Hombre: cansado de volverse para contemplar en la lejanía del pasado la Edad de oro, e inseguro de la

²⁸⁵³ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 117-188. Cita a Caraccioli en el *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV* de 1751.

²⁸⁵⁴ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 137. Como señala Kamen, la Reforma y la Contrarreforma eran ambos herederos de la tradición humanista reformadora y ambas deseaban extirpar la superstición e inculcar una nueva moral. Ambos movimientos se solapaban. Enfrentados en la práctica formaban parte de un gran movimiento que pretendía transformar los hábitos de la “Vieja Europa”. Pero indica Kamen, siguió manteniéndose, al nivel rural en particular, las antiguas tradiciones primitivas. KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, op.cit., pp. 209 y 214.

²⁸⁵⁵ Semejanza que se plasmó justamente en 1957 con la opera de Hindemith, *Die Harmonie der Welt* (“La armonía del Mundo”), inspirándose justamente de las teorías de J.Kepler. Véase su recién interpretación y grabación con el director M. Janowski, en *Wergo* (Diverdi), 2003.

²⁸⁵⁶ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J.J, (y varios), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), op.cit., p.570.

eternidad, proyectaba sus esperanzas sobre un porvenir más próximo. Ya la ciencia se convertía en un ídolo, en un mito. Se empezaban a confundir ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral, se creía que la ciencia iba a sustituir a la filosofía, a la religión y que bastará a todas las exigencias del espíritu humano. Y por reacción, ya protestaban otros; reprochando a la ciencia querer rebasar sus propios límites, y revelando como no era más que una herramienta del orgullo humano²⁸⁵⁷, reacción que ya vimos en el Renacimiento.

A partir de este panorama, muy resumido del siglo XVIII, me interesa entender la incidencia de este nuevo espíritu en la cuestión de la dignidad humana. Como señala G. Peces-Barba²⁸⁵⁸: “este impresionante progreso de la ciencia marcará muy intensamente la sociedad de los siglos XVI y XVII (...) e influirá en la formación de los filósofos de los derechos fundamentales al fortalecer la confianza en la razón y, a su través, al fortalecer la seguridad del dominio progresivo del Hombre sobre la Naturaleza y, consiguientemente, la seguridad de su protagonismo en la Historia”. Este punto de vista abunda en la misma idea expresada por Hazard; considera que se fortaleció en el siglo XVII y gracias a la ciencia, un “humanismo antropocéntrico” que se nutrió de la secularización, del individualismo, del racionalismo y del naturalismo. Por tanto, pensar la dignidad humana en el siglo XVII implica tener en mente el nuevo dominio que el ser humano se otorgaba a sí mismo, gracias a su razón tecnificada, en un proceso de autonomización respecto a toda autoridad externa, Estado como religión. La única autoridad, en relación con el conocimiento cierto era la razón.

Tal vez, el siglo XVII fue algo más que una “detención provisoria” o una pausa en cuanto al “entusiasmo”²⁸⁵⁹ respecto a la dignidad humana. A mi juicio,

²⁸⁵⁷ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 267. Este siglo XVII correspondió también con la decadencia de las Universidades, que perdieron su autonomía tanto a causa de la Reforma como de la Contrarreforma. Por esta razón, la mayoría de los progresos científicos y filosóficos tuvieron lugar fuera de la Universidad, en las llamadas “academias” que se desarrollaron a partir de las asociaciones independientes de caballeros dedicados a la ciencia VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 300. La Universidad fue considerada como “el reducto de la tradición”, MARTÍNEZ RUIZ, E., (y varios), *Introducción a la Historia Moderna*, op.cit., p. 377. GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 133. La notable expansión de las universidades no tenía como fin atraer a estudiantes sino a servir un fin religioso. KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, op.cit., p. 236. El autor destaca sin embargo a la Universidad de Leyden, fundada en 1575 y que “puede servir de ilustración del internacionalismo continuado de la enseñanza superior (...), permaneció abierta por igual para católicos y protestantes”, op.cit., p. 243

²⁸⁵⁸ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., pp. 160, 162 y 163.

²⁸⁵⁹ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 370; PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 38.

fue un siglo de transición que depuró algunas aportaciones del Renacimiento y preparaba los cambios mayores del siglo XVIII. Si hubo una pausa en el XVII, respecto a la dignidad humana, fue una pausa reflexiva y muy beneficiosa para la concepción moderna de la dignidad humana. En efecto, se consolidó un humanismo del siglo XVII y éste empezó por autocriticarse lo que tuvo una consecuencia fundamental: contemplar la dignidad humana más allá de la mera celebración de la naturaleza humana. Ahora bien, es cierto que dicha auto-crítica derivó también de la “absorción” de los ataques de los enemigos a la dignidad humana, dentro del pensamiento de los que la defendían. Además, muchas de las reflexiones de los pensadores del siglo XVII acerca de la dignidad humana son particularmente interesantes en la medida que conectaron esta noción con problemáticas no sólo válidas para su época sino también para la nuestra. En esta sentido hablo de la “ramificación” de la dignidad humana porque dicha noción empezó a tocar nuevos ámbitos de concreción y absorbió nuevos elementos en su fundamentación.

Articularé este capítulo en torno a tres secciones. Las dos primeras contemplan la noción de dignidad humana en el pensamiento de los dos filósofos que mencioné al principio de esta introducción, es decir, Descartes y Pascal. Descartes conectó la idea de dignidad del Hombre con el racionalismo científico y un incipiente subjetivismo. Gracias a la autonomía de la razón, el sujeto humano se volvía el punto de partida de la ciencia y de la filosofía. Se le confería entonces un valor en su nueva cualidad de ser pensante. Además, a través de una nueva antropología que asimilaba el cuerpo a una máquina, Descartes planteaba la cuestión de la disponibilidad misma del cuerpo, planteando indirectamente la dignidad de éste, y abriendo nuevas preguntas acerca de la identidad humana. Por su parte, Pascal, integró elementos del cartesianismo y otros del pesimismo del Barroco. Me servirá en este sentido de contrapunto a Descartes, cuando contempló Pascal una miseria inherente a la naturaleza humana, de donde podía surgir sin embargo una genuina dignidad. Pascal encarnó en cierto modo a todos los que criticaban el orgullo humano y que apuntaban los límites de la razón. Ésta ya no aparecía como la facultad suprema de la naturaleza humana. Pascal contempló otras capacidades, y particularmente el sentimiento dirigido en la fe, como marca de la dignidad humana. Descartes y Pascal representaran en efecto dos tendencias complementarias de la dignidad humana: una fundada en la razón

y otra en la fe. Pero no existe una oposición frontal: ambos plasman la dignidad humana dentro de un marco religioso y ambos reactivaban sutilmente el “conócete a ti mismo” antiguo para llegar a esta dignidad.

Por fin, la tercera sección se dedicará a una plasmación del concepto de dignidad humana dentro de un ámbito concreto: el Derecho. Más precisamente señalaré cómo esta noción fue recuperada por el llamado humanismo jurídico que caracterizó la escuela del Derecho natural racionalista del siglo XVII. La noción de dignidad humana se conectará esta vez con una problemática jurídica y política que tendía hacia la definición del individuo como un sujeto de Derecho y de derechos. Con otras palabras, el valor inherente y absoluto del ser humano parecerá representar la razón de ser o al menos, servirá de argumento, para justificar la legitimidad y la existencia del nuevo Derecho natural.

SECCIÓN I: LA DIGNIDAD HUMANA EN DESCARTES

Según E. Husserl, la inscripción de la filosofía universal dentro de los Tiempos Modernos se debió a René Descartes: el “*genio fundador original* del conjunto de la filosofía moderna”. La nueva ciencia y la nueva filosofía que impulsó formaban parte de las “ideas históricas” que se caracterizaban, según Husserl, por sus “grandes desarrollos”: “tales ideas viven en la conciencia de las personalidades que funcionan como portadores-de-desarrollo según modalidades noéticas muy diversas”. En este sentido Husserl insistió en que Descartes era el “padre fundador” de la modernidad por las “ideas históricas” que plasmó en sus escritos. Pero al mismo tiempo advierte Husserl, Descartes no tenía conciencia del alcance que iban a obtener esas ideas²⁸⁶⁰, y particularmente para nosotros, sus influencias en la cuestión de la dignidad humana. B. Russell abunda en la misma perspectiva y considera al autor de *Discurso del Método* como el fundador de la filosofía moderna. Era el “primero Hombre de alta capacidad filosófica cuyo criterio está influido de modo profundo por la nueva física y la nueva astronomía. Si es cierto que conserva mucho del escolasticismo, tampoco acepta las bases establecidas por sus predecesores, sino que intenta construir un edificio filosófico completo *ex novo*”²⁸⁶¹. Así, Descartes hubiera contribuido a estimular la autonomía de la razón respecto a otras fuentes externas y superiores. En este sentido reflejó y promovió el espíritu científico que se desarrollaba en el siglo XVII. Su pensamiento fue para A. Heller una “ofensiva para conquistar un territorio puramente objetivo de la verdad”²⁸⁶². Esta objetividad se encontraba en el ser humano que era capaz – conociendo sus límites – descifrar los fenómenos naturales sin recurrir a unos argumentos de autoridad. El problema del Hombre dominó entonces todas sus especulaciones y Descartes lo vinculó con el problema de la recta razón (la *bona mens*) es decir, la prudencia en la vida. Aquella era la única sabiduría con la que todas las ciencias debían reducirse, permitiendo al Hombre orientarse en su existencia y distinguir lo verdadero de lo falso²⁸⁶³.

²⁸⁶⁰ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 25, 85 y 86-87.

²⁸⁶¹ RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental (t.2). La Filosofía Moderna*, trad., Gómez de la Serna y Dorta, A., Espasa, Madrid, 1999. p. 176.

²⁸⁶² HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad., Mendoza Hurtado, M., Gedisa, Barcelona, 1999, p. 175.

²⁸⁶³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, trad., Estelrich, J., y Pérez Ballestar, J., Hora, Barcelona, 1982, p. 165.

Descartes pareció entonces definir la naturaleza humana según dos naturalezas opuestas. Por un lado, la idea del *Cogito* reflejó un ideal de pensamiento puro que era la fuente de la conciencia individual. Por otro lado, el Hombre se definía a través de un cuerpo semejante a una máquina y que no influía en el “brote” del pensamiento. Así, en un primera parte, mostraré que la dignidad que Descartes confería al Hombre residía en su capacidad de pensamiento. Más precisamente esta dignidad surgía de dos modalidades de “certeza”: la de existir y la de diferenciarse de otros seres. En una segunda parte, hablaré de la dignidad que Descartes confirió al cuerpo humano. Su definición como una “máquina” lejos de quitarle algún valor, le confirió uno nuevo que estribaba en la complejidad y la excelencia de su funcionamiento. Concluiré mi argumentación acerca de las críticas contemporáneas de esta visión cartesiana del “cuerpo máquina”, señalando aquellas que me parecen justificadas y otras, erróneas.

I. LA DIGNIDAD EN EL PENSAMIENTO

El tema central de esta parte será el *Cogito* cartesiano. No pretendo definirlo exhaustivamente sino apuntar cómo Descartes lo utilizó para señalar la dignidad al ser humano. Como he señalado, esta dignidad se articuló en torno a la noción de certeza: la de existir y la de “ser humano”. Esos dos criterios conforman a mi juicio una noción de dignidad humana inherente a las reflexiones de Descartes y que constituyen los dos puntos que voy a desarrollar a continuación.

A. La certeza de existir

Descartes quiso superar el escepticismo y contempló la actividad pensante del ser humano como la única realidad segura. Utilizó la duda como un método para llegar luego al *Cogito* como una evidencia absoluta.

1. La duda como premisa

Descartes partió de la duda como elemento que permitía dirigirle hacia alguna verdad²⁸⁶⁴. Confesaba que era una experiencia desagradable y contó su experiencia personal, era “como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, me quedé tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie”²⁸⁶⁵. Fue este punto, esta “travesía por el infierno” de Descartes que singularizó para Husserl, su “*epochè escéptica radical*”, de otro relativismo anteriores, tal como el escepticismo antiguo de Protágoras y de Gorgias²⁸⁶⁶. Pero la duda cartesiana era solamente una hipótesis de trabajo y no pretendía mantener una postura escéptica en relación con la realidad. No debía extenderse a la conducta²⁸⁶⁷. Era “una ascesis, comparable al esfuerzo del prisionero de Platón para volverse hacia la luz”²⁸⁶⁸. En este sentido, Descartes insistió siempre en la existencia de la verdad divina²⁸⁶⁹. Con este método, esta “estrategia”²⁸⁷⁰, pretendía fundamentar la ciencia y la filosofía en una bases firmes, separando lo cierto e indudable de lo que era solamente probable y tal vez falso²⁸⁷¹. En este esquema mental, que derivaba de las

²⁸⁶⁴ “pero, deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), en *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, trad. García Morente, M., Tecnos, Madrid, 2002, p. 94.

²⁸⁶⁵ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (II), op.cit., p. 154.

²⁸⁶⁶ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 88 y 89. Mas adelante Husserl define la *epochè* como la “puesta entre paréntesis del conjunto de la validez del mundo, y que es convertida en algo posible como algo único” (op.cit., p. 92). La *epochè* se refiere a la suspensión del juicio, al estado de duda que, en los escépticos, discípulos de Pirón, llegaba a la indiferencia (nada es preferible, *ouden mallon*), MORFAUX, L.M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, op.cit., p. 104. Vid también, WINNICOTT, D. W., “Transitional objects and transitional phenomena”, en *Collected Papers*, Brunner-Routledge, Nueva York, 1992, pp. 229-243.

²⁸⁶⁷ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., p. 86.

²⁸⁶⁸ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 689.

²⁸⁶⁹ “Y, en primer lugar, no cabe duda que lo que la naturaleza me enseña, encierra algo de verdad; pues, por naturaleza, considerada en general, entiendo en este momento a Dios mismo, o el orden y disposición por Dios establecidos en las cosas creadas; y cuando digo: *mi* naturaleza, en particular, entiendo sólo la complexión o ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (VI), op.cit., p. 208.

²⁸⁷⁰ WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, trad., Coll Mármol, J. A., Cátedra, Madrid, 1996, p. 43.

²⁸⁷¹ FERNÁNDEZ PRAT, O., “Introducción”, de DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., p. 31.

matemáticas²⁸⁷², Descartes, singularizó el alma del Hombre de su cuerpo. La concebía como una sustancia inmaterial:

“conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material, de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil que conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”²⁸⁷³.

El tema de la identidad individual subyace este texto y Descartes asimiló esta individualidad propia y humana con la facultad de pensamiento. Ésta a su vez, residía en el Alma que no dependía del cuerpo, ambos siendo dos sustancias que no se necesitaban para existir pero que se podía conocer de forma diferenciada²⁸⁷⁴. Esta separación procedía de la misma hipótesis de la “duda”. Gracias a ella, el Hombre era en efecto capaz de mantener una distancia crítica hacia el mundo que lo rodeaba y tener certeza de su propia existencia en la “presencia” pensante de su alma. Podía en efecto dudar de la realidad del mundo e incluso de su propio cuerpo, pero por la misma duda, no podía dudar que su persona no fuera algo. El “Yo” era la sustancia pensante e indudable y todo lo que le era externo, es decir según Husserl el “*mundo-de-la-vida*”²⁸⁷⁵, sí podía ser cuestionado:

“Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la

²⁸⁷² Acerca de los cuatro preceptos del método cartesiano, vid., DESCARTES, R., *Discurso del Método* (II), op.cit., p. 82. Vid., ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., pp. 167-169 y COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV)*, op.cit., pp. 74-78. Descartes pretendía separarse con su método intelectual de todos los ejercicios espirituales del cristianismo que se inspiraban particularmente del estoicismo. Vid., También FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, op.cit., p. 281. Husserl habla de “racionalismo matemático” y “físicista” en referencia a Descartes, HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 85.

²⁸⁷³ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), op.cit., pp. 95-96.

²⁸⁷⁴ Acerca de las objeciones sobre este pasaje y las posibles falacias que podría encubrir, como de la del “Hombre enmascarado” que apuntó M. Leroy. vid., WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p. 141 y HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, op.cit., pp. 33-34

²⁸⁷⁵ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 88.

figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones del espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo”²⁸⁷⁶.

Descartes parecía decir que los Hombres no accedían a la verdadera esencia de la realidad, pero no debemos asimilar este texto con el tema de la Caverna en Platón y ello por dos razones. Primero, Platón partía de la ignorancia intelectual de los Hombres de la Caverna para mostrar cómo les engañaban las apariencias de la realidad, debido a su ignorancia. Descartes, partía al contrario del poder de la mente que auto-engañarse voluntariamente. Era al contrario un mismo acto de inteligencia. Segundo, Platón pretendía describir la realidad humana cuando Descartes se refería a una hipótesis de investigación. No se trataba de una desconfianza “real” en los sentidos sino solamente una hipótesis de desconfianza.

Así, no se trataba solamente de negar la realidad para ser conciente de mi existencia; no se trataba solamente de prescindir del mundo externo para singularizar mi pensamiento. La conciencia de “mi Yo” procedía de la “duda” en sí, puesto que su origen (el espíritu humano), no podía negarse a sí mismo al realizar esta operación mental. Descartes se apoyaba en un principio de no contradicción que señalaba al Hombre su existencia desde un nivel puramente formal. Esta premisa intelectual era también totalmente opuesta a la de Platón: éste pretendía acceder al conocimiento puro para demostrar la “no existencia” de los Hombres, Descartes, partía del “no conocimiento” para demostrar su misma existencia. Más fundamentalmente: la duda revelaba la certeza de la existencia no porque depuraba el mundo y que al final quedaba sólo el pensamiento. El mismo pensamiento constaba ya de su realidad en la operatividad misma de la duda.

Lo que entendía Descartes por *Cogito* no era sólo la acción y el resultado del ejercicio de pensar, sino ante todo, la certeza con la que se alzaba la *Cogitatio* con una especie de carácter inherente en virtud del propio razonamiento²⁸⁷⁷. Pero la duda, es cierto, implicaba también en sí misma una distancia, una

²⁸⁷⁶ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), en *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., pp. 154-155.

²⁸⁷⁷ DEL CARMEN PAREDES, M^a, “La certeza del Yo inmaterial”, en AA. VV., *La Filosofía de Descartes y la Fundación del Pensamiento Moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997, p. 196.

desvinculación, una abstracción crítica del sujeto con el Todo. De forma general, la duda provocaba una nueva situación existencial y real en el ser humano²⁸⁷⁸.

Para confirmar esta certeza, Descartes desvinculó, hemos visto, el pensamiento de cualquiera “materialidad”. Confirmó esta existencia, al independizarlo también de toda “inmaterialidad” superior. Pretendía identificar este “algo” exclusivo al humano, del cual no podía estar despojado. Para Descartes, el pensamiento provenía del Hombre en sí mismo y de ninguna otra fuente que fuera “Dios”, “alguna otra potencia”, un “burlador muy poderoso” o un “geniecillo maligno y asusto”. Existía una única fórmula cierta y que es: “yo soy, yo existo”, cuya certitud estribaba en el mero hecho de poder pensarla²⁸⁷⁹. Por tanto, pensar tenía un único ámbito, el alma, y estaba desvinculada tanto del cuerpo como de Dios.

Para superar la “duda”, Descartes no usó la razón como herramienta mental de investigación sino propiamente la imaginación (e incluso las ensoñaciones)²⁸⁸⁰ para acceder a este “algo” que pertenecía al Hombre y que por tanto revelaba la certeza de su existencia. Como recuerda J. Campbell, en una época donde se desplomó todo “el edificio del pensamiento medieval”, Descartes “tuvo la confianza de conquistar el escepticismo por medio de un nuevo método”, la duda, dando como una única condición la pureza y la autosuficiencia de la

²⁸⁷⁸ En un mismo sentido: “Descartes se mete en la situación del sujeto que duda de todo, sin preguntarse sobre todo lo que podría ser dudable o todo lo que se podría dudar. Y se mete en la situación de alguien que se pone en busca de lo que es indudable. No es pues un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio mediante el cual, el sujeto se mete, por el pensamiento en una cierta condición”, FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, op.cit., p. 341.

²⁸⁷⁹ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., pp. 155 y 157. La imagen de un Dios burlador era sólo una hipótesis de trabajo que derivaba de la duda. Recuerdo en efecto que en la misma duda, el Hombre debía implicar la existencia de un Ser completo e independiente que no podía defraudar a los Hombres porque hubiera supuesto una imperfección, *Meditaciones Metafísicas* (VI), op.cit., pp. 182-183. Vid., HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, op.cit., p. 133.

²⁸⁸⁰ En efecto dijo: “excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún”, p. 157; “excitaré mi imaginación para conocer más distintamente quien soy”, p. 158; “el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí”, DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 159. En la biografía que le dedicó Baillet, éste escribió a propósito de Descartes: “La recherche qu’il voulut faire de ces moyens, jetta son esprit dans de violentes agitations, qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle où il le tenait, sans souffrir que la promenade ni les compagnies y fissent diversion. Il le fatigua de telle sorte que le feu lui prit au cerveau, et qu’il tomba dans une espèce d’enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu’il le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions”, BAILLET, A., *La Vie de Descartes*, (II, 1), D. Horthemels, Paris, 1691, p. 81.

Disponible en <http://gallica.bnf.fr/>
[Consultado el 21-06-06 a las 13:00]

mente²⁸⁸¹. El *Cogito* fue entonces considerado como la única realidad a partir de la cual se podía deducir la existencia del Hombre.

2. El *Cogito* como evidencia

Descartes volvió entonces a definir al ser humano a través del pensamiento y más precisamente como “cosa pensante” (*res cogitans*)²⁸⁸². Según Recasens²⁸⁸³, esta definición incurría en la “tradicón corporeizante” de la filosofía antigua y no era sino una “torpe conversión” en una “sustancia yacente”. Se trata de una crítica dura de Recasens que abunda en la perspectiva de Husserl acerca de las llamadas “ideas históricas”: Descartes no hubiera sido capaz de ver la “magnitud de su genial descubrimiento” y de definir el “ser para sí” como la esencia única del sujeto²⁸⁸⁴. Es cierto que la definición de Descartes podría en cierto modo recordar por ejemplo la “*Naturae rationalis individua substantia*” de Boecio²⁸⁸⁵, pero no contemplaba la misma finalidad que los antiguos. Lo que pretendía demostrar Descartes era que se podía tener una idea clara y distinta de sí mismo, en tanto que ser pensante, sin introducir ninguna noción de cuerpo²⁸⁸⁶.

Si definió el alma como “cosa” era porque le parecía imposible definir sus otras características, cuando los antiguos sí lo hicieron²⁸⁸⁷. Para Descartes, el alma era solamente una sustancia pensante y no un principio vital. Por tanto, se podía saber lo que significaba “pensar”: una “cosa que piensa” es “una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”. Todos esos atributos no podían existir “separados” del Hombre aunque parecían dividirse en dos grupos. Un primero grupo se refería a la actividad intelectual en sí (entender, concebir, etc.) y un segundo se dirigía al mundo material (querer, sentir)²⁸⁸⁸. Con el primer tipo de pensamiento, el Hombre se imponía por encima del mundo y con el segundo, se afirmaba como uno de los muchos factores dentro

²⁸⁸¹ CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, trad. Issa González, J., FCE, México, 1994, pp. 387-388.

²⁸⁸² DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 157.

²⁸⁸³ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 73.

²⁸⁸⁴ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 73

²⁸⁸⁵ BOECIO, A., *De Persona et Duabus Naturis*, (c. 2), en *Opera*, op.cit., p. 152

²⁸⁸⁶ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 699.

²⁸⁸⁷ Vid., BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 700.

²⁸⁸⁸ Descartes subrayó en este segundo grupo la asociación entre “sentir” y “pensar”, unidos por un criterio de veracidad, DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 159.

del mundo²⁸⁸⁹. De forma general, como señala B. Williams²⁸⁹⁰, Descartes realizó un amplio rango de *cogitationes* específicas de las cuales estaba seguro y su aceptación no descansaba en nada más en lo que era accesible en el momento de *Cogito*.

Además, el pensamiento revelaba que el Hombre era un “espíritu vagabundo” que no aceptaba mantenerse en los “justos límites de la verdad”²⁸⁹¹. Descartes empujaba así al máximo el *homo curiosus* inherente a la naturaleza humana, cuyo rasgo principal era la variabilidad. Este estímulo se hizo en paralelo con la introducción de nuevos modos de pensar – tal como el “poder de imaginar”²⁸⁹² - junto con la razón que, a pesar de su relevancia, perdía su monopolio sobre el pensamiento. Existía así una expansión cuantitativa del pensamiento humano, cuya finalidad no era tanto revelar su excelencia (su capacidad para dominar la naturaleza) sino apoyar la certeza del Hombre respecto a su existencia.

En efecto, el individuo podía equivocarse en la aprehensión del mundo, por culpa de sus sentidos o de su imaginación, pero el entendimiento que derivaba de su pensamiento le proporcionaba una evidencia mucho más importante: “nada hay que sea más fácil de conocer que mi propio espíritu”²⁸⁹³. Con otras palabras, Descartes reducía al mínimo las pruebas de la conciencia del Hombre de existir: la mera constancia formal de su actividad pensante generaba esta misma conciencia. Además volvía a un criterio teológico para asegurar esta certeza: a pesar de su naturaleza “endebles” que les confundían a veces, los Hombres podían apoyarse en la suprema bondad de Dios que nunca les engañaba²⁸⁹⁴. Por tanto, Dios reaparecía como el fundamento de la objetividad, cuando Descartes lo había previamente “eliminado” en su hipótesis de la duda. Además se exigía su presencia como principio mismo de la conservación del Hombre. Sin él, el Hombre no era más que un alma perdida en la angustia de estar en un mundo imaginario²⁸⁹⁵. Los

²⁸⁸⁹ ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “La razón de un racionalista” en AA. VV., *La Filosofía de Descartes y la Fundación del Pensamiento Moderno*, op.cit., p. 90.

²⁸⁹⁰ WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., pp. 100-101.

²⁸⁹¹ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 160.

²⁸⁹² DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 159.

²⁸⁹³ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 163.

²⁸⁹⁴ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 215-217.

²⁸⁹⁵ MATTEL, A., *L'Homme de Descartes*, Aubier, París, 1940, pp. 106-107. Vid., también PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad., Fernández de Mururi Duque, R., Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 166-177 y SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, trad. Raga, V., Península, Barcelona, 1983, p. 37.

ámbitos era distintos pero el esquema mental era muy semejante con las premisas de Séneca por ejemplo. El romano insistió también en la facilidad de acceder a la virtud, porque era inherente al Hombre y porque Dios quería el bien del Hombre²⁸⁹⁶. Pero el Dios de Descartes no era el Dios cristiano sino el Dios de las verdades geométricas y del orden del Mundo²⁸⁹⁷. Como recuerda Bréhier: “Descartes no hizo intervenir nunca espontáneamente en el tejido de su filosofía el menor dogma específicamente cristiano o católico. Afirmaba su fe, mas que como filósofo, como ciudadano de un país ligado a la religión en la que Dios le había hecho la gracia de hacerlo nacer”²⁸⁹⁸. Así, el conocimiento y la certeza de Dios no se volvía el fin sino el medio para asegurar a su vez, la certeza, la verdad y la solidez de los juicios individuales humanos²⁸⁹⁹.

No existe en realidad ninguna contradicción cuando Descartes “elimina” a Dios en la duda y luego lo “restablece” como fundamento de la verdad. En efecto, en el primer caso, se trataba de una hipótesis cuyo objetivo era mostrar la certeza absoluta de la existencia del Hombre como “cosa pensante”. Esta certeza derivaba de la perfecta autonomía de la actividad del pensamiento que no dependía de ningún criterio que fuera material o inmaterial. Existía en sí mismo en su misma operatividad. Cuando Descartes habló de Dios como fundamento de la verdad objetiva, se refería a otro nivel de análisis que intervenía *a posteriori*. Se trataba de fundamentar esta vez, la certeza que el pensamiento humano podía *acertar* en sus investigaciones puesto que existía una realidad objetiva.

Descartes recogió esas mismas ideas en *Los principios de Filosofía* donde formuló el *Cogito ergo sum*:

²⁸⁹⁶ Vid., por ejemplo, SÉNECA, L. A., “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 178.

²⁸⁹⁷ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., p.175.

²⁸⁹⁸ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 686. Vid., SANFÉLIX VIDARTE, V., “Apología a la idiotez (Elogio a Descartes)”, en FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, op.cit., p. 58.

²⁸⁹⁹ En una entrevista al *Magazine Littéraire*, G. Rodis-Lewis apunta: “Car Descartes a été sincèrement croyant ; je suppose même qu'il est passé de la science à la métaphysique après avoir entendu le récit de la mort de celui qu'il avait choisi pour chef, Maurice de Nassau : alors qu'on lui demandait en quoi il croyait, ce dernier avait répondu : Je crois que deux et deux sont quatre , formule que reprend textuellement le Dom Juan de Molière. C'était comme le mot de passe des athées et je crois que Descartes, à partir de là, alors qu'il était un savant, a vu qu'il fallait (il le répète à plusieurs reprises) démontrer que l'existence de Dieu est plus certaine que les mathématiques. Sans Dieu, on n'a pas de certitudes, pas de modèle mathématique. C'est fondamental”, “Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis, par François Ewald”, *Magazine Littéraire*, n° 342, avril 1996. Disponible en:

http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar_394.htm

[Consultado el 20.06.06 a las 13:00]

“En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni tierra..., y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera, y en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden”²⁹⁰⁰.

El *Cogito ergo sum* era la premisa, *necesariamente verdadera* es decir, apodíctica, a todo conocimiento en la medida que no podía ser refutada. Reconocía explícitamente el papel central de la conciencia con respecto a la ontología (lo que es) y la epistemología (qué conocemos y cómo lo conocemos)²⁹⁰¹. Es cierto que San Agustín había también identificado el *Cogito*²⁹⁰² pero lo concibió para mostrar la presencia trascendente de Dios en el Hombre. Descartes, al contrario, consideró que al admitir hipotéticamente la inexistencia de Dios, siempre hubiera podido mantenerse la existencia del *Cogito*. La originalidad cartesiana consistió en darse cuenta de la primacía del *Cogito*, inaugurando la tendencia al llamado “subjetivismo”, es decir, a considerar la materia como algo que sólo era cognoscible, y si lo era, por la sola deducción de lo que se sabe del pensamiento²⁹⁰³. Con otras palabras el *Cogito* cartesiano

²⁹⁰⁰ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 7), trad., Quintás, G., Alianza, Madrid, 1995, p. 25

²⁹⁰¹ Vid., EDELMAN, G.M. & TONONI, G., *El universo de la conciencia*, trad., Lluís Riera, J., Crítica, Barcelona, 2002, pp. 15-16.

²⁹⁰² “¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive: si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda”, *La Trinidad* (X, 10, 14), en *Obras Completas de San Agustín*, (V), trad. Arias, L., BAC, Madrid, 1985, pp. 509-510.

También: “Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, me preguntan: ¿Y si te engañas? Si me engaño, existo (*si enim fallor, sum*)”, en *La Ciudad de Dios* (XI, 26), *Obras Completas de San Agustín* (XVI), op.cit., p. 733. Vid. STÖRIG, H.J., *Historia universal de la filosofía*, trad., Gómez Ramos, A., Tecnos, Madrid, 2000, pp. 265-266; COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., p. 90; DE KONINCK, T., *De la dignité humaine*, op.cit., p. 74.

²⁹⁰³ RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental* (t.2). *La Filosofía Moderna*, op.cit., pp. 182-183.

introducía un carácter *problemático* a toda realidad distinta del “yo”²⁹⁰⁴. Pero esto yo se volvía el centro de la filosofía. Como resume E. Husserl “en esas *cogitationes* el mundo, y todo lo que yo le había atribuido en el pensamiento, tenían y tienen validez de ser para mí como *cogitatum*”²⁹⁰⁵. Descartes se convertía así en una de las personas “*portadores-de-desarrollo*” de esas “ideas históricas” y que en, este caso era la aparición del Ego dentro del subjetivismo, es decir de forma más general, la aparición moderna de la noción de sujeto²⁹⁰⁶.

Cuando Descartes consideró la existencia de Dios como criterio de verdad absoluta, no tendía hacia un subjetivismo empirista - con una conciencia que no podía alcanzar ningún criterio de objetividad – sino más bien hacia un incipiente subjetivismo idealista, que planteaba primero el sujeto pensante y sus representaciones²⁹⁰⁷. Además, Descartes no se refería a los metafísicos antiguos que intentaban “establecer entre el pensamiento y el ser, tratando de alcanzar la realidad total del universo en el interior del pensamiento”²⁹⁰⁸ y que fue como vimos un rasgo importante del humanismo renacentista en su definición de la dignidad humana. Más fundamentalmente, Hottois considera que: “la evidencia reflexiva o especulativa del pensamiento que se aprehende de manera inmediata y absoluta como existente es el origen del idealismo moderno. Éste entraña la primacía ontológica absoluta del pensamiento o del espíritu o del sujeto pensante o, incluso de la experiencia especulativa: primacía en relación con la materia, el objeto, el mundo, la experimentación sensible”²⁹⁰⁹. Descartes no reiteraba

²⁹⁰⁴ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 172.

²⁹⁰⁵ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 90.

²⁹⁰⁶ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 85-86. El texto es así: “Las ideas de la nueva matemática, las de la nueva ciencia de la naturaleza, de la nueva filosofía, estaban en el caso que generalmente es aquél de todas las ideas históricas que conocen grandes desarrollos: tales ideas viven en la conciencia de las personalidades que funcionan como portadoras-de-desarrollo, según unas modalidades noéticas muy diversas”. Sin entrar en debate, esta reflexión podría estar en conflicto con la propia epoché de Husserl. Vid también, HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, trad., Presas, M. A., Tecnos, Madrid, 2006, “5 § El ego cogito como subjetividad trascendental”, pp. 25-30. Vid. LADRIÈRE, P., “La notion de personne, héritière d’une longue tradition”, op.cit., p. 24.

²⁹⁰⁷ Vid., RACHELS, J., “El subjetivismo”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, op.cit., pp. 581-592.

²⁹⁰⁸ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., pp. 690-691. Cito una vez más a Husserl: con Descartes empieza “una manera totalmente nueva de filosofar, que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo”. HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 94.

²⁹⁰⁹ HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, trad., Galmarini, M.A., Cátedra, “Teorema”, Madrid, 1999, p. 77.

simplemente una “tradición corporeizante” antigua sino como abrió las puertas al subjetivismo o como dice Hottois al idealismo moderno.

También, cuando M. Foucault²⁹¹⁰ habla del “*moment cartésien*” se refiere a la contribución de Descartes a la evolución filosófica y religiosa de la separación entre las condiciones de la espiritualidad y el problema del acceso a la verdad. Con otras palabras, el *Cogito*, fue uno de los momentos que marcaron la fractura de la exigencia de una transformación del sujeto (y del ser del sujeto por sí mismo) con la autonomización del conocimiento verdadero. Más precisamente: con el *Cogito*, se evidenció “la edad moderna de la historia de la verdad”, es decir, el momento cuando el acceso a la verdad se producía por el sólo conocimiento y no través del cambio y la transformación del sujeto. Con Descartes se separan la cuestión de la espiritualidad y el método para llegar a la verdad²⁹¹¹. Vimos en efecto, que el acceso a esta verdad se produjo siempre- en la filosofía antigua - de forma concomitante con una “reeducación virtuosa” del individuo que aprendía a modificar su conducta. Este proceso se plasmó en nuestra reflexión sobre la dignidad humana en el deber por parte del individuo de adoptar una cierta moral para integrar una “dignidad de la naturaleza humana”. Esta reeducación fue incluso neutralizada con la *miseria hominis*, donde lo espiritual dominaba tanto lo mundanal que el individuo no podía pretender acceder a ningún tipo de verdad. Ahora el pensamiento se volvía “puro” porque limitado a su única esfera de conocimiento racional. En consecuencia, Descartes expresó y profundizó las primeras condiciones del espíritu científico moderno. Me atrevería a decir a reiteró la premisa esencial que ya se vislumbraba en la Edad Media: la libertad del conocimiento científico impulsado a partir de la razón. De forma muy resumida: gracias al *Cogito*, el pensamiento podía acceder a la verdad porque era *su verdad* y que por tanto no necesitaba de lo espiritual para descifrarla.

Por otro lado, Descartes mantenía siempre como premisa la indispensable certeza de existir gracias a la actividad pensante. Se trataba de una aprehensión intuitiva de su existencia en sí, prescindiendo de cualquier fuente divina o mundanal. Aquello fue posible porque Descartes había establecido un vínculo

²⁹¹⁰ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, op.cit., pp. 27-29. La tesis fundamental de Foucault es que la posibilidad de desarrollar nuevos saberes depende primero de una modificación profunda del ser del sujeto.

²⁹¹¹ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, op.cit., p. 19.

entre la facilidad y cognoscibilidad²⁹¹². En efecto, como el espíritu humano era tan limitado la certeza debía ser instantánea para ser efectiva²⁹¹³. En efecto el *Cogito* tenía este objetivo: formaba parte de esas nociones que “son tan claras por sí mismas que al pretender definir las según el estilo de la escuela se las oscurece; es más, estas nociones no se adquieren mediante el estudio, sino que nacen con nosotros”²⁹¹⁴. Aunque los ámbitos eran totalmente opuestos y los objetivos distintos, es muy llamativo constatar que Descartes como sus antecesores clásicos recurrieron a la misma construcción mental para deducir la autonomía y la fuerza de sus fundamentaciones respectivas. Vimos en efecto que Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca, pensaban demostrar la autonomía y el valor de sus ideales respectivos de Bien y de virtudes insistiendo en su autosuficiencia, siendo “fines en sí mismos”²⁹¹⁵. Ahora Descartes contemplaba el *Cogito* a través del mismo afán de subrayar su autosuficiencia, y es más: lo consideraba como innato al ser humano, como esas semillas de virtud con las cuales había nacido el Hombre según los estoicos. Pero se trata solo de una comparación formal: los objetivos eran diferentes.

En efecto, lo relevante para Descartes era la “experiencia mental que yo tengo de este vínculo”, entre el pensamiento y la certeza de existir²⁹¹⁶. En consecuencia, desde este posible innatismo²⁹¹⁷, el *Cogito ergo sum*, procedía de un pensamiento intuitivo, a priori que confirmaba al Hombre la evidencia y la certeza de su existencia. Era la proposición, la premisa “verdadera y cierta” a todo conocimiento²⁹¹⁸. Así, Descartes fusionó la deducción con la intuición²⁹¹⁹, conocimiento que era además *independiente de las cosas*. Sin embargo, para J. Maritain, Descartes reelaboró solamente el ideal del “pensamiento angélico”, es decir, la manera cómo los ángeles tenían acceso al conocimiento²⁹²⁰. La identidad entre la evidencia (en su principio) y el *Cogito* establecía también la identidad

²⁹¹² DEL CARMEN PAREDES, M^a, “La certeza del Yo inmaterial”, op.cit., p. 189.

²⁹¹³ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 691.

²⁹¹⁴ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 10), op.cit., p. 27.

²⁹¹⁵ He desarrollado previamente este tema en Cicerón, (II.C.1): “La violencia inherente a los Hombres exige otro grado de justicia para respetar su humanidad” y en Séneca, (I.A.2.d): “La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud”.

²⁹¹⁶ MATTEI, A., *L'Homme de Descartes*, op.cit., pp. 88 y 89.

²⁹¹⁷ FERNÁNDEZ PRAT, O., “Introducción”, de DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., pp. 60-61. Vid., BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 694.

²⁹¹⁸ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), op.cit., p. 96.

²⁹¹⁹ COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., p. 75.

²⁹²⁰ MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, trad., Álvarez de Miranda, A., Encuentro, Madrid, 2006, pp. 53-55.

entre el *Cogito* y la *intuición*, que era el acto de evidencia. Según Alquié, el *Cogito* era ante todo “existencial”. El planteamiento cartesiano consideraba primero la existencia, y su certeza no era lógica sino ontológica. El “Yo” era una realidad y la “voluntad”, un principio²⁹²¹.

Este punto fue particularmente atacado por Husserl que notaba la súbita irrupción del “*entendimiento humano natural*” en la “ingenua validez del Mundo”. Husserl, reprochaba a Descartes - aunque siempre elogiando su cualidad de fundador de la filosofía moderna - no haber llevado hasta sus últimas consecuencias la duda radical que creó. El Yo volvía a ser seguro como premisa pura del conocimiento cuando la *epochè* también lo englobaba. Existía con otras palabras, una tensión entre la obstinación cartesiana del puro objetivismo y el fundamento subjetivo de éste. Pero ya se vislumbraba para Husserl, el “enigma” del “Ego”: era algo “inmenso”, algo que iba a volverse el “punto de Arquímedes de toda filosofía auténtica”²⁹²²; cuando entró en la historia, inauguró “una nueva época de la filosofía y la dotó de un nuevo Telos”²⁹²³.

Por su parte, J-P. Sartre reformuló la ideas de Husserl en *La trascendencia del ego*²⁹²⁴, redactado en el Instituto Cultural Francés de Berlín en 1933. Apuntó primero que el *Cogito* cartesiano era efectivamente una “constatación de hecho” que procedía de una operación reflexiva. Una conciencia “*reflexionante*” se aplicaba entonces a una conciencia “*reflejada*” es decir, la primera tomaba la segunda como objeto²⁹²⁵. Ahora bien, para Sartre el “Yo” podía aparecer solamente en una tercera conciencia, externa a esas dos primeras y de forma trascendental. Por esta razón, explicó Sartre, Descartes pasó del *Cogito* a la idea de sustancia pensante, más cerca de las verdades eternas que de las matemáticas²⁹²⁶, lo que podría tal vez confirmar mi intuición acerca de esta relación entre el innatismo del *Cogito* y las “chispas” de virtud de los antiguos. En

²⁹²¹ ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, “Épiméthée”, París, 1996, pp. 186 y 199

²⁹²² Tan mal interpretado por su discípulo, M. Heidegger.

²⁹²³ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 93-95. Básicamente le error de Descartes para Husserl era su psicologización del Ego, Vid., por ejemplo pp. 436-439.

²⁹²⁴ SARTRE, J.P., *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, Serrano de Haro, A., Síntesis, Madrid, 1988.

²⁹²⁵ Por ejemplo “quiero recordar un paisaje que ví ayer en el tren, me es posible hacer volver el recuerdo de este paisaje como tal, pero también puedo acordarme de que yo veía esta paisaje”, SARTRE, J.P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., pp. 43-44.

²⁹²⁶ Se trata casi de la misma crítica de Recasens cuando consideró que la noción de “cosa pensante” no era más que una torpe reiteración de las concepciones antiguas de la “sustancia yacente”. RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 73.

resumen para Sartre: “el objeto trascendente del acto reflexivo es el yo”²⁹²⁷. Nos damos cuenta que Sartre prescinde del objetivo perseguido por Descartes al formular el *Cogito* y que era otorgar una seguridad al conocimiento en general gracias a la inmediatez de la aprehensión del pensamiento.

Sartre acabó incluso su libro considerando que el *Cogito* cartesiano era en sí impuro ya que su espontaneidad derivaba del hecho de que era a la vez el resultado lógico de la duda y como aquello que ponía fin a ésta. Al contrario, la captación reflexiva de la conciencia espontánea hubiera tenido que realizarse “*sin ninguna motivación anterior*”²⁹²⁸ lo que era imposible porque la conciencia era siempre, siguiendo a Husserl, conciencia *de algo*. Para Sartre en efecto, el Yo no era un dato inmediato de la conciencia, sino que se producía y aparecía en el “horizonte”²⁹²⁹. Con otras palabras, la conciencia no podía emanar del Yo, sino que “*va hacia el Yo*”. Por tanto el Ego “no está ni formal ni materialmente en la conciencia; está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro”²⁹³⁰. Williams también no estaba lejos de Sartre cuando consideró que el sujeto cartesiano debía encontrarse “fuera del pensamiento mismo”, planteando la necesaria existencia de una “tercera persona”²⁹³¹.

Nos damos cuenta en esas perspectivas modernas, de la casi inversión respecto al *Cogito* cartesiano: el *ego* ahora no se aprehende en el mismo pensamiento, de forma intrínseca, sino que su existencia está separada y “alcanzada”. Pero a su vez, Sartre no estaba tan lejos de Descartes: aquél se apoyaba explícitamente en la mundanidad del ser, para afirmar la trascendencia del Yo, cuando éste lo afirmaba discreta e implícitamente para afirmar un Yo inmanente. En efecto, si miramos cuidadosamente esta facilidad con la cual se manifestaba la cognoscibilidad y la inmanencia del Yo cartesiano, éstas no procedían a mi juicio del pensamiento en sí mismo. Descartes se apoyó en dos factores para aprehenderlo: “el tiempo” y la “sensación”. En efecto, insistió en que el individuo no tenía conciencia *de pensar* sino que *estaba pensando*²⁹³². Con

²⁹²⁷ SARTRE, J.P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., p. 50.

²⁹²⁸ SARTRE, J.P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., p. 95.

²⁹²⁹ Husserl decía también: “(...) la certeza apodíctica de la experiencia trascendental concierne a mi propio *yo soy* trascendental con la indeterminada generalidad de un horizonte abierto que le es inherente”, HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, op.cit., p. 32. (Tal vez este horizonte será reinterpretado por Heidegger como este “claro del ser”).

²⁹³⁰ SARTRE, J.P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., p. 103.

²⁹³¹ WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p. 126.

²⁹³² En efecto Descartes dijo que la “proposición siguiente; *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu” y luego “Yo soy, yo

otras palabras, uno *se daba cuenta* del pensamiento en su misma continuidad. La idea de pensar era tan formal que no se podía deducir de ella la conciencia de existir. El “darse cuenta” implicaba necesariamente registrar las impresiones del pensamiento. Descartes lo definió así como “todo aquello que acontece a nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar”. Y confirmó Descartes: “si por el contrario, solamente me refiero a la *acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella*, puesto que se refiere al alma”²⁹³³. Según Copleston, lo que quería decir Descartes era que “incluso si yo nunca hubiese sentido, ni percibido, ni imaginado ningún objeto real existente, fuese parte de mi cuerpo o exterior a mi propio cuerpo, no por ello dejaría de ser verdadero que me parece imaginar, percibir y sentir, y en consecuencia, que tengo esas experiencias, en la medida que son procesos mentales conscientes”. Así, el *Cogito ergo sum* era “simplemente el yo que se queda cuando se ha excluido todo lo que no sea el pensar”²⁹³⁴. Bastante vaga me parece esta conclusión cuando vimos que Descartes realizó una extensión cuantitativa del pensar. En realidad, Copleston realiza - sin citarle - una mala interpretación de Husserl que, en su “horizonte” fenomenológico del *Cogito*, definió el alma como “el *residuum de una anterior abstracción*”²⁹³⁵.

Descartes “contextualizó” el pensamiento para permitir a la conciencia aprehenderse en la misma acción de pensar. Por tanto, la instantaneidad del pensamiento parecía proceder de la misma sensibilidad²⁹³⁶. Esta discreta introducción de la sensibilidad significaba que debíamos tener la *sensación de pensar* al realizar el *Cogito ergo sum*. Pero esto hace surgir un problema en relación con la separación del alma y del cuerpo. En efecto, si pensar implica en sí la *sensibilidad de pensar*, ¿cómo tener esta sensibilidad, si se prescinde del

existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar”, *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., pp. 155 y 157. Vid., NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, op.cit., p. 93.

²⁹³³ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 9), op.cit., pp. 26-27.

²⁹³⁴ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., pp. 92 y 96.

²⁹³⁵ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 92.

²⁹³⁶ Por esta razón, Descartes inspiró también el empirismo, SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, op.cit., pp. 40-41.

cuerpo? Descartes tuvo que “corporizar” efectivamente el *Cogito* no tanto porque mantenía una tradición antigua, sino porque debía convencer de su realidad, quebrantando a mi juicio la radicalidad de la “duda”²⁹³⁷, para definir al sujeto humano en su auto evidencia existencial

A continuación mostraré cómo esta autoevidencia se juntó con otra evidencia relativa a la naturaleza humana en general que permitía singularizar lo “humano” de otros seres.

B. La certeza de ser humanos (y que sólo nosotros podemos serlo)

Descartes singularizó al ser humano respecto a otras naturalezas, tanto animales como artificiales de ahí la originalidad y la modernidad de su perspectiva. Apuntará al pensamiento y a la libertad como rasgos propios de la identidad humana, rasgos que ningún animal o máquina podían poseer y ello a pesar de su perfección respectiva.

1. El pensamiento como facultad exclusivamente humana

Al final de la quinta parte del *Discurso del Método*²⁹³⁸, Descartes, insistió en las particularidades de la naturaleza humana. Trató de resaltarlas no sólo desde la “Creación” divina sino también desde la “Creación” humana. Descartes conocía en efecto los primeros intentos que condujeron a la elaboración de autómatas y otras “curiosas” máquinas²⁹³⁹ que luego, en el siglo XVIII y con Vaucanson en particular, tuvieron tanto éxito. Hemos visto que durante el Renacimiento, Ficino contempló también los descubrimientos mecánicos del Hombre como los relojes astronómicos, las estatuas parlantes, y el planetario de Arquímedes, para insistir en que el individuo tenía la capacidad de completar la Creación divina, y de ahí

²⁹³⁷ Por otra vía y otro objetivo (mucho más amplio que el mío), Husserl abunda también en este punto: HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 92. y WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., pp. 73-74 y 100-101 donde se apunta que Descartes incluyó experiencias que había antes descartadas por la “duda”. Vid., también ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 171.

²⁹³⁸ Las citas que siguen se encuentran en DESCARTES, R., *Discurso del Método (V)*, op.cit., pp. 114-116.

²⁹³⁹ BALTRUSAITIS, J., *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, O. Perrier, París, 1955.

surgía su dignidad²⁹⁴⁰. Ahora en el siglo XVII, esas creaciones humanas habían demostrado un tal grado de ingeniosidad que ésta planteaba la cuestión de la esencia de la identidad humana respecto a sus propias creaciones.

Es en esta perspectiva que se debe contemplar las hipótesis formuladas a continuación por Descartes. Por un lado, consideró que una máquina que tiene los órganos y la figura exterior “de un mono o de cualquiera animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales”. Con otras palabras, el animal se limitaba a una naturaleza mecánica que podía entonces ser copiada y reproducida.

En el caso de máquinas que tuvieran la misma apariencia que los Hombres, capaces incluso de imitar su conducta, Descartes apuntó dos rasgos mediante los cuales no podían nunca asimilarse a “Hombres verdaderos”. Se trató primero del uso de la palabra o de cualquier otro signo de comunicación. Aunque estas máquinas profieren palabras, a causa de una acción corporal por ejemplo, les faltaría algo esencial y propiamente humano: dar un sentido a esta palabra y querer compartir sus pensamientos con los demás. El segundo rasgo era la razón. Este “androide” podría sin duda obrar pero solamente a partir de la disposición interna de sus órganos; es decir, sus acciones debían haber sido programadas *a priori* en la articulación de sus órganos. La razón al contrario era un “instrumento universal” que no dependía de esta articulación previa en la parte corporal y que por tanto podía variar la conducta del Hombre. Lenguaje y razón fueron rasgos ya apuntados previamente como identificadores de la naturaleza humana. Descartes ahora quería asegurarse de que sólo los Hombres pudieran disfrutar de ellos, buscando en cada uno algo que escapaba de su posible reproducción mecánica y artificial. Este “algo” aparece de forma muy intuitiva y que es a mi juicio la espontaneidad. Descartes se imaginaba en efecto que una máquina humana solamente podía hablar y pensar acerca de cosas que habían sido previamente introducidas en su naturaleza artificial. No le rodeaba el mundo sino que ella estaba integrada en un mismo mundo artificial. Al contrario la capacidad comunicativa y racional del Hombre podía adaptarse y variar en función de las circunstancias. Con otras palabras, el Hombre tenía conciencia cuando la máquina tenía sólo existencia. Desde una perspectiva general, podemos pensar que

²⁹⁴⁰ En el capítulo sobre la dignidad humana en el Renacimiento, vid. (I.B.3) “Homo Faber”.

Descartes, interpretando las palabras de J. de Lucas²⁹⁴¹, consideraba que “hacerse humano”, no era un tarea, no derivaba de un proceso de “humanización” sino propiamente de una “herencia” y de la reivindicación de la exclusividad humana.

Por la misma razón Descartes diferenció radicalmente al Hombre de los animales. Aquellos podían tener una perfecta organización corporal, pero no podían comunicarse con los Hombres, es decir “dar fe de que piensan lo que dicen”²⁹⁴². Es cierto que los animales demostraban ser mejores que los Hombres en muchas cosas, pero esto no probaba que tuvieran ingenio. En realidad se movían por el instinto, por el movimiento que la naturaleza había impreso en ellos en la única disposición de sus órganos. Un animal era como un reloj, “compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia”, pero no implicaba que tuviera algún juicio. Descartes, al quitar al alma toda función vital y al hacer de ella un puro pensamiento reflexivo, “suprimió todos los motivos que inducían a atribuir un alma al animal”²⁹⁴³. Por esta misma razón, Descartes rechazó que el Hombre fuese asimilado a un “animal racional” por la infinidad de cuestiones que hubiera llevado esta definición²⁹⁴⁴. Con otras palabras, Descartes rechazaba la tesis de la *scala naturae* y la contra parte del mecanicismo era así la autonomía de la mente, liberada de cualquier función vital²⁹⁴⁵.

Los animales no pensaban porque no habían desarrollado ningún medio comunicativo complejo, pero Descartes no implicaba por tanto que no sintieran posibles emociones²⁹⁴⁶. Los Hombres al contrario, tenían un deseo innato de comunicar, inventando incluso por sí mismos unos signos cuando su situación psicofísica les impedían usar la palabra como en el caso de los sordos y mudos. Así “esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los Hombres sino

²⁹⁴¹ DE LUCAS, J., *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, op.cit., p. 35.

²⁹⁴² Montaigne había sostenido lo contrario al considerar que la difícil comunicación entre el Hombre y el animal procedía también de una laguna del primero y que no había razón alguna para responsabilizar el segundo. MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII) op.cit., pp. 470 y 474 ss.

²⁹⁴³ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 711.

²⁹⁴⁴ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas* (II), op.cit., p. 156. Vid., WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p. 129.

²⁹⁴⁵ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, PUF, “Épiméthée”, París, 1990, p. 24.

²⁹⁴⁶ BAILLET, A., *La Vie de Descartes*, (I, 11), op.cit., p. 51. En un mismo sentido: COTTINGHAM, J., “Descartes’ treatment of animals”, en COTTINGHAM, J., (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 231. Para una interpretación opuesta, HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, op.cit., p. 75 y HUMPREY, N., *La mirada interior*, trad., Laa Velayos, M^o. V., Alianza, Madrid, 2001, pp. 55-57.

que no tienen ninguna”. En efecto “la razón, o el sentido (...) es la única cosa que nos hace Hombres y nos distingue de los animales”²⁹⁴⁷. La invención y el uso de los signos comunicativos eran así lo propio del Hombre²⁹⁴⁸. No existía por tanto varios tipos de alma ni una graduación de seres, como en la filosofía aristotélica. Descartes tomó además una posición explícita a favor de la igualdad entre los seres humanos (mujeres incluidas) respecto a la inteligencia, al abrir el *Discurso del método* con esas palabras:

“El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo (...); lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los Hombres; y por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas”²⁹⁴⁹.

La razón no tenía un significado absoluto sino que se plasmaba en una variedad de situaciones. Esta idea reflejaba un pensamiento “innovador” de un filósofo en un momento histórico donde lo usual era creer en la distinción en cuanto a capacidad de comprensión entre simples y doctos y, aún con mayor empeño, en la distinción entre mujeres y Hombres²⁹⁵⁰. Esta universalidad de la razón era la mayor herencia que Descartes recibió y amplificó de la filosofía clásica y particularmente del estoicismo. Pero, para los estoicos la razón seguía siendo una actividad divina. Para Descartes, se volvía, como vimos, una actividad puramente humana con la que Dios proporcionaba solamente las garantías de su ejecución. Descartes llevó a término aquella mundanización y humanización que la filosofía del Renacimiento había iniciado parcialmente²⁹⁵¹.

Por otro lado, solamente los Hombres podían adquirir un sentido moral. A diferencia de los animales que seguían sus instintos, los Hombres eran capaces de “detener sus pasiones”. Con su voluntad y su razón, el Hombre podía “no consentir” los efectos de los movimientos emocionales por ejemplo, cuando “la

²⁹⁴⁷ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (I), op.cit., p. 69.

²⁹⁴⁸ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, op.cit., p. 71.

²⁹⁴⁹ DESCARTES, R., *Discurso del Método*, (I), op.cit., p. 68.

²⁹⁵⁰ FERNÁNDEZ PRAT, O., “Introducción”, de DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., p. 29.

²⁹⁵¹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., pp. 165-166.

ira hace levantar la mano para golpear, la voluntad normalmente puede retenerla”²⁹⁵². Además, la moral podía ser adquirida a través del “adiestramiento” de los Hombres, modificando sus hábitos, del mismo modo que un perro al ver una perdiz era llevado a correr hacia ella. Así como podemos “cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los Hombres; y que incluso quienes tienen el alma débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficientemente habilidad al formarlas y guiarlas”²⁹⁵³. A mi juicio, el adiestramiento del Hombre era solamente una imagen y no pretendía Descartes asimilarle con el animal sino solamente señalar la facilidad que tenía para cambiar y moderar sus pasiones.

Al mismo tiempo, la separación entre el acceso a la verdad y la autonomía del conocimiento se mantenía aunque Descartes reconocía la legitimidad de la religión. En la tercera parte del *Discurso del Método*²⁹⁵⁴ contempló varias máximas de la moral. La primera máxima era seguir las costumbres y las leyes de su país, conservando la religión en la gracia de Dios. La segunda, era ser en sus acciones “lo más firme y resuelto”. La tercera era “procurar siempre vencerme a mí mismo antes que la Fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo”. Como apunta Bréhier: conformismo social, constancia de la voluntad, moderación de los deseos eran normas de una sabiduría cuyos orígenes se descubrían fácilmente en el paganismo antiguo²⁹⁵⁵, y que Descartes reconoció en los estoicos²⁹⁵⁶. Además de contemplar el pensamiento como marcador de la identidad humana, Descartes se refirió a la libertad como característica de la perfección de la naturaleza humana.

2. La libertad como cualidad de la perfección humana

La mera asimilación del Hombre con el animal hubiera sido una contradicción con los propios planteamientos de Descartes que contemplaban además una libertad inherente al ser humano: el Hombre como imagen y

²⁹⁵² DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 46), trad., Martínez Martínez, J. A y Andrade Boué, P., Tecnos, Madrid, 1997, pp. 121-122.

²⁹⁵³ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 50), op.cit., pp. 129-130.

²⁹⁵⁴ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (III), op.cit., pp. 86-93

²⁹⁵⁵ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., pp. 713-714.

²⁹⁵⁶ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (III), op.cit., p. 89.

semejanza de Dios había recibido una cosa “tan grande” que no se podía concebir otra más “amplia y extensa”. La principal perfección del Hombre consistía en su libre albedrío y éste no se oponía a la predisposición divina²⁹⁵⁷. Se trataba de la “voluntad” o de la “libertad del albedrío” que a veces, por su misma amplitud conducía al Hombre hacia el “error”, pero podía ser corregida y fortificada por la “gracia divina”²⁹⁵⁸. El error no dependía en efecto de Dios sino del Hombre, ya que su entendimiento no tenía la misma extensión que la voluntad que tenía una extensión máxima y perfecta. Dependía sólo del mal uso que se hacía del libre albedrío, al no abstenerse de juicio en los casos en que el entendimiento no le había iluminado suficientemente. Con otras palabras, el prejuicio era un factor externo que podía descarriar a un intelecto que en sí mismo estaba libre de error²⁹⁵⁹. En consecuencia, no se necesitaba demostrar la libertad del Hombre; se conocía por su misma evidencia, es decir por la experiencia²⁹⁶⁰. Procedía de un “hecho constitutivo de la conciencia”. Por tanto, el grado más alto de libertad se alcanzaba cuando el entendimiento poseía nociones claras y distintas que dirigían la elección y la decisión de la voluntad²⁹⁶¹. El punto capital, según Gilson, era esta asimilación de la voluntad humana con la voluntad divina²⁹⁶². Como señala Alquié, el problema esencial de la metafísica cartesiana se vuelve aquél de la relación de la libertad divina y de la libertad humana. Ahora bien, la idea de gracia divina intervenía solamente a través de la razón y la noción de pecado era sólo una posibilidad de actuación del individuo (como la *miseria hominis* en la *escala naturae*) y Descartes no lo contempló en su situación original. Así, sus conclusiones y a pesar de sus fuentes bíblicas, eran más “humanistas que cristianas”. La teoría cartesiana de la libertad no requería ni la revelación ni la solución racional del misterio ontológico. En la medida que se impulsaba de la voluntad del Hombre era infinita, pero procedía al mismo tiempo de un ser finito.

²⁹⁵⁷ DESCARTES, R., *Los principios de filosofía* (I, 37 y 41), op.cit., pp. 42 y 45-46: “Asimismo, estamos de tal modo seguros de nuestra libertad y de la diferencia que en nosotros existe que nada hay que conozcamos más claramente; así pues, la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en nuestra libertad. Estaríamos equivocados si pusiéramos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia”. Vid., COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV)*, op.cit., pp. 135-137.

²⁹⁵⁸ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (IV), op.cit., pp. 186 y 187. Vid., STÖRIG, H.J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 360.

²⁹⁵⁹ CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, op.cit., p. 394. El autor indica a continuación: “los actuales científicos cognitivos dan vuelta a tal idea y reconocen al prejuicio como estrategia básica del pensamiento para una mente y debe dar un sentido imperfecto a un mundo complejo”.

²⁹⁶⁰ DESCARTES, R., *Los principios de filosofía* (I, 39), op.cit., p. 44.

²⁹⁶¹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 181.

²⁹⁶² GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin, Paris, 1982, p. 240.

Por tanto, el más alto grado de libertad no consistía en su independencia sino en amar a Dios²⁹⁶³.

También, Descartes señaló en que “no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión”. Al contrario los Hombres eran “dignos de alabanza” porque deducían por sí mismos su conducta. Es más: “la principal perfección del Hombre consiste en tener libre albedrío”, es decir ser capaz de adherir a la verdad como no hacerlo²⁹⁶⁴. Así, existía una “positividad del error”, y tal vez, indica Alquié “hay que atreverse a decir que el don más valioso que Dios nos otorgó, aquél que funda nuestra dignidad de Hombre, es el poder de perderse”²⁹⁶⁵. Con otras palabras, no era la verdad (moral) que configuraba la dignidad humana en Descartes, sino una incipiente autonomía individual que, podría confirmar la hipótesis de que la espontaneidad era el rasgo que permitía identificar lo humano en Descartes.

Por esta razón, toda la moral cartesiana suponía esta voluntad infinita cuya libertad se comprobaba por un vivo sentimiento interior²⁹⁶⁶. En efecto, era precisamente por la posesión de esta libertad que se podía realizar la “duda hiperbólica”²⁹⁶⁷. Ahora bien, nos damos cuenta que esta idea de “sentimiento interior” implicaba en sí una sensibilidad que la misma duda borraba en su eliminación de la dimensión corporal del ser humano.

En resumen, Descartes confería una dignidad al ser humano no por el alcance de su pensamiento. No insistió fundamentalmente en los logros de la razón, en su capacidad para dominar el mundo y desarrollar varias técnicas a través del ingenio que era la perspectiva adoptada por humanismo renacentista. Se focalizó en el aspecto más formal del pensamiento. Su misma actividad llevaba al Hombre la conciencia de su existencia. Por esta razón no he hablado de la dignidad del Hombre a través o gracias al pensamiento sino *en* el pensamiento. El Hombre tenía conciencia de existir porque se daba cuenta que pensaba. Se “sorprendía” dentro del espacio-tiempo de su pensamiento. Se sobrecogía por la distancia que este pensamiento introducía entre él y el mundo, y a su vez por la intimidad que provocaba entre él y su conciencia. Se añadió también una distancia

²⁹⁶³ ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., pp. 280-299.

²⁹⁶⁴ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, §37), op.cit., pp. 42-43.

²⁹⁶⁵ ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., p. 287.

²⁹⁶⁶ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 714.

²⁹⁶⁷ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV)*, op.cit., p. 135.

de “contenido” esta vez entre el Hombre y los restantes seres existentes o “posibles”. En este punto, Descartes reiteraba la concepción clásica de la dignidad humana que estribaba en la posesión exclusiva de ciertos rasgos excelentes que no poseían otros seres. Superó esta visión sin embargo en la separación metodológica que introdujo entre el alma y el cuerpo. Éste no apareció como un elemento impuro que impedía que se manifestaran las excelencias del alma. Formaba parte de la identidad individual y, con sus características, participaba de la dignidad humana. A continuación, veremos de qué modo contempló este “cuerpo-máquina” y qué dignidad podía reconocerlo.

II. LA DIGNIDAD EN EL “CUERPO-MÁQUINA”

En esta parte mostraré cómo Descartes otorgó una dignidad al cuerpo humano, a través de su previa desvinculación con el alma. En un primer momento, insistiré en que esta separación solamente existía en un campo especulativo en la medida que Descartes, al contemplar al ser humano, lo consideraba en su unidad. Luego veré cómo al focalizarse en las funciones propias del cuerpo lo identificó con una máquina. Esta definición, lejos de desprestigiar el cuerpo humano, le confería una nueva dignidad. Sin embargo, esta visión mecanicista del cuerpo humano junto con algunas ambigüedades de Descartes acerca del dualismo entre el cuerpo y alma, destaparon ciertas críticas que vieron incluso en él un enemigo de la dignidad humana.

A. La dignidad del cuerpo humano

La realidad antropológica del Hombre no se resumía a la sola actividad pensante. Al contrario, Descartes insistió en la unidad peculiar que unía el cuerpo con el alma. Sin embargo, quiso también resaltar las particularidades del cuerpo humano, describiendo sus funcionamientos propios e independientes de la influencia de alma.

1. El alma “no es el piloto de un navío”

Descartes nunca sostuvo que el Hombre real se resumiera o a su pensamiento o a su cuerpo. Existía una unidad entre ambos y su separación establecía

solamente al nivel conceptual para entender sus esencias y facultades respectivas y autónomas. Así, en referencia con el alma razonable,

“no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en un navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un Hombre verdadero”²⁹⁶⁸.

Descartes se oponía una vez más y directamente a la concepción aristotélica del alma que precisamente había comparado su acción sobre el cuerpo con la de un piloto en su navío²⁹⁶⁹. El “Hombre verdadero”, es decir el Hombre real no conocía ninguna separación entre las dos unidades de su naturaleza. Ambas conformaban igualmente su esencia porque así las sentía. Descartes reiteró esta misma idea al abrir el *Tratado del Hombre*, señalando que las dos naturalezas, alma y cuerpo, “deben estar ajustadas y unidas para formar Hombres semejantes a nosotros”²⁹⁷⁰. Por tanto, este nivel de análisis no era el de la hipótesis de la duda, sino la descripción antropológica del individuo humano. Mantener esta separación en la realidad no hubiera permitido al Hombre percibir alguna sensación. Descartes rechazó otra vez la comparación del alma como un “piloto en su navío”:

“También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor, cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco”²⁹⁷¹.

²⁹⁶⁸ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 116.

²⁹⁶⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (413a13), op.cit., p. 170: “no queda claro si el alma es entelequia del cuerpo *como lo es el piloto del navío*”. En defensa de Aristóteles, he señalado que se hubiera omitido en los manuscritos de este texto un “o” antes del “como”. Vid., HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, op.cit., pp. 81-83 y ROSS, D., *Aristotle*, op.cit., pp. 137-140 y también, FREDE, M., “On Aristotle's Conception of the Soul”, op.cit., p. 95.

²⁹⁷⁰ DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 21.

²⁹⁷¹ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 208.

Descartes partía aquí de la observación antropológica y negaba una posible separación “verdadera” de las naturalezas del Hombre. Recurría a la íntima experiencia de varios sentimientos para apoyar su argumentación. El pensamiento en su vertiente puramente intelectual sí era independiente pero no constituía la esencia del ser humano. Como vimos existía un pensamiento “pasivo”²⁹⁷², abierto al mundo material que necesitaba del cuerpo para expresarse. Las sensaciones incluso formaban unos “ciertos modos confusos de pensar”²⁹⁷³. La división entre el cuerpo y el alma era válida solamente al nivel de la especulación científico-filosófica para determinar la esencia del Hombre. Era errónea si se pretendía describirlo en su realidad, existía en efecto una “íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”²⁹⁷⁴. Con otras palabras: “el alma está realmente unida a todo el cuerpo (...) porque él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos”²⁹⁷⁵. Como explica De Koninck, para Descartes el Hombre sentía la unión entre su cuerpo y su alma, pero no lograba a conceptualizarla²⁹⁷⁶. En la “realidad antropológica”, ambas entidades se confundían y conformaban la identidad humana²⁹⁷⁷. Incluso, Descartes trató de explicar el “enigma” de la unión entre el cuerpo y el alma, “corporizando” (nuevamente) esta última, encontrando en una glándula situada en el cerebro, el órgano mediante el cual el alma influía en el cuerpo²⁹⁷⁸. Aquí aparecía precisamente otra particularidad de la naturaleza humana: la estrecha relación de reciprocidades entre el cuerpo y el alma²⁹⁷⁹. En consecuencia, ambos constituían un “solo conjunto”; cooperaban según una cierta teleología que era la conservación del todo²⁹⁸⁰. Es cierto que la muerte del cuerpo no generaba la del alma, que era inmortal²⁹⁸¹. Sin embargo en la “vida” existía una fusión entre

²⁹⁷² DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 206.

²⁹⁷³ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 208.

²⁹⁷⁴ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 208.

²⁹⁷⁵ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art.30), op.cit., pp. 101-102.

²⁹⁷⁶ DE KONINCK, T., *De la dignité humaine*, op.cit., p. 87.

²⁹⁷⁷ Vid., RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, op.cit., p. 41.

²⁹⁷⁸ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 31), op.cit., pp. 102-103.

²⁹⁷⁹ “Mas, para entender mejor todas estas cosas, es preciso saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque él es uno (...)”, DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art.30), op.cit., p. 101.

²⁹⁸⁰ RODIS-LEWIS, G., “The Unity of Human Being”, en COTTINGHAM, J., (ed.), *Descartes*, op.cit., p. 206.

²⁹⁸¹ “basta por mostrar claramente que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, y dar así al Hombre la esperanza de otra vida después de la muerte”, DESCARTES, R.,

ambas particularmente en relación con las pasiones como vimos “de suerte que los Hombres a los que más pueden conmover son los más capaces de gozar en esta vida”²⁹⁸². Las pasiones revelaban esta unidad del cuerpo y del alma y Descartes se oponía particularmente a la felicidad “insensible” de los estoicos; incentivaba al contrario el disfrute de las emociones que revelaban la dulzura de nuestra vida²⁹⁸³. Si Descartes defendió una autonomía del cuerpo respecto al alma, lo hizo, aparentemente, sólo para identificar y describir sus funciones propias y no para definir al ser humano en su conjunto.

Vimos anteriormente cómo Descartes aisló el alma del cuerpo para entender su esencia o mejor dicho su “sustancia”. Realizó el mismo método en relación con el cuerpo, tratando de identificar la sustancia que lo caracterizaba. Esta era la “materia” y había servido a Dios para crear el mundo y el Hombre. Descartes otorgó al cuerpo una esencia autónoma asimilándolo a esta pura materia:

“Dios formó el cuerpo de un Hombre enteramente igual a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la interior conformación de sus órganos, sin componerlo de otra materia que la que yo había descrito anteriormente y sin darle al principio alma alguna razonable, ni otra cosa que sirviera del alma vegetativa o sensitiva”²⁹⁸⁴.

La materia con la que se refería Descartes era la “*res extensa*” cuya única propiedad era la de estar expandida y que por tanto podía ser estudiada gracias a la ciencia geométrica²⁹⁸⁵. Dos consecuencias aparecen, ambas poniendo fin a la antropología aristotélica: primero el cuerpo no era una entidad “inerte” sino que

Meditaciones Metafísicas (“Resumen de las seis Meditaciones siguientes”), op.cit., p. 144. Vid. también sobre la deducción de la inmortalidad del alma, porque no hay causas que prueban su mortalidad, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 116.

²⁹⁸² DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (212), op.cit., p. 278. Vid., BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., pp. 716-717.

²⁹⁸³ Nota de pie nº 60 en DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (212), op.cit., p. 278. RENAULT, L., *Descartes ou la félicité volontaire*, PUF, París, 2000.

²⁹⁸⁴ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., pp. 105-106.

²⁹⁸⁵ “Así pues, sólo hay una misma materia en todo el universo y la conocemos en virtud de que es extensa; todas las propiedades que apercibimos distintamente en ella, se reducen a que es divisible y a que sus partes están en movimiento y que, en consecuencia, puede ser susceptible de todas las diversas disposiciones que observamos que pueden acontecer en razón del movimiento de sus partes”, DESCARTES, R., *Los principios de Filosofía* (II, 23), op.cit., p. 86. “En el concepto de extensión reside ya la posibilidad ser movido, en tanto que esté dado el primer principio motor, al cual no procede los cuerpos mismos, sino que sólo puede venir de Dios”; STÖRIG, H.J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 361.

gracias a su esencia material tenía vida propia. El alma ya no era la *entelechia* primera del cuerpo, no era como vimos un “principio vital”, ya que el cuerpo no la necesitaba para moverse²⁹⁸⁶. Segundo, el alma solamente tenía como función la de pensar y no existía por tanto una graduación de los varios seres (vegetales, sensitivas y racionales) que dio lugar como vimos a la *scala naturae*. En consecuencia sólo el Hombre tenía alma y se juntaba a posteriori a su parte corporal²⁹⁸⁷. El cuerpo no era en nada un “residuo” o algo despreciable. Al contrario su propio funcionamiento y su origen le conferían una dignidad. En la próxima parte, veremos cuál fue esta dignidad concedida al cuerpo.

2. El cuerpo es una máquina admirable

Descartes asimiló siempre el cuerpo con una “máquina” y consideró en este sentido que el autómatas creado por el Hombre era igual al autómatas creado por Dios, es decir el cuerpo humano. En efecto, dentro del cuerpo existían todas las “piezas” para su funcionamiento independiente y coherente sin que tuvieran que intervenir el alma, la voluntad o la razón humanas. Esta perspectiva apareció particularmente en el *Tratado sobre el Hombre*, que hubiera tenido que constituir un capítulo de una obra más ambiciosa sobre *El Mundo*²⁹⁸⁸. Descartes suponía que el cuerpo no era “otra cosa que una estatua o maquina de tierra” creada por Dios que se “movía por sí misma”. Si bien en la Antigüedad hubo también una separación entre el cuerpo y el alma, nunca se contempló de forma tan radical una autonomía del cuerpo respecto a ella. Con Descartes, el “cuerpo maquina” se regía según leyes universales y no necesitaba de un “mecánico particular” para actuar²⁹⁸⁹. Era entonces semejante a “relojes, fuentes artificiales, molinos y otras maquinas similares que aún habiendo sido realizadas por el Hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos en virtud de sus propios medios”²⁹⁹⁰.

²⁹⁸⁶ Vid., DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 109-110 y ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (412b5-11), op.cit., pp. 168-169 y (413a5), op.cit., p. 170.

²⁹⁸⁷ “Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 106.

²⁹⁸⁸ Cuando aprendió que Galileo había sido condenado por enseñar el sistema copernicano, Descartes suspenso la publicación de su obra que abundaba en la misma dirección, WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p.21.

²⁹⁸⁹ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p.711.

²⁹⁹⁰ DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., pp. 22-23.

A continuación, Descartes asimiló el organismo humano con el funcionamiento de esas fuentes: los nervios eran los tubos que formaban parte de la mecánica; los músculos y los tendones eran los ingenios y los resortes que servían para moverlas; el corazón era el manantial, la respiración se asimilaba al curso de un molino y, finalmente, el alma racional estaba en el cerebro y su función era como la del fontanero: siempre en alerta, modificaba los “movimientos de la fuente”²⁹⁹¹. La respiración del ser humano era comparable al aire que entraba en los tubos de un órgano²⁹⁹².

También, en *Las Pasiones del Alma*, cuando Descartes precisó los movimientos de la “máquina de nuestro cuerpo”, mantuvo esta perspectiva mecanicista, identificando esta vez el cuerpo con un reloj. Así:

“(…) todos los movimientos que hacemos sin que nuestra alma contribuya a ello (como sucede a menudo cuando respiramos, andamos, comemos y, en fin, realizamos todas las acciones que tenemos en común con los animales) dependen sólo de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de un resorte y la figura de sus ruedas”²⁹⁹³.

Descartes contemplaba por tanto las actividades del cerebro, del corazón²⁹⁹⁴, de los nervios, de la respiración, de la circulación sanguínea, y de la digestión como operaciones puramente mecánicas. Para “sentirlas” necesitábamos del pensamiento, pero su funcionamiento no dependía del éste. Descartes prolongaba así la tradición iatromecánica²⁹⁹⁵ que inspiraba una tradición de anatomistas como Luigi Belloni que pretendían descomponer en sus partes más

²⁹⁹¹ DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., pp. 35-36.

²⁹⁹² DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 35

²⁹⁹³ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 16), op.cit., p. 82. Vid también DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 156.

²⁹⁹⁴ Insistió en el “fuego sin luz del corazón” que permitía estimular la circulación sanguínea, *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 106. Vid., también, *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 26. En relación con esos “fuegos”, Descartes seguía a Aristóteles y en cuanto a la circulación de la sangre recurría a los descubrimientos de Harvey, BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 711.

²⁹⁹⁵ La iatromecánica o iatrofísica consideraba que todo se podía medir o pesar y dio lugar a la fisiología mecanicista, según la cual la vida está rígida por causas mecánicas. Por su parte, la iatroquímica, inspirada de Van Helmont, equipara el organismo a procesos químicos.

diminutas a la máquina de nuestro organismo²⁹⁹⁶. Al final del *Tratado del Hombre*, después haber repasado cada parte del funcionamiento del cuerpo, con detalles minuciosos, apoyados por grabados suyos, Descartes, concluía con esta misma perspectiva mecanicista, asimilando esta vez el cuerpo con él de un autómeta:

“deseo que consideren que todas las funciones descritas como propias de esta máquina (...) sean consideradas (...) sólo como una consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos que con lo movimientos de un reloj de pared u otro autómeta, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta maquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida”²⁹⁹⁷.

Como señala G. Quintás, la hipótesis del “Hombre-máquina” introducía un nuevo paradigma al presentar una diferencia entre el movimiento corporal y el movimiento del pensamiento. Un organismo no era sino el “conjunto de sus partes”. En consecuencia, la naturaleza del organismo derivaba de la “disposición de sus partes”. Dicho organismo podía entonces ser “descompuesto” para ser sometido a análisis. Por fin, las partes y sus relaciones obedecían a ciertas leyes y no a un “principio vital alguno”. En consecuencia, “la historia de la medicina como la de la biología arrojan un positivo saldo a favor de la propuesta cartesiana”²⁹⁹⁸. Esta descripción mecanicista del cuerpo tenía como objetivo perfeccionar el conocimiento que se podía tener a su respecto. Pero una cosa es su descripción y otra, la asimilación del Hombre a una máquina. En efecto Descartes nunca identificó al Hombre con una máquina. Poseía un alma, un pensamiento, que no podía reducirse a esta perspectiva mecanicista.

Además, esta misma descripción mecanicista no implicaba una infravaloración del cuerpo humano. Al contrario la complejidad y la ingeniosidad de su “fábrica” revelaba su carácter admirable que no podía alcanzar ninguno de los “autómetas o máquinas móviles” construidos por la “industria humana”:

²⁹⁹⁶ QUINTÁS ALONSO, G., comentario de la nota de pie de página n ° 3, en DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 22. Descartes se refiere directamente a los “anatomistas” en *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 108

²⁹⁹⁷ DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., pp. 108-109.

²⁹⁹⁸ QUINTÁS ALONSO, G., “Introducción”, de DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., pp. 11 y 13.

El cuerpo es “una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los Hombres”²⁹⁹⁹.

Descartes parecía por tanto matizar la perfecta asimilación entre el cuerpo y la máquina, en nada despreciaba el cuerpo y al contrario lo dignificaba al considerarlo como una máquina de origen divino. Su conjunto y sus partes eran en efecto “admirables” lo que implica el reconocimiento de un valor intrínseco a la dimensión corporal del ser humano.

Por otro lado, las emociones y los sentimientos también tenían una explicación en la sede corporal y mecanicista. En las *Pasiones del alma*, Descartes insistió en que todas las percepciones, los sentimientos y las emociones no dependían de la voluntad sino solamente del cuerpo³⁰⁰⁰. Eran particulares agitaciones del espíritu que derivaban de la interacción entre la sangre, los nervios y los músculos³⁰⁰¹. Por tanto, la causa los sentimientos tales como el amor, el gozo, el odio o el deseo, no estaba únicamente en el cerebro sino también “en el corazón, el bazo, el hígado y las demás partes del cuerpo”³⁰⁰². En la misma perspectiva, el amor “sensual” - previo al amor “intelectual” - “no es sino un pensamiento confuso que algún movimiento de los nervios despierta en el alma”³⁰⁰³. Pero no se trataba de un juicio crítico de Descartes. Al contrario, el amor, además de ser un noble sentimiento, beneficiaba al organismo humano: con su movimiento se aceleraba el pulso, un suave calor invadía el pecho y la digestión estaba incluso facilitada, de suerte que “esta pasión es útil para la salud”³⁰⁰⁴. En consecuencia, en nada las pasiones perjudicaban al Hombre y Descartes consideró que contribuían nuevamente al bien estar humano y a la

²⁹⁹⁹ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 113. En un mismo sentido, *El tratado del Hombre*, op.cit., pp. 22-23.

³⁰⁰⁰ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 27, 28, 29), op.cit., pp. 95-100. Descartes asimilaba esos estados de ánimo con los “espíritus animales”. Vid., DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 34.

³⁰⁰¹ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (10), op.cit., pp. 71-72.

³⁰⁰² DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (96), op.cit., p. 170.

³⁰⁰³ DESCARTES, R., “Cartas a Chanut” (Egmond, primero de febrero de 1647) en *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, trad., Gallego Urrutia, M. T. Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 232-233.

³⁰⁰⁴ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 97), op.cit., p. 171.

felicidad: “la utilidad de todas las pasiones consiste tan sólo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicte la naturaleza”³⁰⁰⁵.

La razón perdía su papel central como guía de la esencia humana; las pasiones contribuían a definir y aprovechaban a toda la conducta humana. El alma como “cosa pensante” era un don de Dios y en nada el Hombre se asimilaba a una máquina. Pero esta misma máquina no era en nada algo despreciable porque procedía también de Dios. Si Descartes concibió al cuerpo como una “máquina” era para disponer de las herramientas conceptuales para poder conocerlo mejor. Era una “máquina admirable”, debido a su organización interna, revelando el origen divino del Hombre. Hubo aquí un matiz importante respecto al humanismo renacentista. También éste confirió una dignidad al cuerpo considerándolo como la “obra maestra” de Dios por ejemplo³⁰⁰⁶. Pero su dignidad era una dignidad de *transferencia*: era el medio que reflejaba y expresaba las excelencias del alma e indirectamente del origen divino del Hombre. Descartes lo confirió una dignidad “autónoma”: no derivaba de su cualidad de medio o espejo de las manifestaciones del alma sino que sus propios fines contribuían a conferirle una dignidad y al Hombre en general. Esta dignidad corporal estaba a su vez respaldada por un fundamento teológico: la confección de la máquina humana derivaba en efecto de la ingeniosidad divina.

En resumen, la dignidad del Hombre procedía también de la descripción del funcionamiento del cuerpo-máquina. La perspectiva de Descartes estaba opuesta a las que habían durante mucho tiempo despreciado el cuerpo y sus movimientos. Al contrario, la visión mecanicista permitía dar cuenta de toda la perfección corpórea que caracterizaba al Hombre. Esta misma visión permitió también rehabilitar las emociones y las pasiones como elementos útiles y portadores de felicidad humana. Por esta razón hablé de la dignidad del Hombre *en* el cuerpo, ya que procedía precisamente de la admiración provocado en la misma descripción de sus componentes. La perfecta función de cada órgano y su perfecta articulación revelaba una excelencia interna y corpórea al ser humano que también se remitía en última instancia a un impreso divino.

³⁰⁰⁵ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (52), op.cit., p. 132.

³⁰⁰⁶ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (275-365) y (1060-1070) op.cit., pp.48-51 y 78-79.

Así, el gran logro de Descartes fue señalar que el alma y el cuerpo, en su más extrema definición respectiva y “aparentemente” opuestas - la primera, en la pureza formal de su actividad, el segundo, en la complejidad de su funcionamiento -, se juntaban en la conformación de la dignidad humana. Descartes la garantizó manteniendo el origen divino del ser humano, pero éste no apareció como premisa sino como el resultado de sus investigaciones. Del mismo modo que Dios garantizaba la objetividad del pensamiento y el buen funcionamiento de la máquina humana, se convirtió no tanto en el fundamento de la dignidad del Hombre sino en su garantía objetiva.

A pesar de esos desarrollos la visión mecanicista del cuerpo humano por Descartes provocó numerosas críticas y ello debido en parte a la posible vaguedad de su argumentación acerca del dualismo o de la unidad entre el cuerpo y el alma. A continuación presentaré algunas de esas críticas resaltando las que me parecen acertadas.

B. “¡La culpa es de Descartes!”

En la actualidad, se puede identificar dos tipos de críticas dirigidas a Descartes, ambas relativas a la separación de la mente con el cuerpo. El primer tipo contesta la realidad científica de esta separación: la actividad pensante del Hombre sería al contrario intrínsecamente unida con algunas funciones corporales. El segundo tipo considera que Descartes hubiera inaugurado una reificación del cuerpo humano, ahora reducido al rango de objeto a la entera disponibilidad del poder técnico-científico del Hombre.

1. “El Fantasma en la Máquina”

Los tiros lanzados contra Descartes apuntaron dos puntos de su visión del Hombre: la primera se refería a la mente y su autonomía radical respecto al cuerpo. La segunda se refería al cuerpo y su definición mecanicista. A mi juicio, los primeros tiros atinaron en su crítica: hoy día y particularmente a través de las neurociencias se puede admitir difícilmente tal separación entre la mente y el cuerpo. Los segundos tiros me parecen sin embargo excesivos. En efecto, pretenden mostrar que cuando Descartes formuló esta visión mecanicista del

cuerpo humano, quería al mismo tiempo despreciarlo, lo que a largo plazo, hubiera provocada una reificación actual de la humanidad por parte de las ciencias en particular.

En relación con el primer punto, vimos que Descartes trató de unificar el cuerpo y el alma particularmente en relación con las sensaciones y las emociones, inventando incluso una glándula específica mediante la cual el alma influía en el cuerpo pero, separaba ambos en cuanto a sus funciones respectivas. Vimos que en *Las Pasiones del alma* consideró el cuerpo humano como un todo, que no podía dividirse, en el cual el alma se infundía en todas sus partes³⁰⁰⁷. Sin embargo, al principio y al final de las *Meditaciones* (obra anterior a las *Pasiones*) parecía decir lo contrario: el alma y el cuerpo eran dos sustancias distintas y a veces “contrarias”. El cuerpo era divisible mientras que el alma era indivisible. Existía por tanto una “grandísima diferencia” entre ambos. El cuerpo como materia extensa podía ser dividido por el proceso mental, cuando el alma conservaba siempre su unidad íntegra y entera. Es más: Descartes insistió en que la identidad individual solamente se percibía mediante el alma, como cosa pensante, prescindiendo del cuerpo³⁰⁰⁸. Con otras palabras, el ser humano era solamente una cosa pensante y no tenía nada que ver con su cuerpo.

Por esta razón, algunos críticos actuales ha considerado que este dualismo era uno de los aspectos “más flojos” de la filosofía cartesiana o una

³⁰⁰⁷ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art.30), op.cit., pp. 101-102.

³⁰⁰⁸ Citó esos dos textos: “el espíritu y el cuerpo, son en efecto sustancias realmente distintas unas de otras (...), porque no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, mientras que el espíritu o el alma del Hombre no puede concebirse sino indivisible; pues efectivamente, no podemos concebir media alma, cosa que podemos hacer con el más mínimo cuerpo; de suerte que se conoce que ambas naturalezas no sólo son diversas sino hasta contrarias en cierto modo”. Y al final: “Para empezar, pues, ese examen, advierto aquí primero que hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo: el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu, es enteramente indivisible. En efecto, cuando considero el espíritu, esto es, a mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir partes en mí, sino que conozco y concibo muy claramente que soy una cosa absolutamente una y entera; y aunque todo el espíritu parece unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando un pie o un brazo o cualquiera otra parte son separados del resto del cuerpo, conozco muy bien que nada ha sido sustraído a mi espíritu, pues uno y el mismo espíritu es el que por entero quiere, siente y concibe, etc. Pero en lo corporal o extenso ocurre lo contrario; pues no puedo imaginar ninguna cosa corporal o extensa, por pequeña que sea, que mi pensamiento no deshaga en pedazos o que mi espíritu no divida facilísimamente en varias partes, y, por consiguiente, la conozco como divisible. Esto bastaría a enseñarme que el espíritu o alma del Hombre es enteramente diferente del cuerpo, si ya no lo hubiera aprendido antes”. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (“Resumen de las seis Meditaciones siguientes” y VI), op.cit., pp. 144 y 211.

“insatisfactoria posición de difícil equilibrio”³⁰⁰⁹. Störig apunta también que para Descartes “en el ser humano se hallan ligadas la extensión y el pensamiento, el cuerpo y el espíritu. Pero el cómo se pueda pensar que, si las dos sustancias no tienen nada en común, puedan estar estrechamente unidas e incluso tener una cierta interacción, es una cuestión que Descartes deja sin responder”³⁰¹⁰. En efecto al separar el cuerpo del alma parecía romper la unidad que había encontrado entre el pensar y el sentir. Hubiera en este sentido inaugurado el dogma del “Fantasma en la máquina”, siguiendo la crítica de G. Ryle³⁰¹¹. Como explica S. Pinker, el “Fantasma en la Máquina” y el “Buen Salvaje”, aparecieron en parte como reacción a Hobbes. Éste explicó que la vida podía resumirse en términos mecánicos. Descartes rechazó – como vimos – que el espíritu pudiera funcionar según principios físicos. “La conducta y la palabra, no estaban *causados* por algo, sino *elegidos* en toda libertad”. Se podía entonces dudar de la existencia del mundo, de su cuerpo pero no se podía dudar de su conciencia, porque uno “puede imaginarse como un espíritu inmaterial que no hace sino soñar o dejar su sitio al fantasma que uno encarna”³⁰¹².

En realidad como señala G. Ryle, Descartes aceptaba como científico las teorías mecanicistas que explicaban las leyes de todos los individuos en el espacio y las aplicó al cuerpo humano. Pero se encontró con una contradicción en tanto Hombre religioso y moral: no podía aceptar la “cláusula desalentadora” que las acompañaba, es decir que la naturaleza humana en conjunto defiriera de un reloj solamente en grado de complejidad³⁰¹³. Mantuvo efectivamente a salvo la dignidad humana, desconectando cualquier vinculación del pensamiento con el cuerpo. Recordamos en efecto que Descartes escribió: “(...) aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”³⁰¹⁴. Pero el mismo Descartes alertó que el alma no era un “piloto en un navío”, lo que era su manera de decir que no era un “Fantasma en una máquina”. Como señalaron De Koninck y Scruton, Ryle hizo una caricatura de Descartes que nunca defendió esta teoría³⁰¹⁵. En realidad, la

³⁰⁰⁹ Respectivamente, ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 176 y COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV)*, op.cit., 119.

³⁰¹⁰ STÖRIG, H. J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 362.

³⁰¹¹ RYLE, G., *El concepto de lo mental*, trad., Rabossi, E., Paidós, Barcelona, 2000, pp. 25-29

³⁰¹² PINKER, S., *Comprender la nature humaine*, op.cit., p. 25.

³⁰¹³ RYLE, G., *El concepto de lo mental*, op.cit., p. 32.

³⁰¹⁴ DESCARTES, R., *Discurso del Método (IV)*, op.cit., pp. 95-96.

³⁰¹⁵ SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, op.cit., p. 41 y DE KONINCK, T., *De la dignité humaine*, op.cit., p. 99.

confusión estribaba en que los dos niveles de análisis utilizados por Descartes (el filosófico y el antropológico) se cruzaban a menudo provocando confusiones y esas críticas.

Así, esta suspensión de la mente que se regía por sí misma prescindiendo del cuerpo era el llamado “Error de Descartes”. Como insiste el neurocientífico A. Damasio: este error es “la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico”³⁰¹⁶. Damasio caricaturiza las reflexiones de Descartes, puesto que vimos que precisamente éste consideró que las emociones procedían del pensamiento, en cuanto a su percepción. Sin embargo, es cierto que Descartes mantuvo la dignidad del Hombre en una esencia humana que no resultaba de lo corpóreo pero quizás, como señala el propio Damasio, no pudo afirmarlo no tanto por convicción sino por las presiones religiosas de la época. Para defender esta hipótesis, Damasio habla de una “posibilidad” al respecto al indicar la lápida de Descartes: “*Quien se escondió bien, vivió bien*”, en referencia a las *Tristia* de Ovidio³⁰¹⁷.

Por fin, apuntaré otro error de Descartes que está vinculado con este mismo ámbito: la idea que los autómatas creados por los Hombres no pueden asimilarse a sus creadores, ya que no poseen un alma y que el pensamiento solamente procede de ésta. La investigación sobre la inteligencia artificial³⁰¹⁸ está hoy a sus inicios³⁰¹⁹ pero a mi parecer, las novelas I. Asimov o de P. K. Dick por ejemplo, aparecerán más como novelas de “anticipación” que de ciencia-ficción³⁰²⁰. La cibernética ha llegado tan lejos que, al parecer, en “menos de cinco

³⁰¹⁶ DAMASIO, A., *El error de Descartes*, trad., Ros, D., Crítica, Barcelona, 1996, p. 230.

³⁰¹⁷ DAMASIO, A., *El error de Descartes*, op.cit., p. 229.

³⁰¹⁸ Vid., CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, op.cit., pp. 287-293.

³⁰¹⁹ Con un matiz importante y conocido, podemos citar los numerosos campeonatos de jaque entre el Hombre y el ordenador, al empezar con el que afrentó y perdió G. Kasparov contra el ordenador de IBM, “Big Blue” en 1997.

³⁰²⁰ Vid., por ejemplo ASIMOV, I., *Robot Dreams*, Gollancz, Oxford, 2004. (Existe una versión en castellano *Visiones de robot* editado en Plaza & Janes, 1992) y DICK, P. K., *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, Del Rey Book, Nueva-York, 1996, (Existe una versión española *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, en Edhas, 2005). Más que el pensamiento el sueño parece ser lo

años la gente tendrán relaciones sexuales con robots”³⁰²¹. Se trata de una anécdota pero revela unos cambios mayores que borrarán la frontera entre lo humano y lo artificial, estimulando nuevamente - y entre otros asuntos - las cuestiones sobre la naturaleza y la identidad humanas, que fueron intuitas percibidas por Descartes hace ya más de tres siglos.

Existe tal vez una falta de rigor en Descartes acerca de la separación o la unión del cuerpo con el alma. Sin embargo, esta cuestión me parece a fin de cuentas poco relevante si tenemos en cuenta la época en la cual escribió Descartes como recordó justamente Damasio. No olvidemos que para Descartes el “Hombre verdadero” estaba compuesto de un alma y de un cuerpo. Su esencia era el pensamiento propiedad exclusiva del alma. Así Descartes reiteró - con ciertos matices - concepciones clásicas y antiguas que hacían estribar la dignidad del Hombre en su alma y sus facultades excelentes. También, el cuerpo y el alma tenían funciones respectivas independientes unas de otras. El pensamiento particularmente no necesitaba de la relojería del cuerpo. A su vez, las funciones vitales corporales no necesitaban del alma. Existía una separación, pero - y aquí se encuentra una aportación importante de Descartes - no había necesariamente una tensión y un dualismo entre esos dos tipos de funciones. El Hombre no tenía que luchar contra sí mismo para ser un Hombre verdadero.

Por otro lado, cuando Descartes consideró que el pensamiento podía “desgajar” en pedazos el cuerpo y dividirlo en varias partes³⁰²², impulsaba el espíritu de investigación científico. Además, con la previa separación, entre el cuerpo y el alma, la investigación científica sobre el cuerpo no “perjudicaba” al alma. Ella se quedaba protegida de la mente y de las manos curiosas de los Hombres. Reconocer que el cuerpo fuera una sustancia extensa, hacía posible su

que identifica el humano. No olvidemos que Descartes mismo usaba el sueño, las “meditaciones” y otras ensoñaciones para percibir la esencia de la naturaleza humana. En este sentido, vid., BOORSTIN, D. J., *Los pensadores*, y el Capítulo XXII “Del alma al ser: La isla Interior de Descartes”, trad. Jordán, S., Crítica, Barcelona, 2005, pp. 165-173

³⁰²¹ Henrik Christensen, presidente de la “European Robotics Network” del Real Instituto Sueco de Tecnología. Citado en el artículo: “Trust me, I am a robot”, *The Economist* (10.06.2006), en el dossier dedicado a la robótica y llamativamente titulado, “Can Robots be trusted?”, (¿Podemos confiar en los robots?), p. 19. En el ámbito cinematográfico, con la rebelión del ordenador “HAL” de la nave espacial de *La Odisea del Espacio*, S. Kubrick, señalaba - en lo que llamaba a “proverbial good science-fiction movie” - los avances y los riesgos de la inteligencia artificial.

2001: A Space Odyssey, dir. S. Kubrick, Warner Bros., 1968.

³⁰²² DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 211.

estudio como tal, es decir sin referencia al alma ni a sus facultades. Aquel reconocimiento era por tanto la primera condición del estudio científico del cuerpo humano y en este sentido, influyó en el desarrollo de los estudios biológicos y anatómicos³⁰²³, simbólicamente representados en el cuadro de Rembrandt la *Lección de anatomía del profesor Tulp* de 1632³⁰²⁴. No fue Descartes quién permitió que se desarrollase la anatomía. Solamente plasmó concepciones filosóficas y científicas que iban hacia una “normalización” del cuerpo en su conjunto para permitir su estudio. La anatomía se impuso en la Edad Media, en el Salerno de fines del siglo XI para desarrollarse completamente en el siglo XIV con Mondino de Luzzi por ejemplo. También, la cirugía manifestó sus progresos en la *Gran Cirugía* de Bruno de Longoburgo de 1252. A partir del Renacimiento y el siglo XVII, esos campos de investigación se desarrollaron plenamente. L. da Vinci plasmó ya en sus dibujos este interés por la investigación sobre el cuerpo humano, y el cuadro de Rembrandt, la *Lección de anatomía del Dr. Nicolás Tulp* (1632), revela el peldaño siguiente que era la intervención directa en este cuerpo³⁰²⁵. A pesar de esas consideraciones, Descartes fue a veces considerado como un personaje que hubiera asimilado al Hombre con una máquina quitándole cualquier valor, y permitiendo entonces a las ciencias aparentemente sin escrúpulos, decortcarlo física y mentalmente en el único afán de realizar un maquiavélico progreso técnico-científico. Se tratan de las segundas críticas dirigidas en contra de la “gran sombra de René Descartes”³⁰²⁶ y que a diferencia de las primeras me parecen exageradas.

2. “El Ángel con guante de hierro”

Nombré así este título en referencia a la crítica formulada contra Descartes por J. Maritain. Con la radical dislocación del alma respecto al cuerpo operado por Descartes, el Hombre hubiera tenido que pagar un alto precio: “el universo

³⁰²³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 177.

³⁰²⁴ Dicho cuadro está al Museo “Mauritshuis” de La Haya. Rembrandt pintará en 1656 *La lección de Anatomía del Doctor Deijman*

³⁰²⁵ Vid., STAROBINSKI, J., *Razones del cuerpo*, trad., Ballorca, J. M., Cuatro, Madrid, 1999, pp. 163-176. Vid., la exposición “La mente di Leonardo da Vinci”, del 28.03.06 al 07.01.07 en los Uffizi de Florencia. Dibujos consultables en <http://brunelleschi.imss.fi.it/menteleonardo/>

[Consultado el 18.06.06 a las 14:30]

³⁰²⁶ CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, op.cit., p. 387.

entero vale menos que su espíritu”. La razón trataba entonces de reequilibrar ilusoriamente este desajuste, pretendiendo dominarlo todo: “¡Ángel con guante de hierro que prolonga con los innumerables brazos de la mecánica su acción soberana sobre el mundo de los cuerpos!”. Maritain criticaba el poder inquisitivo y reformador la racionalidad humana que pretendía a través de la técnica reformar todo lo humano. Además, el cartesianismo hubiera sido la “causa del torrente de ilusiones y de fábulas” que caracteriza la “extraña condición” del Hombre moderno: “tan potente sobre la materia” pero débil “para luchar contra los espíritus”³⁰²⁷. Con otras palabras, Descartes sería el responsable de un desarrollo desenfrenado de la ciencia moderna y del declive de la espiritualidad, es decir del llamado “desencanto” de la condición humana moderna. Se trata sin embargo de una crítica que carece de fundamento: hace de Descartes el chivo expiatorio de unos males de la modernidad que ni siquiera se logra a identificar con claridad³⁰²⁸. Sin embargo esta falta de rigor no ha impedido que se desarrollase este tipo de críticas y es muy llamativo cómo se logra a veces entre los Hombres un consenso para “disparar” juntos contra un mismo pensador.

En este sentido G. Hottois afirma que :“al separar estrictamente el alma y el cuerpo y al aplicar a éste el mecanismo universal, Descartes anuncia la reificación (u objetivación) del cuerpo (y, en consecuencia, del ser humano entero apenas se debilita la creencia en la existencia de un alma sustancial), despeja el camino a la captación experimental que la ciencia realiza de un cuerpo humano cada más desacralizado y *des-animado*, y prepara desde muy lejos la medicina experimental (Claude Bernard en el siglo XIX) y la biomedicina contemporánea(...). Aun cuando las tecnociencias contemporáneas no comparten ya este simplificador determinismo mecanicista universal, la relación que las liga a lo real – en particular al cerebro – tiene una deuda enorme con él. Se trata de una relación fundamentalmente *técnica* y operativa: lo más común es que se trate de lo real como si estuviera compuesto por máquinas, es decir, por construcciones susceptibles de descomponer, manipular, reconstruir de otra manera y, eventualmente, mejorar”³⁰²⁹. En primer lugar, este texto confiere a mi parecer una influencia excesiva a Descartes sobre la historia de las ciencias. De forma muy

³⁰²⁷ MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, op.cit., pp. 60 y 71

³⁰²⁸ Vid., GINGRAS, Y., *Éloge de l'homo techno-logicus*, Fides, “Les Grandes Conférences”, Québec, 2005.

³⁰²⁹ HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, op.cit., p. 75.

ingenua considera que unos textos de Descartes hubieran podido influir sobre la dirección universal de las ciencias. Aquellas no necesitaron a Descartes para desarrollarse; fue Descartes que en sus escritos plasmó e intuyó unas tendencias que estaban apareciendo en su época y que ya habían aparecido antes. Con otras palabras, Descartes fue un transmisor importante de la visión mecanicista de la realidad y del cuerpo humano en particular, pero está se hubiera impuesto de cualquier modo. Como afirma G. Rodis-Lewis: la audacia de Descartes fue solamente la sistematización de la explicación mecanicista, tratando la finalidad orgánica no como causa sino como resultado³⁰³⁰. En segundo lugar, Descartes nunca desacralizó el cuerpo, quitándole su valor. Vimos que era en efecto una creación de Dios y además su funcionamiento despertaba la admiración de Descartes. En tercer lugar, Hottois da una visión errónea de la realidad: las ciencias – y las biomedicinas en particular – investigan al Hombre y deben necesariamente tener esquemas mentales y experimentales que pueden reducirlo a una “máquina” (hoy por ejemplo se compara el cerebro con un ordenador) pero su fin no es la reificación del Hombre sino lo contrario: buscan y proporcionan nuevos medios para optimizar sus condiciones básicas de existencia, en vista por ejemplo a la mejora y la protección de su salud³⁰³¹.

Este último punto está totalmente olvidado por los críticos de Descartes. Si el cuerpo está hoy considerado como una máquina no significaba por tanto que pierda algún valor. Si el cuerpo está *descrito* como una máquina no implica que el Hombre *sea* en sí mismo en una máquina. La descripción del funcionamiento del organismo no incide en la valoración moral del individuo humano. La investigación cartesiana revela su complejidad y las intervenciones que se ejerce sobre él (como la cirugía) tienen como objetivo restituirle su *dignidad perdida*. Sin embargo, se sigue pensando en Descartes como el culpable de una presumida desacralización del cuerpo humano que llevaría a la desacralización entera de la Humanidad, por culpa del monstruo de la ciencia. Para Vilanou, Descartes es “un ejemplo paradigmático de indudables repercusiones para la ulterior situación del cuerpo en la cultura occidental: la máquina humana cartesiana trata de despojarse de todo misterio y da paso a una nueva época de las relaciones entre el Hombre y

³⁰³⁰ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, op.cit., p. 87.

³⁰³¹ En este sentido, vid. GUENANCIA, P., *Descartes*, Association pour la diffusion de la pensée française La Petite Bibliothèque, Ministère des Affaires Étrangères, Paris, disponible en : <http://www.adpf.asso.fr/adpf-publi/folio/descartes/corps.html> [Consultado el 10.06.06 a las 11:00]

la naturaleza. Si antes el cuerpo constituía una cosa extraña e ignorante, ahora la explicación científica lo reduce a todo al estatuto de una simple máquina³⁰³². Vilanou se ilustra por su visión simplificadora primero de Descartes y segundo de las ciencias. Si efectivamente Descartes quitó misterio al cuerpo, nunca lo desacralizó. Se quedaba siempre admirado en relación con su funcionamiento. Segundo, se trata de una visión muy conservadora de la realidad ya que implícitamente defiende lo “sagrado” y “misterioso” sobre el conocimiento humano. Los que temen la consideración del cuerpo humano con la máquina, reiteran a mi juicio, una visión judío-cristiana de lo humano, que fue efectivamente la *religión del cuerpo*³⁰³³

Pero Descartes sigue siendo entonces el instigador de un amplio proceso de deshumanización fomentado por la ciencia moderna que reduce al sujeto, es decir su cuerpo, a una cosa. Según Paredes Martín, Descartes encarnó “la concepción fixista [sic.] y mecanicista del cuerpo” de la cual la filosofía moderna había continuado durante largo tiempo dependiendo³⁰³⁴. Para D. Le Breton, Descartes hubiera fomentado también esta “invención del cuerpo occidental”, es decir como “límite de la individualidad”³⁰³⁵. Es más: “la formulación del *cogito* de Descartes prolonga históricamente la disociación implícita del Hombre y de su cuerpo despojado de valor propio”. Y concluye Le Breton que Dios no era más en Descartes que “un artesano más hábil que los otros”³⁰³⁶. Se trata como nos damos cuenta de una nueva interpretación errónea de Descartes: primero confirió una dignidad al cuerpo humano – como cosa admirable - y segundo Dios era más que un artesano – era el fundamento de la verdad objetiva. Este mismo error fue también cometido por P. Sibilia: piensa que el Dios de Descartes no era más que un ingeniero y que el Hombre se reducía a una pieza más de ese universo mecánico³⁰³⁷. No olvidemos que el Hombre y Dios podían, según Descartes, establecer lazos que escapaban de las leyes mecánicas, precisamente a través de la libertad inherente a la naturaleza humana, marca de su dignidad.

³⁰³² VILANOU, C., “Imágenes del cuerpo humano”, *Apunts*, nº 63, 2001, p. 96.

³⁰³³ LÓPEZ LÓPEZ, P., “Del gen a la genialidad: la dignidad de todo cuerpo humano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 28, 2002, p. 137.

³⁰³⁴ PAREDES MARTÍN, Mª., “Cuerpo y sujeto humano”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 18, 1999, pp. 43.

³⁰³⁵ LE BRETON, D., *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, París, 1990, pp. 68 y 71.

³⁰³⁶ LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, 1994, pp. 200-201.

³⁰³⁷ SIBILIA, P., *El Hombre postgárnico*, FCE, México, 2005, pp. 74 y 75.

Es así muy curioso notar esta dualidad en la recuperación moderna de Descartes: la celebración del *Cogito ergo sum*, frente al desprecio por algunos de su definición mecánica del cuerpo humano. En realidad todos esos autores que acabo de citar revelan a su manera, lo que ya algunos pensadores apuntaron como un defecto interno a la naturaleza humana: la arrogancia³⁰³⁸. Aceptamos a Descartes cuando nos define por el pensamiento, lo que nos otorga una excelencia *espontánea e inmediata*. Lo criticamos cuando se atreve a describir nuestro cuerpo como una máquina. También este grupo de críticos se oponen al primer grupo de críticos de modo que nuestro pobre Descartes se encuentra entre los “tiros cruzados” de dos concepciones de la naturaleza humana y del estatuto de las ciencias. Esos críticos del segundo grupo no hacen sino reiterar lo que ya había apuntado M. Foucault en *Vigilar y Castigar*: “El gran Libro del Hombre-máquina fue escrito en dos registros: el anatómico-metafísico del que Descartes había escrito las primeras páginas y que los médicos, los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo”³⁰³⁹. Las reflexiones de Foucault, forman parte, como señala G. Peces-Barba, de un “antihumanismo”³⁰⁴⁰ al cual se opone la dignidad humana. No es que Foucault quite una dignidad al ser humano – al contrario, todo su trabajo muestra precisamente que la defiende – sino que parece quitar al Hombre una libertad por culpa de unas instituciones que le oprimen directa e indirectamente. En relación con Descartes hace una desafortunada y mala interpretación considerando que su definición mecanicista legitimó a posteriori su reeducación y su adiestramiento. No olvidemos que Descartes defendió primero una libertad inherente al ser humano y segundo, la busca de una vida feliz en las pasiones y las emociones humanas. Cuando habló de “adiestramiento” en relación con la moral lo hizo para ilustrar la facilidad con la cual el Hombre podía adquirir una conducta virtuosa y no contemplaba en nada

³⁰³⁸ Sobre este punto, vid también EDELMAN, G.M. & TONONI, G., *El universo de la conciencia*, op.cit., p. 49.

³⁰³⁹ FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Tel, Paris, 1975, p. 160. Vid. el dossier de prensa realizado por el periódico *Le Monde*, “L’homme biométrique en quête d’identité”, en *Le Monde. Dossiers & Documents. Sciences*, nº 10, junio 2006.

³⁰⁴⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 72.

un medio para controlar su conducta tal como pretendía hacer B. F. Skinner en la superchería del conductivismo³⁰⁴¹.

Según Le Breton, a partir de la mecánica cartesiana humana, el cuerpo se hubiera convertido en un “*puzzle* biológico” enteramente disponible para la ciencia, en vista de la mejora y el perfeccionamiento del individuo³⁰⁴². Le Breton evoca aquí el tema de la disponibilidad del cuerpo. No olvidemos, con D. Borillo, que todo el siglo XVII acentuó efectivamente la concepción anatómico-fisiológica del cuerpo, objetivado por el conocimiento científico, legitimando además la universalización del Derecho fundado en la propiedad privada³⁰⁴³. Además la auto-disponibilidad del cuerpo fue un argumento importante para deslegitimar la esclavitud³⁰⁴⁴, cuando la unión del cuerpo con el alma sirvió para justificarla. También, esta misma unión servía para justificar ciertos tormentos, pensando impedir la reencarnación de las almas. Por fin, y para referirnos a un tema actual de jurisprudencia, la cuestión de la auto-disponibilidad del cuerpo fue inherente a la cuestión del “lanzamiento de enano” donde se usó el argumento de la “dignidad humana” para impedir dicha práctica³⁰⁴⁵.

³⁰⁴¹ Como señala Pinker, las experiencias de Skinner con los ratones y las palomas nunca fueron corroboradas por sus propios alumnos. Por otro lado, el problema no es que no se pueda influir en el comportamiento humano, sino qué precio estamos preparados a pagar para realizarlo. La negación de la naturaleza humana fue la base de las utopías políticas del siglo XX, tratando de moldearla a través de la propaganda y cuando no era suficiente recurriendo a las purgas masivas. PINKER, S., *Comprender la naturaleza humana*, op.cit., pp. 37-38 y 206-207. A propósito de la obra de Skinner, se puede consultar *Más allá de la libertad y la dignidad*, trad. Coy, J., Fontanella, Barcelona, 1975, pp. 61-79. Para una presentación de las varias concepciones de la naturaleza humana vid., TRIGG, R., *Concepciones de la naturaleza humana*, trad., Villaverde, G., Alianza, Madrid, 1999 y STEVENSON L. & HABERMAN, D. L., *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, trad., Lucena, E., Cátedra, Madrid, 1998.

³⁰⁴² LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, op.cit., p. 206

³⁰⁴³ BORILLO, D., “Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico”, *Reis*, nº 68, op.cit., p. 216. Como ejemplo anecdótico, en el *Mercader de Venecia*, (I, 3), un mercader Antonio pide al usurero, Shylock, la suma de 3000 ducados. El último inserta una curiosa cláusula en el contrato: “(...) si no me reembolsáis en tal día y tal lugar la suma convenida en el acuerdo, la pena quedará estipulada en una libra cabal de vuestra carne que podrá cortarse y extraerse de la parte del cuerpo que me plazca”, en SHAKESPEARE, W., *El mercader de Venecia. Como gustéis*, trad., Pujante, A-L., Espasa-Calpe, “Austral”, Madrid, 2000, p. 74. Vid. también, WILKINSON, L.P., “Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura” op.cit., p. 261.

³⁰⁴⁴ PRIEUR, S., *La disposition par l'individu de son corps*, Thèse, Les Études Hospitalières, Paris, 1999, pp. 14-17 y BORILLO, D., “Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico”, *Reis*, nº 68, pp. 217-219.

³⁰⁴⁵ Conseil d'Etat., *Commune de Morsang-sur-Orge*, 27.10.1995. Sentencia disponible:

http://www.conseil-etat.fr/ce/jurisp/index_ju_la47.shtml

[Consultado el 18.06.06 a las 14:00]

Vid., las conclusiones sobre el asunto, de Patrick Frydman, Comisario del Gobierno, en la revista, *RFDA*, 11(6) nov.dec., 1995, p. 1208. También, LONG, M., WEIL, P. & BRAIBANT, G., *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Dalloz, Paris, 1999, p. 783. Acerca de la visión social de los “monstruos” en la sociedad, BOGDAN, R., “Le commerce des monstres” en *Actes*, nº 104, 1994, pp. 34-46.

Este temor de que se vulnere la dignidad humana por intervenir en el cuerpo humano, deriva de la asimilación de la identidad humana con su corporeidad que nunca expresó Descartes pero que sería la actual tendencia: Le Breton dice así: “si el Hombre no existe más que a través de las formas corporales que le traen al mundo, toda modificación de su forma implica otra definición de su humanidad”³⁰⁴⁶. En este punto Le Breton tiene razón, pero es precisamente porque consideramos que el cuerpo tiene un “valor propio” que se pretende regularizar ética y jurídicamente varias prácticas: estatutos y usos médicos del embrión y del cadáver, experimentos médicos, procreación asistida, secuencia y uso del patrimonio genético, “alquileres de úteros”, transplantes de órganos, “injerto de cara”³⁰⁴⁷, etc. Como explica B. S Turner: “La consecuencia de todo estos avances científicos ha venido a resucitar los antiguos dilemas filosóficos sobre la relación entre cuerpo, conciencia, existencia e identidad en el contexto de la alta tecnología médica contemporánea”³⁰⁴⁸. Es cierto que si nuestra identidad humana proviene solamente de nuestro cuerpo (incluido nuestro patrimonio genético) ya no estamos a salvo en un alma que vendría habitar este cuerpo. En relación con la cuestión de la dignidad humana, aquello apunta el límite de pretender fundamentarla - filosóficamente - en una naturaleza humana idealizada. Por otro lado, existe sin lugar a duda riesgos indudables acerca particularmente de los avances de la genética, primero en relación con el tema de la clonación, y segundo, y como secuencia, con del riesgo de la aparición de una “post-humanidad”³⁰⁴⁹. Sin embargo, todos los esfuerzos éticos y científicos pretenden

³⁰⁴⁶ LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, p. 209.

³⁰⁴⁷ Vid., NOVAES, S., (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, op.cit., 1991, p. 15. Podemos referirnos al recién trasplante parcial de cara realizado en 2005 por el Dr. Dubernard en el Hospital Edouard Herriot de Lyon. Sobre este tema, Vid., el *Avis n°82* del «Comité Consultatif National d’Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé» (06.02.2004), y particularmente su punto III, relativo a las cuestiones éticas del rostro. Disponible en:

<http://www.ccne-ethique.fr/francais/start.htm> -

[Consultado el 17.06.06 a las 18:00]

Sobre este tema, vid., CORTESINI, R., “Y a-t-il un problème d’identité après une greffe”, en CAROSELLA, E. D. (dir.), *L’identité? Soi et non-soi, individu et personne*, op.cit., pp. 93-100.

³⁰⁴⁸ TURNER, B. S., “Los avances recientes en la Teoría del Cuerpo”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, n° 68, 1994, p. 28.

³⁰⁴⁹ La literatura se interesó a este tema de forma provocadora en *Les particules élémentaires* y *La tentation d’une île* de M. Houellebecq (ambas trad. por Castejón. E., en Alfaguara, 1999 y 2005). o de forma más suave en *El Hombre duplicado* de J. Saramago (trad. del Río, P., Alfaguara, 2002). Desde el Derecho y la Ética, por ejemplo: GLASNAR, P. & ROTHMAN, H., *Genetic Imaginations: Ethical, Legal and Social Issues in Human Genome Research*, Ashgate, Londres, 1998. En el marco del Master en *Histoire, Economie et Arts des origines des temps modernes au temps présent* de la Universidad Michel de Montaigne de Burdeos, defendí un trabajo de

hoy encontrar un equilibrio entre los prometedores avances relativos a la salud y el respeto de la dignidad humana. Ahora bien la dificultad de encontrar este equilibrio no proviene de Descartes. Ya Husserl defendía con valor el autor de las *Meditaciones* en otras circunstancias históricas:

“Descartes exige de la filosofía una racionalidad que pueda satisfacerle como a todo el mundo. Esta racionalidad representa el más extremo radicalismo en la auto-responsabilidad filosófica. Todo su fundamento apodíctico del conocimiento deriva de ésta y por ello no se puede hacerle la crítica tan común según la cual toda la filosofía universal de Descartes (...) habría creado esta humanidad existencialmente fracasada, decadente, de la cual él sería el primero representante; esta humanidad existencialmente fracasada entusiasmada por el progreso, el ideal de dominación del conocimiento sobre la naturaleza siguiendo una progresión infinita, y de ahí, una dominación técnica que crecería infinitamente, esta humanidad que perseguiría a fin de cuentas la «seguridad» para protegerse del destino”.

Pondera entonces Husserl:

“Es cierto que en nuestros tiempos existe semejante humanidad y empieza a tomar las dimensiones de un fenómeno de masa(s). Pero no son todos libres aquellos que se burlan de sus cadenas (...). Esta filosofía de la decadencia (...) sirve no sólo de casi-justificación a esta humanidad del progreso, pero es también y ante todo, la justificación que combate esta misma humanidad, siguiendo el modo de la reacción crítica, con tantos gestos y «muecas» existenciales. En realidad, la peor decadencia consiste en quedarse ciegos ante el grande y auténtico ethos, que fundamenta precisamente la filosofía – la grande y auténtica filosofía -, y hace digno que se honora el que ha sido, de una manera creadora, el portador ¿Cómo? ¿Descartes, el gran solitario, y su alumno Spinoza, buscaban la «seguridad» y pretendían, en sus escritos, guiar a los hombres en el camino de la seguridad? (...) ¿Ya no se puede comprender el sentido de la vida y saberse en una vocación, en lo trágico de un vocación?”.

Y mirando al futuro:

investigación en junio 2001, sobre *La Genética Humana en los debates del Parlamento Europeo desde los años 90* (en francés).

“Es posible que la objeción alcance la futura generación de doctos³⁰⁵⁰, cuya ciencia se habrá convertido en técnica, pero criticar al genio originario sería la más extrema perversión histórica. Su problemática abarca la anticipación de oponerse a una ciencia que se ejercería como arte en sus descubrimientos y en sus pruebas teóricas, una ciencia vacía filosóficamente, una ciencia que, por esta razón, fracasa existencialmente”.

Husserl urgió entonces comprender el fundamento de la filosofía cartesiana:

“Se debería volver a entender el sentido profundo de la apodicticidad - este problema que fue primero alcanzado por el estremecimiento cartesiano - como auto meditación, responsable de forma última, del hombre autónomo”³⁰⁵¹.

Husserl parecía vislumbrar un principio de responsabilidad, de libertad intrínseca y quizás incluso de dignidad humana *contenue*³⁰⁵² en Descartes, conviriéndose a su vez (Husserl) en una persona “portadora-de-desarrollo”³⁰⁵³ de una idea histórica.

³⁰⁵⁰ En francés la palabra es “savant” que remite también e al sentido de científico.

³⁰⁵¹ HUSSERL, E., “Apendice X aux paragraphes 21 et suivants”, en *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 471-472. (Este texto no aparece en la versión castellana de la *La crisis*, publicada en la Editorial Crítica, Barcelona, 1991).

³⁰⁵² Me permito hacer un juego de palabra: en francés el termino “*contenu*” significa tanto “contenido”, “incluido” como “tímido”, “discreto” en referencia al carácter de una persona.

³⁰⁵³ Me refiero al texto ya citado en una nota de pie anterior, HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 85-87.

CONCLUSIÓN

La dignidad del Hombre en Descartes se articuló en torno a las dos dimensiones de su naturaleza: su pensamiento y su cuerpo. Ambos, juntándose, configuraban la dignidad del “Hombre verdadero”: la conciencia de existir como “cosa pensante”, permitía al Hombre diferenciarse de otros seres y la conciencia de poseer una máquina corporal “admirable”, le recordaba su vínculo con Dios.

En cuanto a la primera dimensión, se vislumbraba la manifestación de una “razón moderna” no tanto por su contenido como por la forma de su aparición: su intuición-deducción, su inmediatez o su certeza cognoscible. Todos esos rasgos descriptivos parecían abundar hacia una ideal de autonomía de la razón respecto a cualquier otra fuente externa y superior y que se dirigía hacia el subjetivismo. El pensamiento se imponía formalmente y el individuo humano existía en todo su pureza prescindiendo de todo rasgo externo para aprehender la realidad y aprehenderse a sí mismo. No olvidemos sin embargo que el *Cogito* era para Descartes esencialmente una herramienta de investigación “científica”. Segundo, Descartes contempló una moral que reiteraba unos ideales clásicos. En este sentido no consideraba su *Cogito* como una factor de identidad humana (suficiente); necesitaba de otros criterios para conformar la identidad entera e ideal del individuo.

Se ha agarrado entonces el *Cogito* para subirle en el pedestal de la modernidad. A mi juicio, viene precisamente de su manifestación en la idea misma de “evidencia inmediata”. Se ha sacralizado la misma *velocidad* y *espontaneidad* de su aprehensión, como si revelará el “milagro humano” que además, prescindiría de Dios. Toda la fuerza seductora del *Cogito* cartesiano está en su aparente desvinculación con la omnipotencia divina, omnipotencia que se otorgaría ahora a sí mismo por la inmediatez de su existencia. Por otro lado, Descartes mantenía una distancia implícita entre el individuo y el *Cogito*: se trataba de una distancia paradójica pero necesaria, aunque Descartes trató de taparla. Se manifestó implícitamente en el espacio-tiempo de la aprehensión del *Cogito*, es decir, a través de la *sensibilidad de pensarse en el tiempo*. Este proceso servía a mostrar que el *Cogito ergo sum*, por su misma inmediatez y su nítida transparencia, llevaba en sí una discreta y poderosa llamada a la formación de la

conciencia individual, elemento inherente a esta “ramificación” cartesiana de la dignidad humana.

En relación con el cuerpo humano, Descartes lo describió como una máquina pero dicha descripción no implicaba un desprecio. Retransmitía el impulso científico de su época que pretendía descubrir unas verdades objetivas más allá del escepticismo. El cuerpo-máquina tenía una dignidad gracias a la excelencia de su funcionamiento que lo había sido otorgado por Dios. Además, no olvidemos que Descartes consideraba que el pensamiento no derivaba del cuerpo: de algún modo, la esencia del Hombre se quedaba a salvo de cualquier modificación o intervención externa. El Hombre siempre poseía una libertad y una voluntad infinita que dependían sólo de su mente. Hoy, con los avances biotecnológicos, existen unos temores legítimos acerca de los posibles riesgos sobre la intervención y la modificación de la libertad humana y de la misma definición de la Humanidad. Pero Descartes tiene poco que ver con esto. Sin embargo a causa de su definición del cuerpo-máquina aparece como el chivo expiatorio de todos los males que amenazarían hoy al Hombre.

Las dos últimas partes relativas a los críticos de Descartes podrían ser reagrupadas bajo el título “*¡La culpa es de Descartes!*” en referencia a la muerte de Gavroche en las barricadas cuando cantaba su canción riéndose de la guardia nacional. En efecto Descartes parece no sólo encontrarse en el centro de varios disparos sino que también se podría seguir las letras de esta canción antes de que Gavroche recibiera una “bala (...) más traidora” que las otras según el genial eufemismo de Víctor Hugo. En las letras, Voltaire aparecía irónicamente como el responsable de las desigualdades sociales y Rousseau, como el crítico de la naturaleza humana. El autor de las *Meditaciones*, será aquél de la deshumanización del ser humano:

*« On est laid à Nanterre
C'est la faute à Voltaire
Et bête à Palaiseau
C'est la faute à Rousseau.
Je ne suis pas notaire
C'est la faute à Voltaire
Je suis un petit oiseau*

*C'est la faute à Rousseau.
Joie est mon caractère
C'est la faute à Voltaire
Misère est mon trousseau
C'est la faute à Rousseau.
Je suis tombé par terre
C'est la faute à Voltaire
Le nez dans le ruisseau
C'est la faute à (...).»³⁰⁵⁴*

Y ahora :

*«Je suis un automate
C'est la faute à... ».*

³⁰⁵⁴ HUGO, V., *Les Misérables*, Hachette, París, 1884, pp. 68-69. En versión castellana: “Si uno es feo en Nanterre, la culpa es de Voltaire; si es bruto en Palaiseau, la culpa es de Rousseau. Notario no voy a ser por culpa de Voltaire, soy un pequeño pájaro, por culpa de Rousseau. La alegría es mi ser por culpa de Voltaire; si tan pobre soy, la culpa es de Rousseau. Si acabo de caer, la culpa es de Voltaire, si una bala me dio, la culpa es...”, HUGO, V., *Los Miserables*, J. Pérez Del Hoyo Editor, Madrid, 1970, pp. 692-693. [La tercera estrofa está mal traducida en esta edición tuve que traducirla por mi cuenta] Sobre los orígenes de esta canción, vid por ejemplo, FERRY, L., “C’est la faute à Rousseau”, *Le Point*, 30/07/99, nº 1402, p. 72.

SECCIÓN II: LA DIGNIDAD HUMANA EN PASCAL

Esta parte se dedicará a la cuestión de la dignidad humana en las *Pensées* de B. Pascal³⁰⁵⁵. Como describe A. Vinet, “no se trataba de un libro” sino del relato de “un drama de un actor solitario”, “las confesiones sucesivas de un penitente del pensamiento”³⁰⁵⁶; Mejor todavía: Los *Pensamientos* nos invitan según Unamuno³⁰⁵⁷, a “penetrar en el santuario de universal dolor de un alma”, “de un alma que llevaba cilicio” de suerte que Pascal se convertía incluso para J. A. Barbey d’Aureville, en el “Hamlet del catolicismo”³⁰⁵⁸. Pascal concentró esos escritos esencialmente en una perspectiva religiosa, y particularmente en defensa del jansenismo frente a los jesuitas y los tomistas³⁰⁵⁹. Podría ser en este sentido un “apologista” que se preocupó por demostrar cómo la revelación cristiana resolvía los problemas de la condición humana³⁰⁶⁰. Consideró que la revelación del Cristo tenía respecto al problema del Hombre, el mismo papel que, por ejemplo el “número triangular respecto al centro de gravedad de la cicloide”, es decir, y de manera general: la solución del problema no procedía del análisis de sus datos³⁰⁶¹. El ser humano y su condición constituían el punto de partida de Pascal aunque algunos vieron un mero elogio del modelo del *honnête homme*³⁰⁶². El Hombre era

³⁰⁵⁵ Consultado en la edición de Brunschvicg, *Pensées*, Éditions Garnier Frères, París, 1958.

³⁰⁵⁶ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París, 1904, p. 147.

Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/>
[Consultado el 20-06-06 a las 21:00]

³⁰⁵⁷ UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” en *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 85.

Se trata originalmente de un artículo “La foi pascalienne”, publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 30, n°2 (1923), pp. 345-349. Disponible en edición digital en <http://agora.qc.ca/>

[Consultado el 21.06.06 a las 11:00]

³⁰⁵⁸ BARBEY D’AUREVILLE, J. A., *L’éternelle consolation: Ste. Tèreze, Pascal, Bossuet, St Benoît Labre, Le curé d’Ars*, Ed. Bloud, París, 1909, p. 33.

Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/>

[Consultado el 10.06.06 a las 22:00]

³⁰⁵⁹ Vid los clásicos, SAINTE-BEUVE, CH.-A., *Port Royal (vol.2)*, Hachette, París, 1860, p. 21 y CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, Ed. Cornely, “Le Livre pour tous”, Nouvelle Série, 28, París, 1895, pp. 13-16. También, vid., CRESSON, A., *Pascal. Sa vie, son oeuvre*, Librairie Félix Vacan, París, 1939, pp. 48-64. BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique: l’Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, A. Colin, París, 1967, pp.318-322. [Bremond defiende los límites del jansenismo en Pascal, en las pp. 404-418].

³⁰⁶⁰ COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 148.

³⁰⁶¹ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 738. Para una interpretación opuesta: BOUTROUX, E., *Pascal*, Hachette, París, 1939, p. 158. [Es Ch. de Bovelles quien estudió primero el cicloide al principio del XVI].

³⁰⁶² PARAJÓN, M., “Introducción”, PASCAL, B., *Pensamientos*, trad., Parajón, M., Cátedras, “Letras Universales”, Madrid, 1998, p. 12.

entonces la “única realidad que de un modo inmediato se le ofrecía y de cuyo conocimiento podía tener una confirmación profunda y sentida”³⁰⁶³. Ahora bien, aunque Pascal por la influencia de Descartes, aceptaba el racionalismo, estimaba que la primera exigencia era una comprensión del Hombre como tal, y que la razón sola no era capaz de alcanzar³⁰⁶⁴.

El desarrollo de esta sección se articulará en dos partes. En la primera hablaré de la miseria del Hombre. Por un lado, Pascal criticó a los Hombres de su tiempo que huían de su condición humana refugiándose en comportamientos que juzgó como una “miseria mundanal”. Por otro lado, Pascal trató de identificar las razones de esta huida, identificando una “miseria existencial”, inherente a la condición humana. Así, la primera miseria era una consecuencia de la segunda, y era una salida engañosa de esta angustia existencial. Indicaré además cómo Pascal trató de expresar esta miseria a través de una sensación: la del vértigo. El Hombre tenía miedo de caer y aquí estribaba toda su miseria. Luego, en la segunda parte, analizaré cómo Pascal realizó una argumentación a favor de la dignidad humana. Aquí aparece una nueva ramificación del concepto. Primero hizo emerger esta noción de la propia miseria existencial del Hombre; aprendía a gestionar su angustia y a caminar sin vértigo. Este aprendizaje pudo realizarse gracias a una nueva perspectiva: la redefinición del correcto pensamiento que no debía basarse estrictamente en la razón ciega sino también en el “corazón”.

I. LA MISERIA DEL HOMBRE O “EL MIEDO AL VÉRTIGO”

Pascal determinó dos miserias: una artificial, construida por los mismos Hombres y otra eterna, inherente a su condición. La primera era la salida engañosa para no afrontar la segunda. Ésta en efecto consistía en la conciencia de que cada uno se encontraba al margen de dos abismos: la nada y el infinito, sin saber ni siquiera porque se hallaba en esta situación. Pascal, jugó entonces con imágenes que colocaban al Hombre en su pequeñez respecto a elementos que lo aplastaban. Debía entonces sentir el vértigo de su existencia para superarlo.

³⁰⁶³ PEDROMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana*, Cuadernos de Humanidades, Madrid, 1949, p. 12

³⁰⁶⁴ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 221.

A. La miseria *divertida* de los Hombres

Pascal realizó una crítica de la sociedad: los Hombres no querían ver las finitudes de su condición y preferían huir de ella. A través de las costumbres, creaba un mundo artificial de diversiones, que le conferían la ilusión de estar a salvo cuando a fin de cuentas era esclavo de los demás.

1. Los Hombres huyen de la agonía (...)

Pascal pareció establecer un nuevo fundamento a la miseria del Hombre en su pequeñez respecto al universo infinito:

“Al ver la ceguera y la miseria del Hombre, al contemplar mudo al universo y al Hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como extraviado en este rincón del universo, sin saber quien lo ha puesto en él; qué ha venido a hacer, qué será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, yo me espanto como un Hombre que hubiera conducido a una isla desierta y horrible y que se despertara sin saber qué ha pasado y sin medios para salir de allí (...)”³⁰⁶⁵

La miseria del Hombre no era la miseria “clásica”, frente a la Fortuna o las Enfermedades. Se trataba de una miseria de orden ontológica: su incapacidad para entender las razones de su existencia. La razón no ayudaba tampoco al Hombre para comprender su situación misteriosa. No le permitía penetrar las leyes divinas y universales. Los Hombres no podían ni percibir la nada ni el infinito que les “devoraban”. El Hombre se encontraba en un “laberinto de contradicciones” y era él también un laberinto para sí mismo³⁰⁶⁶. La razón podía solamente ejercerse hacia las cosas humanas. Intentar lo contrario era pura “presunción” y “arrogancia” pero era lo que intentaban los Hombres.

³⁰⁶⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (693), op.cit., p. 259.

³⁰⁶⁶ COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 161. Se inspiraba Pascal de los pirronianos y de los escépticos y hasta un cierto punto se alineaba con Montaigne. Unamuno escribió: “Y qué diferencia hay entre esa posición y a los pirronianos, de aquellos pirronianos a los que tanto combatió porque se sentía pirroniano él mismo?”, UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., p. 89.

Primero, la razón se dejaba engañar por los sentidos, y nada seguro podía alcanzar³⁰⁶⁷. Pascal rompía entonces el vínculo que unía la razón con el conocimiento³⁰⁶⁸. Segundo, otra facultad la dominaba: la “imaginación”; mal empleada era la maestra del error y de la falsedad, pero podía ser también el camino para la belleza, la justicia y la felicidad. Para demostrarlo, Pascal, mencionó un conocido ejemplo:

“El más grande filósofo del mundo, sobre una plancha más larga que la que le hace falta, si tiene debajo un precipicio aun cuando la razón le convenza de su seguridad, su imaginación prevalecerá. Muchos no podrían soportar este pensamiento sin palidecer ni sudar”³⁰⁶⁹.

Sin citarle, Pascal recogía un ejemplo muy parecido al de Montaigne³⁰⁷⁰. Para demostrar los límites de la virtud y de la voluntad, había puesto a un estoico en una jaula colgada en lo alto de “Notre Dâme”, haciéndole también caminar en las alturas en una tabla entre las dos torres³⁰⁷¹. Pascal fue un poco más lejos y quería demostrar el imperio de la imaginación sobre la razón. Descartes había abierto a la razón todos los caminos, pero ya había reconocido el poder de la imaginación³⁰⁷². Pascal reconoció explícitamente los límites de la razón; caían fuera de ella y de sus alcances, el mundo humano, la vida moral, social y religiosa del Hombre³⁰⁷³. Si el Hombre seguía las solas luces de la razón, se extraviaba irremediabilmente³⁰⁷⁴.

Pascal expresaba por un tanto un profundo escepticismo en relación con las potencias racionales de la conducta humana. Demostraba al contrario que el Hombre se guiaba por sus propias representaciones del mundo sobre las cuales no podían incidir la razón. Por otro lado, cuando Pascal suspendió al Hombre en el vacío, era también para despertar en él la conciencia de existir. Esta conciencia no

³⁰⁶⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (83), op.cit., p. 99.

³⁰⁶⁸ MATTÉI, J-F., “La barbarie et le principe d’Antigone”, op.cit., pp. 167-168.

³⁰⁶⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (82), op.cit., p. 96

³⁰⁷⁰ A pesar de criticarle particularmente por su “nonchalance du salut”, *Pensamientos* (63) y en el *Pensamiento* (64), op.cit., pp. 85-86: “No es en Montaigne, sino en mí, donde encuentro lo que veo”. Vid., UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., pp. 85-86.

³⁰⁷¹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 594

³⁰⁷² Con “el poder de imaginar” en DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, (II), op.cit., p. 159.

³⁰⁷³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., p. 223 y BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 174.

³⁰⁷⁴ BERTRAND, J., *Blaise Pascal*, C. Lévy, Paris, 1891, p. 394.

procedía de la contemplación filosófica – Pascal revelaba sus límites – sino de una reacción instintiva del ser humano que era la angustia de morir. Al hacer caminar un individuo en una plancha suspendida en el aire, Pascal lo confrontaba “físicamente” con su naturaleza humana. No era en la actualización del suicidio senequista, porque no revelaba la libertad del Hombre sino su más extrema finitud. En Pascal, no descubría su esencia a través de la especulación filosófica sino a través de la reacción sensorial y mental en su posible caída. Cuando la filosofía pretendía elevar el alma humana gracias a la sabiduría para dominarse a sí mismo, Pascal elevaba al Hombre entero en las alturas, para que tuviera conciencia de su fragilidad y de su impotencia. En el mismo vacío se reflejaba la condición humana: el espanto de caer en el abismo en un desequilibrio fortuito. Sin embargo, Pascal conservaba algo de la filosofía clásica: el desprecio la ignorancia de la muchedumbre. No se trataba de una ignorancia respecto al ideal de las virtudes o de la sabiduría, sino de una ignorancia artificial, construida por los Hombres para huir de la conciencia de su debilidad existencial.

Así, Pascal habría inaugurado la “ciencia de las costumbres”, (*une science des moeurs*)³⁰⁷⁵, notando que para huir de esta condición angustiada, los Hombres recurrían a la “vanidad” y al “amor propio” que les convertían en seres de “disfraz”, de mentira y de hipocresía³⁰⁷⁶. En realidad, este estado derivaba de tres miserias, de tres necesidades insatisfechas: la necesidad de verdad, la necesidad de felicidad y la necesidad de justicia. Se trataba de una triple verdad de la cual los Hombres estaban privados³⁰⁷⁷. Entonces, se volvían tan presuntuosos que querían ser (re)conocidos por todos³⁰⁷⁸. En este caso la condición del Hombre se asimilaba a la “inconstancia”, el “aburrimiento” y la “inquietud”. Su naturaleza no era la de andar siempre sino la de “idas y retrocesos”³⁰⁷⁹. Para Pascal, el Hombre

³⁰⁷⁵ “La ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral en los momentos de aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores”, *Pensamiento* (67), op.cit., p. 86. Vid., MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 350.

³⁰⁷⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (99-102), op.cit., pp. 101-104.

³⁰⁷⁷ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 154 y HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, Alcan, Paris, 1901, p. 237.

³⁰⁷⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (148), op.cit., p. 116.

³⁰⁷⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (127-199) y (354-318), op.cit., pp. 108 y 163. Gracián también expresó una idea similar en el *Criticón, Obras Completas*, Biblioteca Castro y Torner, Madrid, 1993, p. 85: el Hombre “lleva la virtud entre los pies y en lugar de ir adelante, vuelve atrás (...)”, citado en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona en la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 39.

era siempre el de la situación actual concreta y aparecía así como un “ser oscilante”³⁰⁸⁰, reflejo de la conciencia barroca. Con otras palabras, no había progresos sino puro movimiento. Para manifestar esta inconstancia, Pascal comparó a los Hombres con unos instrumentos musicales particulares:

“Creemos tocar órganos corrientes cuando tocamos al Hombre. Son órganos, en realidad, pero extraños, cambiantes, mudables, (cuyos tubos no se siguen en gradaciones seguidas). Los que saben tocar los órganos corrientes no arrancarían acordes de éstos. Hay que saber dónde están las teclas”³⁰⁸¹.

Descartes también se había referido al órgano pero era para describir la respiración del Hombre³⁰⁸². Pascal conservó esta idea pero esta vez para describir los efectos que se producían cuando el organicista tocaba las teclas. No lograba “alcanzar” ningún sonido porque el “teclado-Hombre” no presentaba gammas coherentes y seguidas³⁰⁸³. Pascal se refería al sonido desafinado del Hombre que revelaba sus contradicciones. Mostraba la variabilidad incesante de sus humores, alternando particularmente entre el sentimiento de falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los placeres ausentes³⁰⁸⁴. Esta falta de armonía rompía con la perfecta organización cartesiana del cuerpo humano y del poder positivo de las pasiones sobre el Hombre.

En Pascal, la naturaleza humana buscaba el “movimiento” y aborrecía el descanso, sinónimo de muerte. Los Hombres perseguían entonces todo tipo de ocupaciones para huir de la nada, de la dependencia, del vacío, de la impotencia³⁰⁸⁵. Huían de la angustia existencial que les hubiera revelado su pequeñez y su finitud. Con otras palabras: no querían atreverse a caminar en la plancha suspendida en el vacío. Habían sacrificado su conciencia a la no-conciencia de sí mismo. De forma “extraña”, los Hombres se habían vuelto

³⁰⁸⁰ GONZÁLEZ CAMINERO, N., *La dialécticidad del Hombre en Pascal*, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1964, pp. 36 y 38.

³⁰⁸¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (111), op.cit., p. 106.

³⁰⁸² DESCARTES, R., *El tratado del Hombre*, op.cit., p. 35.

³⁰⁸³ “Commentaire” du fragment. Sel. 88, *Séminaire sur les « Pensées » de Blaise Pascal*, Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique, UFR Lettres Langues et Sciences Humaines, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, Francia

[En proyecto]. Sus investigaciones están disponibles en:

<http://odalix.univ-bpclermont.fr/Cibp/Pensees/pensees.htm>

[Consultado el 20-06-06 a las 12:00] Vid. también, MESNARD., J., “Pascal et la musique”, *Pascal, Textes du tricentenaire*, Fayard, París, 1963.

³⁰⁸⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (100), op.cit., p. 106.

³⁰⁸⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (131), op.cit., p. 108.

insensibles a la muerte que Pascal definió como este “encantamiento incomprensible, y un sopor sobrenatural”³⁰⁸⁶. Se inspiraba sin duda del agustinismo³⁰⁸⁷, y como el Bosco y Erasmo, criticaba el “truismo de la mala conciencia occidental”: el Hombre había conseguido el dominio de la naturaleza al detrimento del alma³⁰⁸⁸. Pascal reveló entonces la tragedia de la “imagen de la condición de los Hombres”. Todos estaban encadenados y cada día se degollaba a los condenados a muerte a la vista de los demás. Éstos entonces, “miraban su condición en la de sus semejantes”, y “mirándose unos a otros con dolor y sin esperanza, esperaban su turno”³⁰⁸⁹. El individuo humano se quedaba apático frente a la masacre generalizada y cotidiana que le rodeaba. La fuerza toda poderosa de la muerte y su crueldad habían generado una reacción de repliegue del individuo consigo mismo: la olvidaba para no sufrir. Para olvidar este sufrimiento, el Hombre diluía su existencia respectiva en la ilusión de las diversiones.

2. (...) y se refugian en las “diversiones”

El ser humano podía tener conciencia de su condición, pero el miedo a afrontarla, le hacía huir de sí mismo. Pascal tuvo así esta conocidísima imagen:

“he descubierto que toda la desgracia de los Hombres viene de una sola cosa y que es no saber quedarse quieto en una habitación”³⁰⁹⁰.

Los Hombres habían preferido la acción a la contemplación; habían olvidado el deseo de estabilidad de la edad clásica para integrar el espíritu de movimiento de su época³⁰⁹¹. Como ser complejo hecho de elementos heterogéneos e inseparables, no se le podía tampoco aprehender por la razón³⁰⁹².

³⁰⁸⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (194), op.cit., p. 127: “C’est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette insensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C’est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui la cause”. Vid., CHEVALIER, J., *Pascal*, Plon, París, 1922: Definió a Pascal como el gran filósofo que se interesa por “las cuestiones que un Hombre se hace a sí mismo frente a la muerte”.

³⁰⁸⁷ SELLIER, P., *Pascal et saint Augustin*. Paris, Armand Colin, 1970, pp. 10-15.

³⁰⁸⁸ IGNATIEFF, M., *La liberté d’être humain*, op.cit., p. 69.

³⁰⁸⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (199), op.cit., p. 130.

³⁰⁹⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 109. Vid., BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 743.

³⁰⁹¹ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, op.cit., p. 17.

³⁰⁹² BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 167.

En su condición de inestabilidad, el Hombre no alcanzaba ni el ser ni la nada³⁰⁹³, en la medida que ya no se atrevía a conocerse a sí mismo, ya no tenía la curiosidad de conocer su alma; prefería huir en placeres fútiles que conocer la esencia de su naturaleza. Con palabras que recuerdan a las de Séneca,³⁰⁹⁴ Pascal habló de los Hombres que “corren sin cuidado hacia el precipicio, después haber puesto algo delante para impedirlos verlo”³⁰⁹⁵. Este “algo” era las “diversiones” (“*les divertissements*”) que ya había sido también apuntadas por Cicerón como contrarias a la virtud³⁰⁹⁶. Aquellas tenían una función psicológica y social: “desviaban” la atención del Hombre de lo verdaderamente relevante, es decir la conciencia de la “natural desgracia de nuestra débil condición”. En la diversión gozaban los Hombres, ciegos de la muerte que se acercaba inexorablemente³⁰⁹⁷. Pascal, no sin sentido de humor, afirmó que el Hombre era tan desgraciado que se hubiera aburrido incluso sin causa de aburrimiento³⁰⁹⁸. En realidad, lo que criticaba Pascal no era la diversión en sí sino la idea que el Hombre se hacía de esta actividad:

“Es preciso que se anime y que se engañe a sí mismo imaginándose que sería feliz si ganase lo que no quisiera que le diesen con la condición de no jugar, a fin de que se forje un objeto de apasionamiento y que excite con él su deseo”³⁰⁹⁹.

El Hombre negaba no sólo su naturaleza, “el olvido de sí”³¹⁰⁰, sino que además reconstruía artificialmente su condición. No existía otro culpable de su ignorancia que él mismo. Aquí se encontraba, a mi juicio, la terrible miseria del ser humano. Se había encerrado voluntariamente en una cárcel que él mismo había construido a sus medidas para protegerse del único mundo que no se atrevía a conocer: su condición humana. Podía haber descubierto nuevas leyes científicas, y

³⁰⁹³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 227.

³⁰⁹⁴ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432.

³⁰⁹⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (183), op.cit., p. 121.

³⁰⁹⁶ CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio*, (138), op.cit., p. 381.

³⁰⁹⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (139) y (171) op.cit., pp. 102 y 119. Habló en este sentido de la “vanidad de la pintura” (138), op.cit., p. 108. Se refirió a la futilidad del juego, de la guerra, de la conversación con las mujeres (139), op.cit., p. 110. Este argumento fue también expresado por Cicerón, al comparar la vida romana con una feria. *Disputaciones Tusculanas* (V, 6-9), op.cit., pp. 390-392 Séneca criticó de la felicidad romana que residía en la celeridad de las ocupaciones, “Carta CVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 374.

³⁰⁹⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 112.

³⁰⁹⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 113.

³¹⁰⁰ BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 169.

nuevos mundos, la humanidad no había logrado a conocer su esencia. Las diversiones más que una mera desviación temporal se habían convertido en la misma condición humana. Al pretender cuidar su angustia existencial, los Hombres habían transformado su condición en un mal, lo que les alejaba todavía más de sí mismos³¹⁰¹.

En consecuencia, no aceptaban limitarse a su vida. Pretendían vivir en la idea de los demás de “una vida imaginaria”, y se esforzaban entonces a realizar una sola tarea: “parecer”³¹⁰². Las costumbres eran así la nueva y auténtica naturaleza de los Hombres³¹⁰³. Esos se convertían entonces en “autómatas”: en efecto y a diferencia de Descartes, Pascal sostuvo que “somos tanto autómatas como espíritu”³¹⁰⁴. Sus movimientos derivaban esta vez de la mecánica exterior de las costumbres, perdiendo así la “espontaneidad” que era la marca de la dignidad humana en Descartes. En Pascal, los Hombres perdían su libertad en una gigantesco proceso de uniformización³¹⁰⁵ que descansaba en lo que llamaría “la seguridad de la ilusión”³¹⁰⁶. Aquella consistía para Pascal en ser reconocido como digno de admiración, por llevar una vida feliz porque conforme a los ideales de los demás. Este mismo proceso alimentaba a su vez la vanidad y el orgullo inicial de los Hombres en perpetua busca de reconocimiento³¹⁰⁷. Según Pascal, este sentimiento de estima de sí mismo era algo inherente a la naturaleza humana, que no poseían los animales³¹⁰⁸, y que no debía ser por tanto negado sino moderado. En este sentido:

³¹⁰¹ PEDROMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana*, op.cit., p. 96.

³¹⁰² PASCAL, B., *Pensamientos* (147), op.cit., p. 116.

³¹⁰³ PASCAL, B., *Pensamientos* (89), op.cit., p. 100. Idea compartida también por Bossuet: VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., pp. 165-166.

³¹⁰⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (252), op.cit., pp. 142-143.

³¹⁰⁵ Como señala Maravall, “hay que señalar la contraposición entre el espíritu Barroco y el espíritu ilustrado del XVIII, para el cual la uniformidad será precisamente el principio inspirador de toda su actitud”. Para Pascal al contrario es un principio de que “limita y coarta”, MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 378. Vid., también, BERTRAND, J., *Blaise Pascal*, op.cit., p. 391 y HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 238.

³¹⁰⁶ Vid. en este sentido, BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, “Liber”, Paris, 1997, p. 122.

³¹⁰⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (150), op.cit., p. 116. Sobre la vanidad del Hombre Pascal expresó con majestad: “Le nez de Cléopâtre: s’il eût été plus court, toute la face de la terre aurait été changé”, (162), op.cit., p. 118.

³¹⁰⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (401), op.cit., p. 171. Vid., CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., p. 24

“Tenemos una si gran idea del alma humana, que no podemos aceptar ser despreciados, y no estar en la estima de una alma; y toda la felicidad del Hombre consiste en esta estima.”

Y prosiguió:

“La mayor bajeza del Hombre es la busca de gloria, pero esto mismo es la mayor marca de su excelencia; porque cualquier posesión que tenga en la tierra, cualquier salud y comodidad esencial que tenga, no está satisfecho, si no está en la estima de los Hombres. Estima tan grande la razón del Hombre que, cualquier ventaja que tenga en la tierra, si no está también ventajosamente colocado en la razón del Hombre, no está contento. Es el lugar más bello del mundo, nada puede desviarlo de este deseo, y la cualidad la más indeleble del corazón del Hombre”³¹⁰⁹.

El deseo de auto-estima era un deseo natural, legítimo y necesario en el Hombre. El problema fue que no sabía gestionarlo, no conocía la correcta perspectiva, el enfoque adecuado³¹¹⁰, buscando en la diversión y las superficialidades una vana concreción de este deseo. Ahora bien, en este mismo punto, Pascal defendía ya una posible dignidad inherente al ser humano, y -siguiendo a Montaigne³¹¹¹ - criticaba a los que reducían al Hombre a su única miseria:

“Y aquellos que más desprecian a los Hombres y les asimilan a las bestias, pretenden que se les admiren y les creen, y se contradicen a sí mismos por su propio sentimiento; su naturaleza, que es más fuerte que todo, convenciéndoles de la grandeza del Hombre más fuertemente que la razón les convenga de su bajeza”³¹¹².

Apuntaba Pascal la autocontradicción de aquellos que defendían la *miseria hominis*: despreciaban al ser humano cuando ellos mismos pretendían satisfacer su deseo de reconocimiento. Pascal parecía vislumbrar una excelencia inherente a los

³¹⁰⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (400 y 404), op.cit., pp. 171 y 172.

³¹¹⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (381), op.cit., p. 168.

³¹¹¹ Al respecto, vid., BRUNSCHVICG, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éd. de La Baconnière, Neuchâtel, 1945. [Reedición en Pocket, París, 1995] y BARBEY D'AUREVILLY, J. A., *L'éternelle consolation: Ste. Térèse, Pascal, Bossuet, St Benoît Labre, Le curé d'Ars*, op.cit., p. 30.

³¹¹² PASCAL, B., *Pensamientos* (404), op.cit., p. 172.

Hombres pero estaba escondida detrás de su miseria artificial. Esta felicidad engañosa y vanidosa, estribaba en la mera consecución divertida de un fútil objeto. Pascal llamó entonces la atención:

“¿Cómo queréis que piense en sus asuntos si tiene este otro asunto entre las manos? He aquí una preocupación digna de ocupar esta alma grande y de quitarle el espíritu todo otro pensamiento. Este Hombre nacido para conocer el universo, para juzgar todas las cosas, para regir todo un Estado, he ahí preocupado por atrapar una liebre. Y si no se rebaja a eso y pretende estar siempre en tensión, será todavía más necio, ya que querrá elevarse por encima de la humanidad, y a fin de cuentas no es más que Hombre, es decir, capaz de poco y de mucho, de todo y de nada. No es ni ángel, ni bestia, sólo Hombre”³¹¹³.

Pascal deducía aquí una consecuencia apodíctica, y sobre la base de esta “polaridad constitucional” se habían de construir todos los planes éticos del Hombre y todos los proyectos de su actividad moral. Ni a la degradación bestial ni a las alturas angélicas se habían de orientar sus aspiraciones sino al punto medio³¹¹⁴. En efecto, “*c’est sortir de l’humanité que de sortir du milieu*” y la grandeza del alma consistía en atenerse a este lugar, de modo que no era bueno ni ser demasiado libre ni tener todas las necesidades³¹¹⁵. Más que conocerse a sí mismo como humano, había que atenerse a un profundo sentimiento de humildad, contrario a la vanidad externa, impulsada por la sociedad humana. Ésta en efecto era un infierno donde - como señala Bremond - toda comunicación con Dios estaba rota³¹¹⁶.

Parecía discernirse ya el verdadero sentido de la miseria del Hombre en Pascal. Era efectivamente una miseria construida y no implicaba por tanto el único y fatal destino de todos los Hombres. Ahora bien, sí apuntaba una condición humana paradójica: capaz de lo mejor pero haciendo lo peor, porque temiendo mirar de frente su condición³¹¹⁷. El Hombre era un “*homo duplex*” dividido entre el

³¹¹³ PASCAL, B., *Pensamientos* (140), op.cit., p. 114.

³¹¹⁴ GONZÁLEZ CAMINERO, N., *La dialécticidad del Hombre en Pascal*, op.cit., p. 25.

³¹¹⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (378-379), op.cit., p. 167. Insiste aquí : “*rien que la médiocrité n’est bon*”.

³¹¹⁶ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l’Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, op.cit., p. 411.

³¹¹⁷ GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, NRF, Gallimard, Paris, 1955, p. 244.

infinito y la nada³¹¹⁸. Debía pretender sólo a lo que estaba a su alcance. No debía ni malgastar sus aptitudes, ni confiar demasiado en ellas:

“El Hombre no es ni ángel ni bestia, y nuestra desgracia quiere que quien pretende hacer de ángel haga de bestia”³¹¹⁹.

Pascal criticaba particularmente la alta concepción de la virtud de los estoicos. Al buscar demasiado la perfección se terminaba por encontrar nuevos vicios de modo que uno se perdía en ellos, perdiendo de vista la virtud. Peor incluso: uno se engañaba entonces a sí mismo tomándose como “la misma perfección”³¹²⁰. El ser humano debía volver a entender lo que significaba *ser humano* y allí, tal vez, podía escapar de su miseria. Pascal dejó nunca al ser humano en la oscuridad de su condición y cada vez que las salidas parecían bloqueadas, un rayo de luz divina le indicaba la salida. Pero se trataba de un rayo difícilmente visible entre todas las diversiones que rodeaban a los Hombres. No se veía en el mundo, sino en el verdadero repliegue del Hombre consigo mismo.

En efecto, cada uno tenía otro “instinto secreto”³¹²¹, que era la “grandeza de su primera naturaleza “que permitía, a través del reposo, la soledad incluso, llegar a la felicidad. Pascal no habló aquí de razón o de sabiduría. Se trataban también de engaños. Defendía una naturaleza primaria y originaria del Hombre, accesible por los sentidos mismos. Detrás de la confusión de las almas, este instinto podía manifestarse y revelaba la dignidad de los Hombres. Había que redescubrir una espontaneidad innata. Todos los Hombres poseían este instinto que les elevaba entonces por encima de sus miserias³¹²². Era por tanto la sociedad la que había corrompido al individuo y que le había desposeído de su “naturaleza mejor”³¹²³, tema central de la filosofía clásica. Pascal confirmó entonces su pensamiento: el Hombre no había nacido miserable sino que había nacido para

³¹¹⁸ MATTÉI, J-F., “La barbarie et le principe d’Antigone”, op.cit., p. 172 ; HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 243 y BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 175.

³¹¹⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (358), op.cit., p. 164. Vid., STEIN, E., *De la personne*, trad. Secretan, p., Ed. Cerf et editions Universitaires de Fribourg, Paris, 1992, p. 107.

³¹²⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (357), op.cit., p. 164.

³¹²¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 110.

³¹²² PASCAL, B., *Pensamientos* (411), op.cit., p. 173.

³¹²³ PASCAL, B., *Pensamientos* (409), op.cit., p. 174.

pensar. A su vez, era el mundo el que pensaba solamente en bailar, cantar y pelearse, olvidando reflexionar sobre lo que es: “*être homme*”³¹²⁴.

“Ser Hombre” aquí se encuentra el nexo de las reflexiones de Pascal sobre la dignidad humana, desposeída por la divertidas y vanidosas diversiones de la sociedad. Pascal contempló entonces la verdadera miseria del Hombre, es decir, esta sensación de vértigo que el Hombre sentía al contemplar los abismos que encerraban a su persona, al caminar en la plancha de su existencia.

B. La miseria abismal de los Hombres

Al comentar las *Pensées*, le parecía a Voltaire que Pascal tenía como objetivo “enseñar al Hombre bajo un día odioso; se empeña a pintarnos todos malos y desgraciados; escribe contra la naturaleza humana un poco como escribía contra de los jesuitas”. El juicio de Voltaire era incluso más duro: Pascal era un “sublime misántropo” que se oponía al “partido de la humanidad”³¹²⁵. Pascal insistía en efecto en pintar la soledad existencial y extraviada del individuo, consciente de su pequeñez frente al universo infinito. Pero ahora Pascal no habló de la miseria del Hombre en general sino de su experiencia personal. Al darse cuenta de sus finitudes como ser humano, consideró lo siguiente:

“Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que lleno y que veo incluso, echado en la infinita inmensidad de los espacios que desconozco y que me ignoran, me espanto y me asombro verme aquí y no allá, porque no hay razón porque aquí y no allá, porque ahora y no antes ¿Quién me colocó? ¿De quién fue la orden y la conducta a través de las cuales este lugar y este tiempo me fueron destinados?”

“Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos”

“ (*Le silence éternel de ces espaces m'effraie*) ”

³¹²⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (146), op.cit., p. 116. .

³¹²⁵ VOLTAIRE, *Remarques (premières) sur les Pensées de Pascal (1728)* en VOLTAIRE, *Mélanges*, (vol. 37), Werdet et Lequien fils : Firmin Didot frères, Paris, 1829-1834, p. 37. Disponible en :

<http://gallica.bnf.fr/>

[Consultado el 20.06.06 a las 23:00]

“¡Cuántos reinos nos ignoran!”³¹²⁶

La conciencia del ser humano volvía a surgir de su lugar en el cosmos, permanente “telón de fondo” de la dignidad humana. Ahora en nada encarnaba un microcosmos, un reflejo del Universo. Existía no sólo una distancia infinita entre ambos sino que generaba en el ser humano, una sensación de miedo, de “temor” y de “vértigo”, ya expresada en los “abismos” que rodeaban a los Hombres. A. Heller considera en efecto que un “universo sin telos es un universo carente de razón. En un universo carente de razón, ni la existencia ni la inexistencia de una cosa tiene una razón. Las fuerzas de la causalidad son ciegas y carentes de espíritu. Toda cosa determinada por causas eficientes externas es una cosa contingente”³¹²⁷. Según P. Valadier, el infinito que contemplaba Pascal era el espacio homogéneo y neutro de las ciencias, que perdía ahora su misterio, y que, por esta ausencia de mensaje ontológico asustaba a Pascal³¹²⁸. Cassirer considera también que el Hombre se convertía en un “punto desmayándose” ante un “universo mudo” que no contestaba a sus necesidades espirituales y religiosas³¹²⁹. Bauman tiene la misma interpretación: “ese universo escapa a toda comprensión. Sus intenciones son desconocidas, sus «próximos pasos» imprevisibles. Si hay algún plan preconcebido o lógica en su acción, desde luego se hurta a la capacidad de los seres humanos para comprender (como sucede con el poder mental de los seres humanos para imaginar una situación «anterior al universo», el «big-bang» no parece más comprensible que la creación en seis días). Y así el «miedo cósmico» es también horror a lo desconocido: el terror de la *incertidumbre*”³¹³⁰. Pero, según Unamuno, Pascal “tendió a crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural”³¹³¹. Para marcar esta condición del Hombre, es muy llamativa la asociación que Pascal realizó entre infinito y silencio, mezclando lo visual con lo auditivo, medio que también utilizó en el siglo XX, S. Kubrick al filmar el espacio en su místico silencio para también revelar la pequeñez del Hombre³¹³². En

³¹²⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (205-207), op.cit., p. 131.

³¹²⁷ HELLER, A., *Una historia de la filosofía en fragmentos*, op.cit., p. 24.

³¹²⁸ VALADIER, P., *L'anarchie des valeurs : Le relativisme est-il fatal ?*, op.cit., p. 30.

³¹²⁹ CASSIRER, E., *Essai sur l'homme*, trad., Massa, N., Les Éditions de Minuit, “Le sens commun”, París, 1975, p. 29

³¹³⁰ BAUMAN, Z., *Identidad*, op.cit., p. 154.

³¹³¹ UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana”, op.cit., p. 89.

³¹³² Me refiero una vez más a la *Odisea del Espacio*. En este sentido, transcribo una parte de la entrevista de S. Kubrick en la revista *Playboy* de septiembre 1968. A la pregunta “¿Cuál era el mensaje metafísico de 2001?”, contestó Kubrick: “No es un mensaje que yo haya tratado de

Pascal, esta fusión de los sentidos subrayaba la insignificancia del ser humano, en el encuentro de las inmensidades³¹³³. Ambos sentidos se reunían en su finitud respectiva, en su imposible aprehensión del infinito, provocando solamente terror y admiración en el alma humana.

Todo el razonamiento de Pascal urgía que el individuo humano tuviera una conciencia nítida de sí mismo en la aprehensión de su pequeñez en relación con “los mundos” que lo rodeaban. Cuando preguntó: “¿Qué es el Hombre en el infinito?” no adoptó la misma pauta que G. Bruno. El Hombre ya no podía buscar a ser el centro de un espacio infinito o confundirse con su sustancia. El proceso de “desconcentración” al cual me referí anteriormente era una empresa vana. Así, Pascal subrayó lo insignificante de la vida humana: “Todo el mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza”³¹³⁴. Pascal deducía esta “imperceptibilidad” recurriendo propiamente al principio de relatividad. Disminuía la vida humana *en comparación* con lo infinito que la sumergía. El mismo Pascal se situaba al nivel del infinito para distanciarse y juzgar la esencia de la vida humana. Ahora bien, en esta elevación hacia lo infinito no “traía” consigo la vida humana. Ella se quedaba encerrada en sus parámetros efímeros. En este sentido, Pascal recurrió al sentido de la “vista” dibujando la vida como un “trazo imperceptible” entre el infinito.

convertir en palabras. *2001* es una experiencia no verbal; de dos horas y 19 minutos de película, sólo hay un poco menos de 40 minutos de diálogo. Traté de crear una experiencia visual que trascendiera las limitaciones del lenguaje y penetrara directamente en el subconsciente con su carga emotiva y filosófica. Como diría McLuhan, en *2001* el mensaje es el medio. Quise que la película fuera una experiencia intensamente subjetiva que alcanzara al espectador a un nivel interno de conciencia como lo hace la música; “explicar” una sinfonía de Beethoven sería castrarla levantando una barrera artificial entre la concepción y la apreciación. Eres libre de especular como quieras acerca del significado filosófico y alegórico del film - y esa especulación es una indicación de que ha triunfado en llevar a la audiencia a un nivel más profundo - pero no quiero trazar un camino verbal para *2001* que cada espectador se sienta obligado a seguir o incluso tema haber perdido el hilo. Creo que si *2001* triunfa, es en llegar a un amplio espectro de gente que no había tenido un pensamiento sobre el destino del Hombre, su papel en el cosmos y su relación con más altas formas de vida. Pero incluso en el caso de alguien que es más inteligente, ciertas ideas encontradas en *2001* pueden, si se presentan como abstracciones, caer a menudo sin vida y es automáticamente asignado a la oportuna categoría intelectual; experimentado en un contexto cinematográfico visual y emocional, sin embargo, tocan la fibra más profunda de la existencia de cada uno”.

Dicha entrevista está disponible en castellano en : <http://www.galeon.com/literarias/kubrick.htm>

Y en su versión original en inglés en : <http://www.krusch.com/kubrick/Q12.html>

[Consultados el 22-06-06 a las 18:00]

³¹³³ LECLERC, E., *Rencontre d'immensités. Une lecture de Pascal*, Desclée de Brouwer, París, 1993, p. 39 y CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., pp. 26-27.

³¹³⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (72-84), op.cit., p. 87.

Cuando preguntó a continuación: “¿Qué es el Hombre en la naturaleza?”, contempló un “nuevo abismo”³¹³⁵. Se refirió a lo que llamamos hoy el “infinitamente pequeño”, llamándolo la “inmensidad” en la “abreviatura del átomo”. El Hombre estaba encerrado entre dos mundos que solamente le revelaban su menudencia y su fragilidad inherentes. Se perdía entre esas “maravillas tan sorprendentes en su pequeñez como las otras en su amplitud”. Tenía conciencia de aquello, pero esta conciencia no era una mera constatación formal y científica. Mezclaba la admiración y el miedo, el asombro y la angustia, sentimientos que intervienen cuando uno se acerca de un precipicio: sabe por anticipación que tendrá miedo, pero esta misma sensación produce en él una sensación extrema: la impresión de que el tiempo se dilate por estar entre la vida y la muerte, una atracción al vértigo. Es esta sensación que Pascal parece evocar cuando el Hombre se daba cuenta que su existencia consistía en caminar por encima del vacío y de la nada. Expresó en este sentido la condición humana suspendida entre esos dos abismos:

“Quien se considere de este modo se espantará de sí mismo, y, considerándose sostenido por la masa que la naturaleza le ha dado, entre los dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de estas maravillas, y creo que, transformada su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a buscarlas con presunción”³¹³⁶.

Pascal rechazó una vez más la arrogancia del espíritu científico y racionalista³¹³⁷. El individuo que llegaba a este grado de conciencia, parecía convertirse en un “funámbulo”: el hilo sobre el cual caminaba era su misma conciencia que de repente le había elevado por encima de esos dos abismos. La percha que le permitía no caerse era su capacidad a convertir su miedo en admiración lo que, tal vez, era otra forma de expresar este “asombro”, el sentimiento originario de todo conocimiento, según los antiguos. Pero no debía tratar de conquistar un conocimiento inaccesible a sus facultades. Debía forzarse a caminar en la misma línea recta, para solamente disfrutar de esta tensión inherente a su vida.

³¹³⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (72-84), op.cit., p. 88.

³¹³⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

³¹³⁷ Para ciertos matices: CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., pp. 18-19.

A continuación, mostraré que la dignidad del ser humano consistía exactamente en atreverse a caminar sobre este hilo que desafía los abismos de la existencia: con la altura, uno se daba cuenta de su pequeñez, pero esta misma altura le permitía disfrutar del verdadero paisaje de la condición humana, a la vez terrorífico y sublime.

II. LA DIGNIDAD DEL “FUNÁMBULO”

Cuando se habla de un funámbulo se hace referencia a un personaje que supera el vértigo no por inconciencia del vacío sino por la capacidad a mantenerse en equilibrio a pesar de este vacío. Pascal consideró que el Hombre podía mantenerse también en equilibrio, en un punto medio, teniendo en mente los abismos que lo rodeaban. Al subir en el hilo, debía tener presente la fragilidad, la pequeñez, de su condición y es decir su miseria. Su pensamiento debía guiar sus pasos, pero el impulso no debía venir de la razón - era un aliado engañoso – sino del “corazón”, único a revelarle su dignidad en la clara conciencia de su humilde miseria.

A. La dignidad en la miseria

La dignidad del Hombre aparecía en la conciencia que debía tener de los límites absolutos de su condición, tanto en relación con el poder de la razón como en cuanto a las finitudes de su existencia.

1. Ser consciente de los límites del conocimiento humano

Pascal se alejó totalmente de la visión humanista del ser humano, que lo contemplaba como un ser capaz de progresar hacia lo más alto como degenerar hacia lo más bajo en una *scala naturae*. Dicha escala no existía; hubiera sido para Pascal una construcción imaginaria que engañaba a los Hombres. Estos se quedaban en un “solo punto” y no podían mover de éste. Tenían conciencia nuevamente de su pequeñez pero también de su grandeza, porque era capaz de dejarse invadir por la inmensidad que les dominaba:

El Hombre es “una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable”³¹³⁸.

Pascal pareció contemplar una sola seguridad: el Hombre desde su “punto medio” no podía entender las reglas que regían el mundo sino solamente percibir “la forma” de su estructura. Más precisamente, existía una *harmonia mundi*, donde las cosas eran todas causas y causantes, las partes relacionadas con el todo, y el todo con las partes³¹³⁹. El Hombre no podía ir más allá de este conocimiento formal del “lazo natural” entre las cosas que lo rodeaban. La razón principal estribaba de su esencia compuesta por “dos naturalezas opuestas y de características diversas”, es decir el alma y el cuerpo. En efecto, teniendo una naturaleza “híbrida”, el Hombre era incapaz de conocer ni las cosas espirituales ni las corporales. Pascal implicaba por tanto que la perfección del conocimiento estribaba en la comunicación de las esencias respectivas. Pero, de esta misma composición mixta de la naturaleza humana, y del misterio, del “enigma”³¹⁴⁰ de la unión entre ambas cualidades, (reiterando una cierta visión cartesiana) surgía la excelencia humana: “el Hombre es, en sí mismo, el más prodigioso objeto de la naturaleza”³¹⁴¹. El ser humano era excelente no porque era el centro o centrado en el mundo, sino porque poseía una naturaleza inexplicable y misteriosa, que derivaba de esta unión de la grandeza y de la excelencia³¹⁴². Además, el ser humano era capaz de entender la grandeza de su condición a través de la misma conciencia de su debilidad

2. Ser consciente de la miseria humana

Fue a partir de la conciencia de su miseria, de sus finitudes, donde el Hombre tenía acceso a su dignidad gracias al pensamiento:

³¹³⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

³¹³⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., pp. 91 y 92

³¹⁴⁰ BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 172 y DE KONINCK, T., *De la dignité humaine*, op.cit., p. 82.

³¹⁴¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.92.

³¹⁴² HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 272.

“El Hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No es necesario que se arme el universo entero para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero cuando el universo le aplaste, el Hombre sería todavía más noble que quien le mató, porque él sabe que muere y lo que el universo tiene de ventaja sobre él. El universo no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de ahí de donde tenemos que levantarnos y no del espacio y el tiempo, que no sabríamos llenar. Trabajemos pues en pensar bien: he aquí el principio de la moral”³¹⁴³.

La última frase, “brota como un rayo”, según Vinet: la moral es más importante que el pensamiento, y éste no obtiene toda su grandeza hasta que no se haya convertido en un principio moral³¹⁴⁴. Al definir al Hombre como un “*roseau pensant*”, Pascal parecía con un neologismo “vegetalizar” la visión cartesiana del Hombre como “cosa pensante”³¹⁴⁵. Pascal dibujaba una vez más la condición humana como una “línea”: para insistir en la futilidad y la pequeñez de la vida la describió como un trazo imperceptible o una línea horizontal perdida en el infinito. Ahora, para describir la debilidad del Hombre, lo dibujó como una mera línea vertical y vegetal perdida entre los abismos. Solamente el pensamiento le permitía manifestar su excelencia pero en sólo la conciencia de su miseria frente a la grandeza del Universo.

Este pensamiento no era el “*esprit de géométrie*” que *razona* rectamente a partir de principios de que conoce³¹⁴⁶. Era el “*esprit de finesse*” o de “*justesse*” que nacía del corazón y que *comprende* las cosas: aprehendía los principios que se veían o que se hallaban en la base de toda demostración, a través de la sola mirada, siendo ellos mismos indemostrables³¹⁴⁷. Era lo que permitía descubrir este “instinto secreto” inherente a la naturaleza humana perfecta y que no se lograba con la sabiduría. De hecho, Pascal mantuvo su distancia irónica en relación con

³¹⁴³ PASCAL, B., *Pensamientos* (347), op.cit., p. 162-163.

³¹⁴⁴ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 171.

³¹⁴⁵ Tal vez Pascal se inspiraba de Pirón que tenía la costumbre de repetir el verso de Homero: “Los Hombres son semejantes a la hojas de los árboles”. BROCHARD, V., “Pyrrhon et le scepticisme primitif”, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1895, pp. 517-532. Disponible en:

www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/

[Consultado el 17-06.06 a las 11 :00]

³¹⁴⁶ En este sentido Pascal era un cartesiano en el limitado sentido de que afirmó la supremacía del método matemático dentro del campo de la deducción y de la demostración, COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 153.

³¹⁴⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (1 y 2), op.cit., pp. 73 y 75.

ella: “burlarse de la filosofía es filosofar verdaderamente”³¹⁴⁸. El objetivo esencial y primero era el de conocerse a sí mismo, ni por medio de un ideal de virtud(es), ni por el razonamiento de tipo cartesiano, sino mediante la “comprensión instintiva” que descansaba en esta “finura”, es decir el juicio, el sentimiento, el corazón, el instinto³¹⁴⁹.

En resumen, la dignidad del ser humano procedía de su pensamiento “natural” que a su vez le revelaba la pequeñez de su condición. Con otras palabras, el ser humano era digno porque tenía conciencia de su miseria existencial y superaba este miedo al vértigo. La cuestión que a mi juicio debemos averiguar es si la dignidad del Hombre derivaba de la conciencia de su miseria, - conciencia que le proporcionaba el pensamiento - o si derivaba del ejercicio mismo de este pensamiento - que le permitía tener conciencia de su miseria. Existe una diferencia radical entre ambas perspectivas: la primera es fundamentalmente pesimista mientras que la segunda es optimista. Miramos más de cerca los textos de Pascal.

Justo a continuación pareció inflexionar la idea de que el Hombre pudiera tener una dignidad mediante su pensamiento:

“Toda la dignidad del Hombre estriba en su pensamiento.

“El pensamiento es entonces cosa admirable e incomparable por su naturaleza.

Fue necesario que tuviese extraños defectos para ser despreciable; pero tiene tales que nada es más ridículo. ¡Que grande es por su naturaleza! ¡Qué baja es por sus defectos!

¿Pero qué es este pensamiento? ¡Que necio es!”³¹⁵⁰.

Pascal contestaba ahora el poder del pensamiento a conferir una dignidad al Hombre a causa de los defectos que lo eran inherentes: ciega confianza en la razón, sumisión a la imaginación y a la vanidad. Pero se trataba aquí del “*esprit de géométrie*”. Llegó incluso hasta “flirtear” con la *miseria hominis* de Inocencio III:

“El poder de las moscas; ganan batallas, impiden a nuestra alma, devoran nuestro cuerpo”³¹⁵¹.

³¹⁴⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (4), op.cit., p. 75.

³¹⁴⁹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., p. 226.

³¹⁵⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (365), op.cit., p. 165.

³¹⁵¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (367), op.cit., p. 165.

Con otras palabras: las moscas de Pascal eran los gusanos de Inocencio III; ambos insectos revelaban - con una cruel ironía - la falsa presunción de superioridad del ser humano. Aquí se encontraba el defecto mayor del pensamiento de geometría y racionalista: se impulsaba desde una vana demostración de la excelencia humana³¹⁵². Al contrario el espíritu de finura aprehendía humildemente la condición humana:

“La grandeza del Hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto ser miserable es saberse miserable; pero es ser grande saber que es miserable”³¹⁵³.

Recapitulo: el Hombre es grande porque se *sabe* miserable cuando el árbol no se *sabe* miserable y, como vimos, el universo no *sabe* nada. Aparece aquí la sutil progresión del razonamiento de Pascal. Al principio vimos que su espanto o su angustia derivaban primero de la constatación de su pequeñez en relación con el infinito y la nada, y segundo, de su incapacidad a conferir un sentido propio a su existencia. Esta situación se empeoraba por la “actitud” de esos espacios que “ignoraban” propiamente la condición del Hombre y la tragedia interna que vivía. Su inmensidad desafiaba y aplastaba al Hombre. Ahora, esta ignorancia que expresaba una posición de superioridad y de desafío se volvía el elemento mismo de la inferioridad del Universo respecto al Hombre. En efecto, dentro de la inmensidad infinita solo el ser humano poseía una actividad pensante que daba un sentido a toda esta situación. Como subraya A. Truyol: “aunque caído y pendiente de la gracia divina, el Hombre tiene junto a su miseria una grandeza particular y propia en cuanto ser pensante, cuya fragilidad y soledad ante el universo y su silencio eterno queda superada por su dignidad (pocas veces puesta de relieve con tanto vigor) que le confiere su saber acerca de esta condición”³¹⁵⁴. Por esta misma razón, Pascal defendía un ideal de “Hombre universal” que superaba a mi juicio el mero ideal mundanal del *honnête homme* de la Corte de Luís XIV³¹⁵⁵. Se trataba

³¹⁵² VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 159.

³¹⁵³ PASCAL, B., *Pensamientos* (397), op.cit., p. 171. Vid., COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., pp. 160-161.

³¹⁵⁴ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 209.

³¹⁵⁵ GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, op.cit., pp. 233-237.

de una revancha de una reconquista la dignidad del Hombre no sólo sobre su miseria sino incluso sobre la misma “dignidad” del Universo, en un discreto (y paradójico) asalto de orgullo:

“No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. No tendría más si poseyese tierras. Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento soy yo quien lo comprende”³¹⁵⁶.

“Ordenar su pensamiento” era “pensar bien”, es decir pensar desde la *finesse* de la mente. Gracias a su pensamiento, el ser humano tenía conciencia de su miseria pero también contenía el mismo Universo. De forma esquemática: el Universo abarcaba la presencia *física* del ser humano. Pero éste triunfaba del Universo abarcándolo en su solo pensamiento. Aquí se encuentra la grandeza del Hombre: si el Universo era infinito era porque previamente lo había así determinado el Hombre. La inmensidad del primero *dependía* de la pequeñez del segundo. Una vez más, Pascal dibujo al Hombre: era un punto. Pero este punto, absorbía por su única actividad pensante todo lo infinito que lo envolvía y aquí, Pascal, recuperaba el subjetivismo incipiente de Descartes tratando al mismo tiempo de controlar la “razón rebelde”³¹⁵⁷, que se manifestaba en esta misma absorción del Todo en el Ego.

En consecuencia era el mismo pensamiento y no su miserable condición lo que confería una dignidad al Hombre. Pascal lo reafirmó desde un punto de vista ontológico:

“Puede concebir perfectamente un Hombre sin manos, pies, cabeza (porque es sólo la experiencia la que nos enseña que la cabeza es más necesaria que los pies). Pero no puede concebir al Hombre sin pensamiento. Sería una piedra o un bestia”³¹⁵⁸.

³¹⁵⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (348), op.cit., p. 163.

³¹⁵⁷ UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., p.87.

³¹⁵⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (339), op.cit., p. 162. En un mismo sentido (416), op.cit., p. 174.

Pascal concretaba al máximo la duda cartesiana. Para definir lo humano se podía prescindir de todo menos de su pensamiento. En este sentido hubo una clara asimilación en Pascal entre la identidad humana - que se caracterizaba por esta capacidad de pensamiento - y su dignidad – que también se caracterizaba por esta actividad, orientada en la conciencia de su miseria. Pero, en nada Pascal pretendía humillar al ser humano; siempre había este rayo de luz que penetraba su conciencia. Lo había alcanzado desde el interior de su alma a pesar del “caos divertido” del mundo externo. Lo alcanzaba nuevamente en su interior, a pesar de los abismos infinitos de su existencia. El pensamiento era en efecto la prueba de su excelencia natural que orientaba al Hombre hacia un progreso ilimitado según Hatzfeld³¹⁵⁹. El Hombre debía mantenerse en este punto medio, que singularizaba la humanidad. Pascal insistió (como Montaigne) en que las tentativas que pretendían asimilarle a las bestias o las otras que le revelaban demasiado su grandeza eran ilusiones; lo fundamental era la conciencia de su condición³¹⁶⁰. El Hombre debía pensar en como *ser humano*, cuya esencia ahora no era la razón, sino este pensamiento de *finesse*, humilde y libre a la vez.

3. Pensar sin razón

“Ordenar su pensamiento” no implicaba recurrir a la razón, sino al espíritu de finura que mencioné antes: cuando el Hombre pretendía conocer el fondo de las cosas, solamente se engañaba a sí mismo, con una razón que revelaba sus propios límites. Así más ardían los Hombres en buscar un fundamento a sus conocimientos, más la tierra se abría hasta “los mismos abismos”. La razón se defraudaba a sí misma tratando de poner límites al infinito y superar apariencias cambiantes³¹⁶¹. Pascal atacaba todos los flancos de la sociedad en la cual vivía: criticaba tanto la carrera hacia las superficialidades como la carrera del conocimiento científico. “Ordenar su pensamiento” era pensar a partir de su

³¹⁵⁹ HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., pp. 235-236.

³¹⁶⁰ “Es peligroso el hacer ver demasiado al Hombre, cuán semejante es a los animales sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es más peligroso todavía dejarle que ignore lo uno y lo otro. Pero es muy provechoso representarle lo uno y lo otro. Es preciso que el Hombre no crea que es igual a los animales ni a los ángeles, y que no ignore ni lo uno ni lo otro, sino que sepa lo uno y lo otro”, *Pensamientos* (418), op.cit., p. 174.

³¹⁶¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p. 91

propia persona, considerándose como el autor y el fin de las cosas³¹⁶², en tal vez, una implícita e reinterpretación de Protágoras.

Había que conocer el “alcance” de la razón que era la misma extensión “que nuestro cuerpo en la naturaleza”³¹⁶³. Como consecuencia, recogió Pascal, el principio cartesiano de la duda para significar la condición humana. Pero no aparecía como una herramienta metodológica sino que le servía para describir la realidad humana:

“He aquí nuestro verdadero estado. Esto es lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. Navegamos en un vasto medio, inciertos y flotantes siempre, empujados de uno a otro extremo”³¹⁶⁴.

Otra vez, Pascal relevaba la condición del Hombre en su punto medio que trataba mantener un equilibrio entre los abismos. Pero el espíritu de geometría no tenía conciencia del vértigo que era en sí sano. Solamente huía el mareo que le ocasionaban la flaqueza y la inseguridad de sus ilusorios conocimientos. La inteligencia racional encontraba entonces en sí misma un principio de atonía³¹⁶⁵. Pero Pascal consideró que el Hombre no debía caer ni en el escepticismo ni en el optimismo ingenuo. Podía esperar de acuerdo con su única naturaleza:

“Consolaos: no es de vosotros de quién debéis esperarlo sino al contrario; no esperéis de vosotros nada que debáis esperar”³¹⁶⁶.

Esta constatación debía estimular al Hombre volver sus miradas hacia lo humano, es decir hacia lo que podía comprender, en su punto medio. Había que conocerse a sí mismo, teniendo en cuenta los límites de su comprensión racional:

“Que el Hombre, regresando a sí mismo, considere lo que él es en comparación con quien es; que se mire como extraviado, y que, desde ese pequeño calabozo en

³¹⁶² PASCAL, B., *Pensamientos* (146), op.cit., p. 116.

³¹⁶³ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., pp. 87-88.

³¹⁶⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p. 90

³¹⁶⁵ HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 235.

³¹⁶⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (517-657) op.cit., p. 203.

que se encuentra albergado, es decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades, las casas y a sí mismo en su justa valoración”³¹⁶⁷.

Para Maravall, Pascal expresaba en este texto un pesimismo Barroco³¹⁶⁸ y de hecho Voltaire se “indignó” de esta comparación de Pascal entre la condición humana y el “cachot” (calabozo)³¹⁶⁹. Pero había un rasgo de luz en su situación: al usar el término “extraviado” es decir “égaré” en francés³¹⁷⁰, Pascal no solamente decía que el Hombre estaba solo y perdido sino que también tenía un lugar que le pertenecía y al cual podía volver. Debía propiamente ejercitar el conocimiento de sí mismo para aprehenderse, teniendo siempre en cuenta su miseria existencial pero podía salir de ella. Por esta razón, la miseria que contemplaba no tenía tampoco nada que ver con la medieval, y la dignidad del Hombre tampoco tenía nada que ver con la corriente mayoritaria de los renacentistas. De hecho Pascal contestó al presumido dominio del Hombre sobre los animales:

“En su inocencia, la dignidad del Hombre consistía en usar y dominar las otras criaturas, pero hoy consiste en separarse y sujetarse a ellas”³¹⁷¹.

No quería decir Pascal que los Hombres debieran dejarse dominados por el mundo natural sino no considerar ingenuamente que su dignidad estribara en su ilusorio dominio sobre el mundo natural. La dignidad del Hombre consistía estrictamente en la actividad humilde de su pensamiento de finura. Éste ya no se fundamentaba en la razón, sino en el corazón y en la conciencia. Lo que motivaba no era el pesimismo Barroco, sino un “intenso sentimiento de la relevancia y del valor de la vida”³¹⁷². No había en esta situación ninguna desesperanza:

³¹⁶⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

³¹⁶⁸ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 319.

³¹⁶⁹ “Pourquoi nous faire horreur de notre être? Notre existence n’est point si malheureuse qu’on veut nous le faire accroire. Regarder l’univers comme un cachot, et tous les hommes comme des criminels qu’on va exécuter, est l’idée d’un fanatique. Croire que le monde est un lieu de délices où l’on ne doit avoir que du plaisir, c’est la rêverie d’un sybarite. Penser que la terre, les hommes et les animaux, sont ce qu’ils doivent être dans l’ordre de la Providence, est, je crois, d’un homme sage”, en VOLTAIRE, *Remarques (premières) sur les Pensées de Pascal (1728)*, op.cit., pp. 46-47.

³¹⁷⁰ Que apareció también en el texto ya citado de PASCAL, B., *Pensamientos* (693), op.cit., p. 259.

³¹⁷¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (486), op.cit., p. 197.

³¹⁷² HÖFFDING, H., *Histoire de la philosophie moderne*, tome I, Paris, Félix Alcan éditeur, 1906. Disponible en:

<http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Descartes> (no hay paginación).

[Consultado el 13.06.06 a las 18 :00]

“Y por esto me admiro de que ante un estado tan miserable no caigamos en la desesperación. Veo junto a mí a otras personas de naturaleza semejante. Les pregunto si están mejor instruidas que yo. Me responden que no, y a pesar de ellos, estos miserables extraviados, habiendo mirado en torno a ellos mismos y habiendo visto algunos objetos placenteros, se han entregado y se han atado a ellos. En cuanto a mí, no he podido atarme a ellos, y considerando, por la gran cantidad de apariencias, que existe alguna cosa diferente de lo que yo veo, he buscado alguna señal que este Dios haya dejado de sí”³¹⁷³.

Hay cierto platonismo en Pascal en la medida que expresaba un desprecio acerca del común de los Hombres ignorantes de su condición, viviendo como vimos, en una ilusoria felicidad divertida, dependientes de bienes exteriores y confiando en sus sentidos y su razón. Pascal pretendía destacar de los demás afirmando no tanto su independencia respecto al mundo material y humano, sino más profundamente, su íntima conciencia de haber encontrado el remedio al “espanto” existencial. La idea de que Dios viviera escondido entre las cosas humanas, conociendo solo el “secreto impenetrable” de las cosas³¹⁷⁴, significaba una salida feliz a la miseria de la condición humana. Era un Dios paradójico, a la vez cierto e incierto³¹⁷⁵, que de alguna manera modo, reflejaba a la propia condición del Hombre³¹⁷⁶. Pero su existencia era indudable incluso, a diferencia de Descartes, en el campo puramente metodológico³¹⁷⁷.

³¹⁷³ PASCAL, B., *Pensamientos* (693-393), op.cit., p. 259.

³¹⁷⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

³¹⁷⁵ GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, op.cit., p. 240. Vid. También la voz “Dieu caché” en MAGNARD, P., *Le vocabulaire de Pascal*, Ellipses, París, 2001, pp. 13-15.

³¹⁷⁶ Cuya existencia derivaba de la apuesta que ante todo se imponía al jugador: “hay que apostar; esto no es voluntario; estáis embarcados”, *Pensamientos* (233), op.cit., p. 136. Como señala Heller: “La apuesta restablece la teleología, pero de una manera por completo diferente de la narrativa teleológica (...). La inevitabilidad de jugarse a sí mismo proviene de la necesidad de encontrar un sentido y un propósito (la felicidad) para nuestra propia vida y las existencias individuales y singulares, tanto como de la comprensión de la finitud de nuestro conocimiento”, HELLER, A., *Una historia de la filosofía en fragmentos*, op.cit., p. 28. Vid., también, BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, op.cit., p. 23. Para Pascal, como indica Condorcet, deducir la existencia de Dios del orden del mundo no era suficiente para convencer a los ateos, CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., pp. 23-24 Vid. BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., pp. 179-180 para una explicación matemática de la “apuesta” de Pascal. Para una crítica tajante de la apuesta: “¿Qué tenéis que perder? He aquí el argumento utilitario, probabilista, jesuítico, irracionalista. El cálculo de probabilidades no es más que la racionalización del azar, de lo irracional”, UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., p. 88.

³¹⁷⁷ En efecto: “No puedo perdonar a Descartes. Hubiera querido que en todo su filosofía prescindir de Dios; pero no ha podido por menos de hacerle dar un empujón para poner el mundo en movimiento; después de esos, no tiene nada más que hacer con Dios”, *Pensamientos* (77),

Por las mismas razones no podemos asimilar la posición de Pascal con la de Inocencio III. Primero, la miseria del ser humano en Pascal era en sí “digna”: no procedía de una descripción de las inmundicias corporales sino del ejercicio mismo del pensamiento humano que era capaz de tener conciencia de las finitudes de su naturaleza. Segundo, el objetivo de Inocencio III era aplastar al ser humano en su condición miserable; situación todavía más terrible en la medida que Dios, como juez castigador, no era una vía de salvación. En Pascal, la conciencia de la miseria del Hombre era al contrario optimista: en Dios el ser humano podía expresar humildemente su dignidad, esperanza que podía sólo proporcionarle la religión cristiana no a través de la razón, como fue el caso de la mayoría de los humanistas renacentistas sino a través del corazón³¹⁷⁸.

Insistió Pascal que se accedía a la verdad principalmente por la vía del corazón, y esté – no la razón - permitía no sólo “sentir Dios” sino amarlo³¹⁷⁹. En efecto: “*le coeur a ses raisons, que la raison de connaît point*”³¹⁸⁰. Como señala Recasens³¹⁸¹, se debía buscar por debajo del hecho de ese sentimiento, detrás de esta lógica del corazón, la intuición de un “valor ideal objetivo”, lo que volvía a conectar Pascal con Descartes. La palabra “corazón”, era la base del espíritu de finura y no implicaba la “emoción”, sino, el instinto, la voluntad, el sentimiento, es decir la inmediatez, la espontaneidad, la cosa directa³¹⁸². En “la última cima del alma” se realizaba el “místico encuentro” del Hombre con Dios³¹⁸³.

Así, la diferencia fundamental entre Pascal y Descartes está en la dirección de esta aprehensión de sí mismo: en Descartes estaba encerrada en sí misma, por

op.cit., p. 94. Vid., COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 156. Acerca de la cuestión de Dios en Pascal, SOURIAU, P., *L'ombre de Dieu*, PUF, París, 1955.

³¹⁷⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (693-393), op.cit., p. 259: “Cada quien puede proclamarse profeta, pero yo veo la religión cristiana y encuentro en ella las profecías, y estos es lo que no todos pueden proclamar”. Pascal se inspiraba aquí del agustinismo, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 41. Acerca de la primacía del corazón sobre la razón, (282), op.cit., pp. 147-148.

³¹⁷⁹ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX “La Prière de Pascal”, op.cit., p. 348.

³¹⁸⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (277-279), op.cit., pp. 147-148. Vid., SAINTE-BEUVE, CH.-A., *Port Royal (vol.2)*, op.cit., p. 125. Pero no olvidemos que Pascal señaló dos excesos: “excluir la razón, admitir nada más que la razón”, *Pensamientos* (253), op.cit., p. 143.

³¹⁸¹ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 401.

³¹⁸² COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 159.

³¹⁸³ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, op.cit., p. 412. Se trata de un encuentro que el propio Pascal hubiera experimentado en 1654 y que describió en un trozo de papel (el llamado *Memorial*) que conservó, cosido en su jubón y que se descubrió después de su fallecimiento. Insiste particularmente en la sumisión respecto a Dios. Para un punto de vista crítico, vid., por ejemplo UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana”, op.cit., pp. 88-89 que consideró que la fe de Pascal era “persuasión pero no convicción”.

la aparente radicalidad de la duda metodológica. El *Cogito* “se conocía a sí mismo” en su actividad pensante. En Pascal, como señaló A. Vinet, se partía del Hombre para llegar a Dios³¹⁸⁴. La aprehensión de sí mismo estaba abierta: no *hacia* el Yo (interpretación del Sartre fenomenólogo) sino hacia Dios³¹⁸⁵. Por esta razón, más que la busca de un ideal moral objetivo, el “corazón” remitía a un “existencialismo religioso”³¹⁸⁶ que confundía la libertad y la felicidad del Hombre con su humilde relegación en Dios. Pascal fue tajante: sin él, el Hombre es un ser miserable³¹⁸⁷.

El “bien pensar” era entonces reconocer, la existencia de Dios detrás de las cosas, y quedarse en el asombro de su maravilla, sin tratar de comprenderlo ni siquiera volverse su compañero³¹⁸⁸. Dios se mantenía alejado a los Hombres, pero no era ni indiferente ni un castigador. Así:

“El Hombre no es digno de Dios, pero no es incapaz volverse digno de él. Es indigno de Dios juntarse al Hombre miserable; pero no es indigno de Dios sacarle de su miseria”³¹⁸⁹.

Pascal aceptaba un camino de salvación accesible a los Hombres. Dios se definía por su bondad y los Hombres podían reencontrar su dignidad perdida mediante la gracia divina³¹⁹⁰. La dignidad del humana derivaba tanto de un acto de amor por parte de Dios como de un acto de potencia por parte de los Hombres,³¹⁹¹ a través diríamos ahora, del “corazón pensante”. Ahora bien, esta distancia no implicaba una indiferencia. Dios se escondía y había puesto en escena el mundo y sólo él conocía el secreto de la infinitud de las cosas. La

³¹⁸⁴ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 148.

³¹⁸⁵ Para Bréhier sin embargo: “En Descartes, la naturaleza del Hombre se le descubre al filósofo gradualmente, según el orden de las razones. Pascal, por el contrario, intenta concentrar todo lo que sabe el Hombre de sí mismo en una experiencia única, en la que se conozca, a la vez, bajo todos los aspectos”. BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 741.

³¹⁸⁶ HELLER, A., *Una historia de la filosofía en fragmentos*, op.cit., p. 23. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 148.

³¹⁸⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (60), op.cit., p. 85.

³¹⁸⁸ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'École de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, op.cit., pp. 383-391.

³¹⁸⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (510), op.cit., p. 201.

³¹⁹⁰ KLEIN Z., *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, J. Vrin, París, 1968, p. 127 [Dicha obra y a pesar de su título es un resumen simplista del pensamiento respectivo de ambos autores].

³¹⁹¹ SECRETAN, P., “Blaise Pascal, penseur de la dignité”, en AA.VV., *De Dignitate Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, op.cit., p. 212.

humildad era entonces la única salida frente al Inmenso infinito que rodeaba el Hombre. Recobraba entonces su dignidad no sólo porque *pensaba* sino también porque Dios se la *reconocía*, al verle mantenerse y casi desafiando los dos abismos de su existencia: la nada y lo infinito, símbolos de la conciencia de su mortalidad. En relación con el Hombre, Dios se mantenía en una lejanía generosa: había creado el mundo para el Hombre y si éste tenía vértigo al contemplar su existencia entre los dos abismos no lo dejaba caer. En efecto, había puesto en el Hombre un “instinto” que le permitía absorber en su pensamiento todas las inmensidades que revelaban su miseria. Su “corazón” le guiaba a cada paso en la “plancha” suspendida entre los abismos. Dios se reconocía entonces en el Hombre, cuando éste entendía humildemente su naturaleza y no trataba de superarla. Entonces sí, el Hombre sentía su dignidad porque al mismo instante en que había aceptado su condición la mirada de Dios se había puesto en él.

CONCLUSIÓN

Todos los desarrollos de Pascal en relación con la dignidad del Hombre se plasmaron a través de una gestión de la angustia existencial que he pretendido ilustrar a través de esta sensación de vértigo. La dignidad del Hombre derivaba en que era el único ser a poder aprehender a la vez la grandeza del Universo y su propia pequeñez. En este sentido, Pascal seguía asociando la dignidad con una idea de superioridad. Aquella consistía más precisamente en la singularidad del ser humano: era el único a ser capaz aprehenderse a sí mismo, es decir tener conciencia de su condición. Si pretendía superar sus límites caía irremediabilmente en el error de la vanidad. Cuando se alzaba en un hilo de donde contemplaba los dos abismos (de la nada y del infinito), aquellos, como unos espejos invertidos, le reflejaban su propia miseria. El Hombre tenía entonces dos soluciones. Podía por un lado, pretender superar su angustia, recurriendo a la “diversión” y a su voluntad y su razón, tratando de “humanizar” esos abismos. Este punto fue la base del humanismo medieval y renacentista. Ahora bien, se trataba de un auto-engaño según Pascal que resultaba de la vanidad humana. Lo que hacía en realidad el Hombre era hacer desaparecer esos abismos para integrarlos ilusoriamente en su persona. Además, su miedo no desaparecía: prueba de ello eran las perpetuas inconstancias y “mareos” de la razón en su busca de fundamentos seguros. Existía otra gestión de la angustia existencial que consistía en la actitud de nuestro funámbulo. Se alzaba en el hilo de su conciencia y al subir, empezaba a vacilar al darse cuenta de los abismos infinitos que le envolvían. Entonces, conociendo los límites de su razón, se dejaba penetrar por la magnificencia del espectáculo que lo dominaba, vía el corazón. Dejaba la razón, y usaba su *esprit de finesse* y su fe para empezar a caminar en el hilo, admirando los abismos infinitos pero también inertes.

Nuestro funámbulo se daba cuenta de que era el único en toda esta inmensidad a dar un sentido a todo lo que estaba ocurriendo. De ahí sentía su grandeza, su dignidad, su “prodigiosa naturaleza”, su “nobleza” ya que era le único a entender toda esta dramaturgia. Era el actor de un drama sobrenatural³¹⁹². Sólo él podía aprehender lo que realmente estaba sucediendo, *porque todo le estaba sucediendo sólo a él*. Con esta intuición, Pascal condensó y superó en este

³¹⁹² BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 743.

único punto, todo lo que los humanistas renacentistas pretendieron determinar al definir al ser humano como *homo curiosus*, *homo faber*, etc.” Esos rasgos se condensaban en una última instancia, en el deseo de dar un significado a la existencia humana.

Por otro lado, Pascal, volvía a conferir una dignidad del Hombre como centro del universo pero no podía ser un centro como lugar geográfico de un espacio infinito. Recurrió a otro proceso jugando con la tercera dimensión del espacio: la altura que a su vez acentuó siempre esta sensación de vértigo. Todos los desarrollos anteriores, sobre la dignidad del Hombre, teniendo en cuenta el cosmos como telón de fondo, se plasmaron a mi parecer, jugando solamente con las dos primeras dimensiones, (longitud y anchura). Incluso los vuelos del alma en Platón, no lograban realmente esta nueva dimensión. Pascal supo, con palabras más sencillas, conferir una “profundidad” más intensa que las descripciones pitagóricas del alma en Platón. En los humanistas, el ser humano “humanizaba” el universo porque en cierto modo *se extendía en su superficie*. La reflexión pascaliana siempre contempló al ser humano “suspendido”, en posición de “extraviado” y de “vértigo”, entre los abismos para subrayar su miseria. Pero ésta se convertía en dignidad cuando el Hombre, en el único punto de su pensamiento, atraía todo el espacio infinito, porque él solo era capaz de definirlo en su pensamiento. Era el centro del Universo porque lo *contenía*.

Podríamos incluso considerar que el Hombre de Pascal *se asemejaba a Dios*, superando todos los “poderes” que le habían sido conferidos por las anteriores aproximaciones renacentistas. En efecto, al contener el Universo en su pensamiento, el Hombre se volvía implícitamente su Creador o al menos participaba de su creación, pero Pascal nunca llegó a decir esto. Lo que sí se mantenía esta tercera dimensión, la altura, que permitía al Hombre funámbulo superar la angustia del vértigo y usar esta sensación para conocerse a sí mismo. Para tener una imagen visual, el lector de Pascal, pone esas gafas con un filtro azul y otro rojo, y contempla al ser humano, suspendido entre los abismos, caminado en un hilo, que el mismo produce a cada paso, no a través de la razón o de la voluntad, sino gracias a la fe y la misma admiración que le produce dicho espectáculo. Pero el mayor espectáculo no es esta contemplación de los infinitos abismales, sino el de su mismo pensamiento. Dios estaba aquí, escondido, pero miraba la escena sin intervenir, aunque en caso de caída del funámbulo, hubiera

rápidamente recogido al Hombre poniendo una red por debajo del hilo de la conciencia humana.

Por fin, la visión de Pascal sobre la condición humana me parece estar presente en las últimas palabras de un ensayo contemporáneo de P. Legendre, *La fábrica del Hombre occidental*:

“Damos una figura humana al Abismo, llamándolo *nacer y morir*
A penas el niño ha gritado que demos un sentido a su grito, porque el grito
del recién nacido es ya una palabra.
Envuelto en las mantillas y las palabras de los que le ayudan a nacer,
El Hombre llega en el mundo del « ¿porqué?»
Entra en el misterio de estar aquí”³¹⁹³.

Pascal no está lejos e indicaré a continuación como último desarrollo de esta conclusión algunos métodos para enfrentarnos a este Abismo. Por un lado, se puede seguir el modelo de la “Sociedad del espectáculo”³¹⁹⁴, creando artificialmente nuevos mundos, imbuidos en la diversión consumerista. Por otro lado, uno puede ser pesimista e nihilista, precipitándose voluntariamente en el Abismo. Al contrario, puede volverse estoico, cuando en el momento de caer grite: “¡libertad!”. Pero se puede esperar no caer cuando uno decide ser “pitagoro-platónico”: gracias a las alas de su alma, podrá volar por encima de las nubes. De forma general, al volverse religioso, uno edifica unos puentes que le permiten no caer sino caminar entre los precipicios, y a veces, bajar tranquilamente entre esos. Por fin, uno puede volverse “pascaliano” cuando al momento de caer, esboza una sonrisa al pensar por última y primera vez: “soy”.

Después de haber contemplado esta ramificación “existencial” de la dignidad humana en Pascal, estudiaré en la última sección de este capítulo la ramificación de la dignidad humana en el Humanismo jurídico del siglo XVII.

³¹⁹³ LEGENDRE, P., *La Fabrique de l'homme occidental*, Ed. Mille et Une Nuits, , Arte Éditions, París, 2000, p.30.

³¹⁹⁴ Me refiero por supuesto a Guy Debord y *La Société du Spectacle*, Gallimard, París, 1992. Sus ideas no estaban tan lejanas a las de Pascal (y Séneca): “El espectáculo, como organización social presenta la parálisis de la historia y de la memoria, del abandono de la historia que se basa en el tiempo histórico, es la *falsa conciencia del tiempo*”, [158], op.cit., p. 156.

SECCIÓN III: LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO

Podemos encontrar varios ámbitos del pensamiento que parecieron integrar la idea de dignidad del Hombre. Los teóricos del Derecho Natural en particular parecen abundar en este sentido. Fueron pensadores que en las dos últimas décadas del siglo XVII revisaron el principio de la autoridad Estatal y religiosa a la luz de la razón, muchas veces influidos por el luteranismo y el calvinismo. Se nutrieron de los progresos científicos y de los relatos de viajeros visitantes de otras civilizaciones³¹⁹⁵ como de la supervivencia en Francia y en Inglaterra, de una tradición libertina y escéptica³¹⁹⁶. Así cuando Europa se peleaba en aras de la religión sobrevino una generación de pensadores con el “deseo de secularizar la política internacional”³¹⁹⁷. Este deseo se plasmó particularmente a través de la interpretación del Derecho Natural y su relación con la política. Se produjo entonces una transición desde el Derecho natural metafísico y teleológico al Derecho Natural racionalista que proporcionó argumentos tanto para conformar el absolutismo de los Estados como otros, para iniciar su disolución³¹⁹⁸.

Sin embargo, como apuntó H. Welzel³¹⁹⁹, la filosofía dominante en la Europa del XVII era la escolástica mientras que el racionalismo y el empirismo, limitados en un principio a un círculo muy reducido, solo a finales del siglo XVII, lograban imponerse tras enconada polémica con la escolástica. Por esta razón, no debemos ver en el iusnaturalismo moderno del siglo XVII, siguiendo la nítida interpretación de S. Goyard Fabre, una ruptura radical con las concepciones clásicas del Derecho. Muchas veces se mantuvieron concepciones de orden metafísico, cosmológico y ante todo teológico. En consecuencia, la “antropologización” y la racionalización de la idea de Derecho natural era tan compleja en la doctrina del Derecho natural que, lejos de tener una silueta unitaria, aparecía como una “nebulosa en los tiempos mismos cuando las

³¹⁹⁵ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 19-21 y 35-36.

³¹⁹⁶ MARTÍNEZ RUIZ, E., (y varios), *Introducción a la Historia Moderna*, op.cit., p. 383.

³¹⁹⁷ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 297.

³¹⁹⁸ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J.J., (y varios), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), op.cit., p. 587 y CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, p. 185.

³¹⁹⁹ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, trad., González Vicén, F., Ed. Aguilar, Madrid, 1971, p. 110.

potencias de la razón se expresan con una confianza altanera”. Existía sin embargo un punto común entre todas esas concepciones: reconocían en el ser humano “una parte de responsabilidad para conducir y juzgar su propio destino”³²⁰⁰. Goyard Fabre no está lejos de E. Bloch cuando contempla cuatro rasgos inherentes a la aparición del Derecho Natural racionalista. Primero, habló de la noción de “individuos” en tanto que sólo ellos – desde las teorías contractualistas - componían la vida social y hacían “surgir”, con su razón y su voluntad, el fenómeno del Estado. Segundo, se refirió a la “construcción intelectual”, que implicaba que sólo lo creado racionalmente era cognoscible y legítimo. Tercero, mencionó la “naturaleza mecánica” que era una ideología anti-feudal, burguesa y que eliminaba toda arbitrariedad, basándose muchas veces en las matemáticas. Por fin, el cuarto rasgo era la “*natura immaculata*” que contemplaba al ser humano natural como pacífico y racional, siendo un ser idílico en una naturaleza paradisiaca, lo que permitía justificar su “perfección” natural³²⁰¹. Por tanto, la persona humana, su racionalidad y su perfección conformaban el punto de partida de las construcciones iusnaturalistas del Derecho Natural. Recasens abundó en un sentido semejante considerando que la Escuela Clásica del Derecho Natural se había nutrido de la “atmósfera egocéntrica de la Filosofía Moderna”. El espíritu humano había entonces cobrado “plena conciencia de sí mismo” y en la práctica, reclamaba su autonomía respecto a las antiguas autoridades y jerarquías³²⁰². Pero para conferir esta conciencia había que identificar un rasgo propio del individuo humano y fue la razón. Como resumió P. Hazard, el Derecho natural del siglo XVII, procede de una “tendencia racional que se afirma en el orden social: a cada ser humano le están adscritas ciertas facultades inherentes a su definición, y con ellas el deber de ejercerlas según su esencia”³²⁰³. Es a partir de este punto, es decir la facultad racional humana, donde se puede contemplar la introducción de la noción de dignidad del Hombre en los sistemas del Derecho Natural.

A. E. Pérez Luño indica que “la gran aportación histórica del Derecho natural a la conformación del humanismo, al desarrollo de las libertades y a la legitimación democrática del poder ha procedido, básicamente, de sus

³²⁰⁰ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, Vrin, J., París, 2002, pp. 78-79

³²⁰¹ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., pp. 56-59.

³²⁰² RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 370.

³²⁰³ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, op.cit. p. 227.

concepciones racionalistas”. Así, “la herencia humanista y democrática del iusnaturalismo arranca de aquellas concepciones de la naturaleza que no la asumen como algo externo al Hombre, como una realidad objetiva e inexorable, sino cuando la naturaleza pasa a ser la naturaleza del Hombre mismo, la esencia del Hombre, es decir la razón”. En consecuencia: el iusnaturalismo racionalista “ha contribuido a sentar las bases de la convivencia según las leyes que no sean el producto del arbitrio, la fuerza, o el capricho, sino de aquella facultad que hace el Hombre un ser humano: la razón”³²⁰⁴. La razón del ser humano se convertía en el nuevo fundamento del Derecho Natural. E. Fernández García señaló además, desde un punto de vista formal, que el uso del “método racional” reflejaba la influencia de las ciencias y del cartesianismo en los iusnaturalistas, compartiendo entonces una matriz metodológica común. En relación con el fondo, las ideas de naturaleza y de razón humanas adquirieron una relevancia particular. El reconocimiento del valor de la autonomía individual implicó también que la mayor parte de los representantes del iusnaturalismo racionalistas fueran por ejemplo defensores de la tolerancia religiosa³²⁰⁵. Así, al referirse al “humanismo jurídico” se refiera a un derecho natural que en la primera etapa de su vida en el siglo XVII, partía de este método, es decir que no reconocía más que individuos aislados portadores de una *qualitas moralis*, la de su independencia³²⁰⁶. Por tanto, parece ser que un reconocimiento implícito del valor de la persona humana atravesara las reflexiones del iusnaturalismo racionalista de forma explícita. G. Peces-Barba abunda precisamente en este sentido: “En este siglo XVII aparece en clara continuidad con el humanismo del siglo XVI, en este tema de la dignidad humana, la posición de los iusnaturalistas racionalistas, que construyen, en gran medida, su sistema jurídico a partir de la idea de dignidad humana”³²⁰⁷.

En efecto, muchos de esos rasgos abundaban en un reconocimiento de la dignidad del Hombre, particularmente insistiendo, en su facultad racional como

³²⁰⁴ PÉREZ LUÑO, A. E., “Los clásicos iusnaturalistas españoles”, op.cit., pp. 511-512.

³²⁰⁵ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., & FERNÁNDEZ GARCÍA E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., pp. 579-581.

³²⁰⁶ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., pp. 136 y 138. Vid. ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, trad., González Uribe, H., Editorial Jus, México, 1950, p. 72: “La tesis de la autonomía de la razón humana, que hacía resaltar el carácter casuístico y antipático del derecho en vigor, se liga de una manera estrechísima al individualismo de la filosofía social de ese tiempo”.

³²⁰⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 41.

marca de su excelencia. En este sentido, se recuperaba la visión humanista de la *dignitas hominis* pero con objetivo distinto. No se trataba de defenderla frente a la *miseria hominis*, sino utilizarla para asentar y legitimar toda la construcción racionalista del Derecho Natural. Con otras palabras, mientras que al principio del *tránsito a la modernidad*, la *dignitas hominis* era el objetivo a defender y a construir, en las reflexiones teóricas de los iusnaturalistas, formaba parte de las premisas para construir la idea misma de Derecho natural. Hubo en este sentido una inversión de la reflexión que procedía de la integración y de la absorción de la concepción filosófica y humanista de la *dignitas hominis*, dentro de la reflexión jurídica del siglo XVII. Hubo una indudable continuidad con el Renacimiento, pero esta misma integración, provocó también algunas variaciones respecto al fundamento mismo de la dignidad de la naturaleza humana. O mejor dicho, los iusnaturalistas racionalistas recogieron algunos rasgos muy particulares de la noción renacentista de la dignidad del Hombre y los interpretaron con matices que servían a definir sus proyectos más amplios relativos al Derecho natural. La integración de la noción de dignidad del Hombre dentro de esas reflexiones, no la modificaron sustancialmente, sino que la orientaron hacia ciertas de sus dimensiones básicas, como la razón y la sociabilidad inherentes a la Naturaleza Humana.

A continuación realizaré una presentación de esta integración del concepto de dignidad del Hombre dentro de las reflexiones respectivas de algunos iusnaturalistas racionalistas. Trataré de resaltar particularmente los elementos de continuidad y de ruptura entre esos humanistas del Derecho. No haré un análisis del pensamiento de cada autor, sino que rastrearé las pistas de las varias formulaciones de la dignidad del Hombre perfiladas por cada uno de esos pensadores.

I. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL “HUMANISMO RACIONALISTA” DE GROCIO

H. Grocio en el *Derecho de la guerra y de la paz* (1625), se opuso al calvinismo estricto y se inspiró del humanismo de Erasmo³²⁰⁸. Militó en la secta de los arminianos, más próxima al catolicismo que al calvinismo imperante en Holanda, rechazando particularmente la doctrina de la predestinación³²⁰⁹. En una primera parte, mostraré cómo Grocio defendió la excelencia de la naturaleza humana identificando ciertos rasgos, tales como la sociabilidad y el entendimiento de los Hombres, integrando además de la noción de dignidad del Hombre dentro de una incipiente secularización de las fuentes del Derecho natural. Por fin señalará la posición de Grocio respecto a la barbarie y a la igual dignidad.

A. La excelencia de la Naturaleza humana

1. Sociabilidad y entendimiento: rasgos de la dignidad humana

En relación estrictamente con la cuestión de la dignidad de Hombre, Grocio se inspiró de Aristóteles y del estoicismo de Cicerón y de Séneca, definiendo una sociabilidad humana que derivaba de un apetito natural:

“Y lo que dice aquí el filósofo [Aristóteles] y dice el poeta: ni la misma naturaleza puede discernir entre lo justo y lo inicuo, no debe admitirse en manera alguna, porque el Hombre es cierto que es animal, pero es el animal más excelente, mucho más distante de todos los demás que las especies de ellos distan de sí, de lo cual dan testimonio muchas acciones propias de la especie humana. Y entre las cosas que son propias del Hombre está el deseo de sociedad, esto es de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie: con la que llaman los estoicos, *oikeiosin*. Luego lo que se dice, que todo animal es arrastrado por la

³²⁰⁸ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., pp. 126-127.

³²⁰⁹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p.199 y VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, “Leviathan”, París, 2003, p. 532.

naturaleza únicamente a su provecho, no puede, concederse así, tomado tan universalmente”³²¹⁰.

El ser humano tenía un apetito innato que no se dirigía hacia el egoísmo sino hacia la vida en comunidad con sus semejantes, tesis que ya había sido formulada por Aristóteles y que concordaba perfectamente - según E. Bloch - con la naturaleza burguesa-revolucionaria en lucha contra la arbitrariedad feudal³²¹¹. Vimos también que el término *oikeiosis* (en Cicerón y en Séneca) subrayaba la necesaria conciencia del ser humano de su parentesco con los dioses y de su participación en la Ciudad universal³²¹². Se refería a una disposición humana muy práctica que se orientaba – como vimos – hacia a la autoconservación, la razón y la sociabilidad. De esta fuente estoica surgía el “innatismo” de Grocio respecto al Derecho³²¹³, planteando la aparición de éste desde una perspectiva fundamentalmente optimista, en oposición a Hobbes³²¹⁴. Grocio elogió nuevamente la excelencia del ser humano singularizándole de los animales pero esta vez, con el fin de justificar la existencia misma del Derecho. El Hombre vivía solamente en una sociedad pacífica y ordenada, condiciones que sólo el Derecho podía garantizar. En este sentido apuntó una “idea más amplia que se podía vincular al Derecho”. Así:

“La excelencia del Hombre por encima del resto de los animales, consiste no solamente en los sentimientos de sociabilidad que acabamos de mencionar, pero en que puede dar un justo precio a las cosas agradables o desagradables, tanto las futuras como las presentes, y discernir lo que puede ser útil o perjudicial. Se concibe por tanto que no es menos conforme a la Naturaleza humana, regularse

³²¹⁰ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, nouv. trad. Barbeyrac, J., P. de Coup (ed.), Amsterdam, 1724, “Discours Préliminaires” (§ VI), pp.4-5.
Disponibile en <http://gallica.bnf.fr/> - [Consultado el 06.06.06 a las 01:00]

³²¹¹ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 56. Vid. También, ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, op.cit., pp. 192-194 (para una visión general de la esencia social del Hombre en el Derecho natural).

³²¹² Vid., VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 535.

³²¹³ MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, *Grotiana* (New Series), vol. 20/21, Dr. Hans Van Blom, (ed), Van Gorcum, Asen, Rotterdam, 1999/2000, pp. 149 y 151.

Disponibile en <http://post.queensu.ca/~miller/Papers/Innate%20ideas.pdf>
[Consultado el 06.06.06 a las 10:00]

³²¹⁴ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 50.

en esos tipos de asuntos, que sea un Juicio recto y sano, en la medida que se nos lo permita la flaqueza de las luces de nuestras mentes (...)”³²¹⁵.

Siguiendo la tradición estoica, Grocio señalaba la capacidad de Juicio y de Entendimiento del ser humano y su facultad de prudencia como rasgos que contribuían a identificar su excelencia. La razón no era el órgano del conocimiento natural de Dios sino la facultad cognoscitiva de las verdades fundamentales de la vida social³²¹⁶. El Derecho se justificaba entonces como regulador de los conflictos que podían surgir del mal empleo de este juicio. Grocio insistió en que el Hombre tenía un “deseo exquisito de sociedad”, impulsado por una facultad que lo diferenciaba nuevamente de los animales: el habla. Este “instrumento particular” al “Genero Humano”, le permitía además “instruirse y actuar siguiendo principios generales”, principios que el Derecho podía por su lado desarrollar³²¹⁷. También Grocio contribuyó a secularizar esta misma noción de Derecho y al mismo tiempo la noción de dignidad del Hombre, en la medida que la misma naturaleza humana racional se convertía en el fundamento del Derecho.

2. La secularización de la naturaleza humana

Grocio planteó una sugerente hipótesis: señaló a continuación que “todo que acabamos de decir tendría lugar de cualquier manera que fuera, incluso si nos ponemos de acuerdo lo que sería un crimen horrible, que no haya ningún Dios, o si hay uno, que no se interese a los asuntos humanos” (*Etiam si daremus Deus non esset*). Con otras palabras, a partir del llamado innatismo, Grocio defendía que la validez del Derecho natural no dependía de la existencia de Dios³²¹⁸. Antes de Descartes, Grocio planteó metodológicamente esta radical duda. La validez del Derecho natural era así una verdad eterna análoga a las proposiciones

³²¹⁵ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§ IX), op.cit., pp. 8-9.

³²¹⁶ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 127.

³²¹⁷ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire”, (§VI), op.cit., p. 7.

³²¹⁸ MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, op.cit., p. 147. El autor indica que Descartes en sus “Lettres au R. P Mersenne”, se opuso directamente a Grocio sobre este punto considerando que no se podía prescindir de la existencia de Dios para deducir una verdad, op.cit., pp. 152-154.

matemáticas³²¹⁹. Con otras palabras: era “el reflejo creado de una principio divino increado”³²²⁰. Pero se trataba solamente de una incipiente secularización. En nada Grocio pretendía - o parecía pretender - vaciar el Derecho de su referente divino. Justo a continuación escribió: “Pero las luces de nuestra razón y una Tradición Perpetua difundida en todo el mundo nos persuaden de lo contrario desde nuestra infancia y estamos confirmados en este pensamiento por la cantidad de pruebas y milagros atestados en todos los siglos. Ahora bien, deriva de ello, que se debe obedecer sin reserva al Ser Soberano, como al Creador, al cual somos deudores de lo que somos (...). He allí pues otra fuente del Derecho, tener la libre voluntad de Dios con la que debemos someternos, como nuestra misma razón nos lo indica de modo que no tengamos ningún duda al respecto”. Y para confirmar su demostración, Grocio recordó que la palabra *ius* derivaba del nombre de “Júpiter” según algunos estoicos³²²¹. Por esta razón, S. Goyard Fabre considera el *etiamsi daremus* de Grocio era un enunciado hipotético que en nada pretendía encarnar un iusnaturalismo racionalista laico³²²². Lo que pretendía era “aislar” el Derecho y su fundamento de las interpretaciones teológicas. Así limitó los poderes de Dios respecto a las cosas necesarias y lógicas de la existencia humana, entre las cuales destacaba el Derecho:

“El Derecho es inmutable de modo que Dios incluso no puede modificarlo. Porque, aunque el poder de Dios es infinito, se puede decir que hay cosas que no puede alcanzar, porque son cosas que no se podría expresar mediante proposiciones que tuvieran algún sentido, pero que contienen una contradicción manifiesta. Como, pues, es imposible que Dios mismo, haga que dos por dos no haga cuatro, no lo es tampoco posible hacer que las cosas buenas o malas en sí y por naturaleza, no lo fueran como tal”³²²³.

³²¹⁹ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 130.

³²²⁰ HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, Eunesa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 265.

³²²¹ Todo lo que acabo de citar esta en GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§ XII), op.cit., pp. 10-11.

³²²² GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 78. Vid también, VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 531. Apunta Villey que Grocio se inspiraba directamente de la escolástica española y particularmente de Suárez y el *De Legibus* (II, 5, n.17), op.cit., p. 539.

³²²³ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (I, 1, iv), op.cit., p. 51.

No sólo Dios no podía influir sobre el Derecho sino que no podía influir sobre la misma naturaleza humana y por tanto sobre su dignidad. En esta perspectiva, Grocio insistió en que la “Madre del Derecho Natural es la misma Naturaleza humana” que empujaba a los Hombres relacionarse entre sí, sin buscar por tanto la satisfacción de una necesidad personal³²²⁴. Por tanto, el “registro del humanismo jurídico se abre bajo el signo del racionalismo”, depurado de sus resonancias cósmicas y teológicas. Con otras palabras, no existía ningún elemento que procedía de la voluntad humana en las fuentes del Derecho y la normatividad jurídica empezaba a adquirir un carácter específico³²²⁵. Aquí Grocio volvía a emular el deseo de sociabilidad inherente a los Hombres, que se imponía a ellos. Es más: la naturaleza humana era suficiente en sí misma para garantizar la existencia de la ley. Esta misma naturaleza humana debía ser concebida como externa a Dios y a sus acciones, y por tanto incluso externa a los mismos Hombres. Era una “verdad eterna” anterior y superior a los individuos. Por tanto, la experiencia misma de “ser humano” no influía sobre las características de la naturaleza humana³²²⁶. Aquella tenía una dignidad propia fuera del alcance de Dios y de los mismos Hombres. Encarnaba un ideal moral³²²⁷ que todos poseían y que el Derecho contribuía a desplegar. Al otorgar a la persona un “cuerpo de derechos”³²²⁸, Grocio tradujo en así la ley natural en una teoría de los derechos humanos³²²⁹. Este mismo ideal le sirvió también a Grocio para criticar la violencia y la crueldad de sus tiempos.

B. La crítica de la barbarie

No podemos hablar en Grocio de igual dignidad en la medida que defendió la esclavitud. Consideró en efecto que las relaciones entre un dueño y su

³²²⁴ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§XVII), op.cit., p. 12. Por esta razón el Derecho no tenía solamente la utilidad como objetivo (§XXIII), op.cit., p. 15.

³²²⁵ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 83.

³²²⁶ MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, op.cit., p. 148 y 151.

³²²⁷ Como señala Villey respecto a Grocio: “la última fuente de Derecho es la moralidad. Recordamos la formación calvinista de Grocio, influenciado por la corriente neoestoica: la razón del Hombre, que es su naturaleza, le dicta una moral que Grocio confunde con la moral cristiana. No nos sorprendemos encontrar este fenómeno de la *absorción del derecho en la moralidad* en un autor cuya cultura resume la del siglo XVI transmitiendo también el lego a los juristas del futuro”, VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 542.

³²²⁸ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (Liv. I, Chap. I, IV), op.cit., pp. 40-41.

³²²⁹ BUCKLE, S., “El Derecho Natural”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, op.cit., p. 243-244.

esclavo formaban parte, - refiriéndose a Aristóteles - , de las llamadas “sociedades desiguales”, como la sociedad establecida entre un rey y sus súbditos o entre Dios y los Hombres³²³⁰. Para E. Bloch³²³¹, “pese a toda su amplitud de horizontes, Grocio, un representante de la aristocracia urbana, pensaba, desde luego según modelos estamentales”. Ahora bien, Grocio sí se ilustró como un defensor de la dignidad humana, en la misma línea que Séneca y Montaigne cuando rechazaron la barbarie y particularmente la guerra. El deseo apasionado de Grocio era salvar el abismo de las guerras de religiones³²³². Lo explica como la razón principal que le condujo a redactar su obra: “He notado en todas las partes, del Mundo cristiano, una licencia tan desfrenada en relación con la guerra, que las Naciones las más bárbaras se avergonzarían. Se corre a las armas o sin razón o por cuestiones muy ligeras: y cuando se las tiene una vez en las manos, se pisa todo Derecho divino y Humano, como si uno estuviera autorizado y resuelto con firmeza a cometer todo tipo de crímenes sin comedimiento”. Aparecía aquí, el Grocio, “legislador de la Europa moderna”³²³³, que zanjaba definitivamente: “Esta barbarie es tan horrible que muchas personas con una probidad segura, han sido tan chocadas que han defendido que todo tipo de guerra está prohibido a un cristiano, cuyo deber consiste primero a amar a todos los Hombres sin excepción”³²³⁴. El “sin excepción” era fundamental, ya que reconocía una humanidad compartida entre todos los Hombres prescindiendo de sus diferencias sociales y religiosas. Como explica Bobbio: “Históricamente, el derecho natural es un intento de dar una respuesta a las corrosivas consecuencias que los libertinos habían extraído de las crisis del universalismo religioso. No hay autor de la escuela que no tome posición frente al pirronismo moral, frente a lo que hoy llamaríamos relativismo

³²³⁰ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (I, 1, § iii), op.cit., p. 40. A continuación aparece la fotografía del texto original de la misma fuente (Consultado el 06-07-06 a las 10:00): <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k865233/f92.pagination>

3. Il y a des (5) *Sociétés sans inégalité*, telles que sont celles des *Freres*, des *Concitoyens*, des *Amis*, des *Alliez*: & il y a des *Sociétés inégales*, qu'ARISTOTE appelle (6) *Société de prééminence*, telles que sont celle d'un *Père* avec les *Enfants*; celle d'un *Maître* avec son *Esclave* ou son *Domestique*; celle, d'un *Roi* avec les *Sujets*; celle de (7) *DIEU* avec les *Hommes*. De même aussi le *Juste* a lieu ou entre égaux, ou entre gens dont les uns gouvernent, & les autres sont gouvernez, considérez (8) comme tels. Le premier, à mon avis, peut être appelé (a) *Droit de Supériorité*, ou qui s'exerce entre un Supérieur & son Inférieur; & l'autre, (b) *Droit d'Égal à Égal*.

³²³¹ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 52.

³²³² WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 127.

³²³³ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., pp. 527 y 536-538.

³²³⁴ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§ 29 y 30), op.cit., p. 20. Vid., KAMEN, H., *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, op.cit., p. 319.

ético”³²³⁵. En esta vuelta al amor cristiano resonaba también la *philosophia Christi* de Erasmo. Grocio vinculó así el Derecho natural cosmopolita con la tolerancia, con la universalidad y la *ratio* de la próxima “religión natural”³²³⁶. Rechazaba la violencia y los sufrimientos injustificados. Es esta capacidad para aprehender la vulnerabilidad humana que le inscribe en la línea del humanismo.

La única vez que Grocio usó el término *dignitas* fue para defender el llamado “Derecho a sepultura”. Después de referirse a la *Antígona* de Sófocles³²³⁷, consideró en este sentido que hubiera sido “una indignidad que el Cuerpo sirviera de pasto”, idea que también había intuido Séneca por ejemplo³²³⁸. Es más: “siempre sería cosa poco conforme a la dignidad de la Naturaleza humana, que el cuerpo del Hombre fuera expuesto a ser pisoteado por los pies”. Concluyó entonces: “Es por esta razón que se dice que la sepultura es debida no tanto al Hombre o a la persona, como a la Humanidad o a la Naturaleza Humana”³²³⁹. Grocio esbozaba aquí uno de los límites mínimos de la civilización que era el respeto del cuerpo del difunto. No habló propiamente de dignidad del ser humano en su cualidad de ser moral, pero sí otorgó una dignidad al cuerpo humano. Más precisamente se trataba de respetar la Naturaleza Humana, anterior y superior al individuo humano e independiente de Dios. Este Derecho a sepultura implicaba que la naturaleza humana permaneciera en el individuo incluso después de su muerte porque el cuerpo mismo era la manifestación empírica y el recuerdo de su Humanidad. Incluso, el mismo acto de dar una sepultura, *humanizaba* un cuerpo que ya no lo era. Una vez más, el cuerpo

³²³⁵ BOBBIO, N., “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, trad., Bayón, J.C., Debate, Madrid, 1991, p. 76.

³²³⁶ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 52. Como señala Villey, Grocio seguía la síntesis erasmiana de Cicerón y del Evangelio: la unidad de la Iglesia solamente podía provenir de una simplificación del cristianismo e reinterpretado por la razón estoica, VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 533.

³²³⁷ Vid., SÓFOCLES, *Antígona* (5-95), op.cit., pp. 249-253 y también, la misma problemática está como vimos en SÓFOCLES, *Áyax* (1333-1345 y 1363), *Tragedias*, op.cit., pp. 178-179. Vid., también, MATTÉI, J-F., “La barbarie et le principe d’Antigone”, en DE KONINCK, T. & LAROCHELLE, G., (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, Médecine*, op.cit., pp. 155-176.

³²³⁸ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 270.

³²³⁹ Las citas están en GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (t.II), (Liv II, Chap. XIX, II), op.cit., pp. 553-555. Grocio cita – entre otros – a Séneca para defender este derecho. No olvidemos que Séneca tenía un posición ambigua al respecto. No olvidemos que la *res sacrae* para los romanos se refería a los dioses celestiales (formula como vimos que uso Séneca para hablar del valor del ser humano) cuando la *res religiosae* se refería a las sepultura. En este sentido, el valor que Grocio otorgaba al ser humano era un grado inferior al valor que otorgaba Séneca, desde un punto de vista puramente formal.

humano se volvía la expresión de la dignidad humana pero esta vez en la aprehensión de su vulnerabilidad extrema.

En resumen, Grocio habló explícitamente de la dignidad de la Naturaleza humana a partir de dos rasgos: la razón y la sociabilidad que conferían a los Hombres una superioridad sobre los animales. Se volvía autónoma: por un lado se secularizaba, puesto que Dios no podía influir en ella y por otro, se “deshumanizaba”, ya que los Hombres no podían tampoco incidir en ella. No se junto sin embargo con unas virtudes para constituir apareció sin un ideal moral; al contrario, permitió también a Grocio criticar la barbarie de las guerras que vulneraban la naturaleza sociable y pacífica de los seres humanos. En este sentido M. Villey consideró que en el sistema de Grocio nacía una de las dos ramas del pensamiento jurídico moderno (la otra siendo el historicismo): “aquella que, sacando las consecuencias de la dicotomía moderna entre la razón subjetiva y la observación del mundo exterior, y de la pérdida del derecho natural, como corolario, deducirá el Derecho en la razón: el *racionalismo jurídico*”³²⁴⁰.

Años más tardes, Pufendorf blindará la dignidad del ser humano, pero no desde el innatismo sino siguiendo el voluntarismo que permitió además dar una nueva perspectiva a la noción de igual dignidad.

II. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL “HUMANISMO VOLUNTARISTA” DE PUFENDORF

En el *De iure naturae et gentium* (1672), el luterano Pufendorf consagró el Derecho Natural moderno. El punto de diferencia con su predecesor fue su concepción de la naturaleza humana. Aquella no surgía como un fenómeno innato que se imponía a los individuos, sino como una construcción que procedía a la misma voluntad de los individuos. En un primer momento, mostraré cómo la dignidad humana parecía proceder una construcción voluntarista del Hombre. Por un lado, Pufendorf, reconocía unos rasgos antropológicos e innatos a los individuos (Entendimiento y voluntad) y por otro, ubicó una dignidad moral del Hombre en el ejercicio de su libertad. Por fin, mostraré cuáles fueron los alcances del reconocimiento de la igual dignidad por parte de Pufendorf.

³²⁴⁰ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 557.

A. El Hombre construye su dignidad

1. Entendimiento y voluntad: rasgos de la dignidad de la Naturaleza Humana

En las consideraciones preliminares, Pufendorf abrió su tratado operando una distinción entre los “seres físicos” (*entia physica*) y los “seres morales” (*entia moralia*) lamentando que las características de esos últimos no habían sido suficientemente definidas por la metafísica. Pareció volver al argumento de la *scala naturae* cuando explicó lo que entendía por esos dos tipos del Ser: “toda cosa que entra en la composición del Universo poseía unos principios esenciales y distintivos, que el Creador ha ampliamente facilitado y distribuido entre ellas”. Prosiguió con un tono aristotélico: “se nota también en cada una algunas propiedades particulares que resultan de la disposición de la sustancia y algunas operaciones proporcionales al grado de fuerza que Dios lo ha comunicado con la existencia”³²⁴¹. Pufendorf suponía implícitamente una jerarquía entre los seres a partir de sus rasgos naturales. Singularizó al Hombre de los restantes seres apuntando una característica particular. A diferencia de los animales que obedecían al “ciego movimiento” de las impresiones de la naturaleza, el Hombre era el único a conformar su conducta con las reglas que él mismo se había fijado a través de su voluntad. Con otras palabras, Pufendorf seguía un rasgo de la construcción de la dignidad de la naturaleza humana, que como vimos, consistía en sustraer al ser humano del yugo de la Naturaleza, afirmando su dominio sobre ella. Señaló entonces dos características: el “Entendimiento” y la “Voluntad” que, al combinarse, permitían al individuo afirmar su libertad. Comparó el “Entendimiento” con una “Luz excelente” que iluminaba el alma humana. Permitía concebir ideas acerca de los objetos que se presentaban a su persona, compararlos y descubrir principios de verdades desconocidas. Más precisamente, Pufendorf insistía en que servía al Hombre adecuar su conducta con un principio

³²⁴¹ PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Prélimaires”, (§II), trad., Barbeyrac, J., J. R. Thourneisen, (ed), Bâle, [1732], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1987, p. 2. Acerca de los *entia moralia* y de los *entia physica*, vid., BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, pp. 69-76. Para una crítica de la dificultad de la teoría de Pufendorf, vid., MARÍN Y MENDOZA, J., *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950, p. 43. Habla del “laberinto de sus entes morales con que principia y que sólo sirve de confusión [sic.]”.

de utilidad y de prudencia. Así el ser humano no estaba nunca sometido a unas operaciones uniformes e invariables que eran lo propio de la “simplicidad grosera y de la horrorosa licencia de la bestias brutas”. Pufendorf le identificó con los llamados “Seres morales” cuyas acciones reflejaban la conveniencia, y su vida, un “bello orden”. Además, Pufendorf elogió no solo esta cualidad moral sino también la dimensión corporal, hablando de la “maravilla disposición del cuerpo”, prescindiendo por tanto de cualquier dualismo en su naturaleza³²⁴². Nos damos cuenta que muchos de esos puntos transmitían ideas ya vistas anteriormente: la superioridad de la naturaleza humana sobre la animal, la identificación de ciertas características morales como marcas de esta superioridad, y la afirmación de la libertad en la capacidad a seguir sus propias leyes, implicando un principio de “variabilidad” en la conducta humana que fue particularmente destacada por los humanistas y Descartes. Pero transmitía una novedad o el énfasis en una característica de la naturaleza humana: su perfecta ordenación interna a través de la combinación de la razón con la voluntad. En consecuencia, Pufendorf no compartía el innatismo de Grocio; defendía al contrario el llamado “nominalismo” en relación con la idea de naturalezas de los “seres físicos”. No eran eternas, no tenían una existencia fuera de la experiencia y no eran independientes de Dios³²⁴³.

Después de esas consideraciones preliminares, Pufendorf reiteró su elogio de la naturaleza humana en base al “Entendimiento” que la distinguía de la animal. Habló así de la “excelencia del Hombre” en comparación con las bestias que obedecían a “ciegos movimientos”. El alma humana poseía un “orden infinitamente superior”, una “viva luz” que le permitía no sólo conocer las cosas sino también juzgarlas, aceptándolas o rechazándolas de acuerdo con su utilidad. Pufendorf describió entonces el funcionamiento de esas facultades humanas. El “entendimiento”, se dirigía hacia la acción en la aprehensión de un objeto. Primero, “como un espejo” presentaba a la “Voluntad”, la oportunidad o la inoportunidad, el bien o el mal, de dicho objeto. Segundo, decidía del tipo de conducta y adecuaba los medios a los fines. En resumen, el Entendimiento era el

³²⁴² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Prélimaires”, (§II), op.cit., p. 3.

³²⁴³ Sobre esta cuestión vid., MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, op.cit., p. 154. Acerca del origen del nominalismo y del voluntarismo con la particular influencia de Guillermo de Ockham, vid., BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 17-19 y CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 241.

“principio” y la “antorcha” de toda “Acción voluntaria del Hombre”³²⁴⁴. El voluntarismo fue evidente cuando consideró Pufendorf que los Hombres podían dejar su naturaleza primitiva, gracias a su propia voluntad, añadiendo una dimensión cultural, que se expresaba en su libertad³²⁴⁵. En las manos de Pufendorf, el Derecho natural se convertía, sin darse cuenta en un “Derecho de la cultura”, en el conjunto de aquellas normas que obligaban al Hombre al cultivo de su naturaleza biológica³²⁴⁶. La naturaleza moral procedía así de la misma voluntad de los Hombres y no era innata, sino adquirida. Pufendorf acentuó así la separación entre, por un lado, la razón y el Derecho Natural y, por otro, la revelación y la teología moral. Como señaló J. Brufau Prats, la hipótesis grociana se hacía prácticamente tesis en Pufendorf³²⁴⁷. Con la influencia del cartesianismo³²⁴⁸, el Derecho natural se volvía un producto de la razón humana asegurándole su autonomía³²⁴⁹. La libertad aparecía entonces como la facultad que demostraba una dignidad inherente al ser humano.

2. La libertad humana: base de la dignidad moral del Hombre

Los “seres morales” procedían de Dios y también de la misma “voluntad de los Hombres”; simbolizaban un grado superior de la persona humana cuyo fin era el “perfeccionamiento de la vida humana”³²⁵⁰. Presuponían para Truyol “la libertad del albedrío” a diferencia de las *entia physica*, regidos por la necesidad³²⁵¹. En efecto Pufendorf consideró que las *entia moralia* constituían “personas morales”. Estas se asimilaban no se asimilaban a “fantasmas”, sino los Hombres porque era los únicos a disponer de un poder sobre sus acciones y sobre su persona, poder que Pufendorf definió en mayúscula: LIBERTAD³²⁵². Como comentó Carpintero Benítez: “Esta persona así concebida goza de una libertad, de

³²⁴⁴ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.I, Chap.III, § I y III), op.cit., pp. 38 y 39.

³²⁴⁵ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. I., Chap. I, §IV y VI), op.cit., pp.5-6

³²⁴⁶ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., pp. 135-136.

³²⁴⁷ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 35 y 45-46.

³²⁴⁸ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp.27-28 y 30.

³²⁴⁹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., pp. 263 y 264.

³²⁵⁰ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Prélimaires”, (§III), op.cit., p. 4

³²⁵¹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 263.

³²⁵² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L. I., Chap I, §12, 15 y 19), op.cit., pp. 13-14 y 18.

una especie de cerco o coto de libertad que ha de ser entendida ad *analogicam spatii*, como una facultad de hacer al modo que una cualidad activa (...). El Hombre es pues, una facultad de hacer indeterminable heterónomamente, y éste es el único dato que hace de tener en cuenta la ciencia jurídica (...)" Y concluye Carpintero Benítez: "(...) lo constitutivo de la persona, en el nuevo sentido que adquiere con Pufendorf esta palabra, es esa libertad expansiva. La persona es, así, un ser desvinculado del *mundo* que le rodea, que es naturaleza regida y sometida a las *leyes*"³²⁵³. F. Todescan también señaló como las *entia moralia* reconocían una autonomía al ser humano³²⁵⁴. G. Peces-Barba va más lejos, considerando que los "*entia moralia*" "completaban el ser" y "ayudaban al perfeccionamiento de la condición humana, es decir, al desarrollo de su dignidad"³²⁵⁵. La naturaleza humana no aparecía como externa e innata al Hombre, sino externa y construida por el Hombre. En efecto, cada individuo podía, gracias a su voluntad, elaborar la naturaleza humana.

Al principio del Libro II cuando Pufendorf contempló el estado de naturaleza de los Hombres y aprovechó para profundizar el concepto de libertad. Como recordó Rommen³²⁵⁶, el individualismo inherente al Derecho natural aparecía sobre todo en la teoría del estado de naturaleza, en la exaltación del estado pre-político del Hombre. Para Pufendorf, los Hombres habían nacidos con esta libertad, una facultad interna que les permitía hacer o no hacer lo que uno pensaba oportuno. Pero no podía ser "absoluta", es decir, sin obstáculos y defectos. No podía tampoco asimilarse a la libertad de los animales que, por ser dependiente de toda ley (y ser amplia en este sentido) era residual. Lo que distinguía la libertad humana era su concreción en la moralidad. A partir de este momento Pufendorf habló propiamente de "la dignidad y la excelencia del Hombre":

La dignidad y la excelencia del Hombre "por encima del restante de los animales requería que conformase sus acciones con una Norma; sin la cual no se podría concebir ningún orden, ninguna belleza, ninguna beneficencia. Nuestra más

³²⁵³ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., pp. 236 y 243

³²⁵⁴ TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico (III)*, Giuffrè, Milán, 2001, p. 42.

³²⁵⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 41.

³²⁵⁶ ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, op.cit., pp. 72 y 73.

grande ventaja es sin duda poseer un alma inmortal, iluminada por las luces del Entendimiento, adornada por la Facultad de juzgar las cosas y de realizar una justa elección, muy ingeniosa en inventar varias artes que *nos vuelven capaces dominar todos los otros animales*. Pero esta alma no nos fue concedida solamente para amar nuestro cuerpo y preservarlo de la corrupción: el Creador tuvo miradas más altas al hacernos un regalo tan valioso. Para convencerse basta reflexionar sobre las facultades principales de nuestra alma que contribuyen en poca medida a la conservación del Cuerpo; con menos recursos hubiera sido posible salvaguardar todo este magnífico aparato. En efecto las cosas donde la grandeza y la fuerza de nuestra mente se hacen más sentir, son las relativas al culto de la Divinidad y los deberes de la Sociedad Civil. A qué sirve particularmente la ventaja que tiene el Hombre de deducir principios conocidos de verdades desconocidas; prescindir de Ideas particulares para formular Ideas Generales, inventar signos para comunicar sus pensamientos con los demás; conocer los Números, los Pesos y las Medidas y compararlas en su conjunto; comprender lo que es el Orden, sentir toda su virtud y seguirla en las acciones; emocionarse con las pasiones, calmar o regularlas; conferir a su memoria una infinidad de cosas y recordarlas según la ocasión; reflexionar sobre sí mismo, repasar y reunir sus ideas y compararlas con sus acciones, de donde nace el Imperio de la conciencia: todas cosas que tendrían poco uso en una vida salvaje, sin Ley, sin Sociedad³²⁵⁷.

Pufendorf no estaba aquí lejos de las anteriores consideraciones de la dignidad del Hombre que implicaba de forma resumida que el Hombre fuese digno de su dignidad innata. Tenía por tanto que recurrir a sus facultades más altas para no despreciar su excelencia moral. Pufendorf parecía condensar toda la tradición de la reflexión sobre la dignidad del Hombre parafraseando por ejemplo a Ovidio en cuanto la capacidad del Hombre a dominar los animales y a Cicerón en cuanto los fines superiores del alma³²⁵⁸. Incluso, reproducía quizás, la

³²⁵⁷ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.II, Chap.I, §V), op.cit., pp. 145-146. A continuación tiene la fotografía de las primeras líneas del texto:

I. La dignité & l'excellence de l'Homme par dessus le reste des Animaux demandoit sans contredit qu'il conformât ses Actions à une certaine Règle; sans quoi on ne sauroit y concevoir aucun ordre, aucune beauté, ni aucune bienfaisance. Notre plus grand avantage est sans contredit d'avoir une Ame Immortelle, éclairée des lumières de l'Entendement,

³²⁵⁸ OVIDIO, P., *Metamorfosis* (I, 76- 77), op.cit., p. 69: "Un ser más grande que éstos y más capaz de una mente profunda faltaba todavía y que pudiera dominar sobre los demás: nació el Hombre (...)", y CICERÓN, M. T., *Del Supremo bien y del Supremo mal* (V, 13), op.cit., p. 296-297: "(...) pues nos amamos a nosotros mismos y queremos que todas nuestras facultades espirituales y corporales sean perfectas, también a ellas las amamos por sí mismas, y ellas son los factores más importantes para la vida feliz".

consideración platónica de la mente humana que se definía en su capacidad de ordenar las cosas del mundo³²⁵⁹. Insistió en las capacidades racionales del ser humano que le permitían por un lado, determinarse a sí mismo, y aprehender la realidad, recordando los rasgos del *homo curiosus* que buscaba un sentido al mundo que lo rodeaba. Por otro lado, su entendimiento le permitía comunicarse con los demás, subrayando una sociabilidad inherente pero voluntaria. Con otras palabras, “la dignidad de la naturaleza humana” como señala Welzel, exigía una libertad vinculada éticamente sin la cual no hubieran sido posibles, orden, valor y belleza en la vida humana³²⁶⁰. Por fin, en nada Pufendorf despreciaba al cuerpo. No sólo era una “maravilla” sino que las pasiones equilibradas, conformaban su dignidad. Se puede destacar dos originalidades en Pufendorf en relación con esta visión de la dignidad del Hombre. Primero, no servía como en el Renacimiento para defenderla en contra de la miseria humana sino para asentar la “legitimidad” del Derecho. De ahí la insistencia en las dimensiones sociables y morales del ser humano, que se plasmaban en su afán de Orden. Segundo, la imagen que se desprendía de esta descripción era la de un ser humano perfectamente equilibrado, como un mecanismo de relojería, que sabía encontrar una perfecta armonía entre todos los elementos de su naturaleza, y que procedía seguramente del nuevo papel de las ciencias de la época y de su consideración del alma humana³²⁶¹. Tenemos aquí la prueba que no sólo la visión mecanicista del Hombre no se oponía a la dignidad del Hombre sino que estimuló su desarrollo dentro del mismo Derecho.

Conviene seguir el texto de Pufendorf que pretendía demostrar porqué los Hombres disponían de una libertad moral y porqué debían por tanto conformarse al Derecho. Después la descripción de todos los rasgos que conformaban la dignidad y la excelencia del Hombre, Pufendorf añadió:

“Ahora bien, más numerosos y considerables son los talentos que hemos recibidos del Creador, más vergonzoso sería dejarlos hundidos por falta de cultura o usar y agotarlos inútilmente actuando al azar sin regla ni medida. No es vano si Dios nos ha conferido, con un alma capaz de formar ideas de un bello orden, el poder de conformarnos a ellas en toda nuestra conducta. Quiere sin duda

³²⁵⁹ PLATÓN, *Fedón* (99c–100c), op.cit., pp. 108- 110.

³²⁶⁰ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 145.

³²⁶¹ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 135.

que mediante un buen uso de nuestras facultades, hagamos estallar la gloria de nuestro Creador y que por tanto trabajemos también a volvernos nosotros mismos más felices”³²⁶².

Pufendorf recogía la implícita dinámica de la *scala naturae*³²⁶³ que urgía que los Hombres utilicen al máximo sus facultades más altas para no desperdiciar su excelencia. Debían con su voluntad humana concretar la voluntad divina. Recordemos en este sentido un texto de Pico della Mirandola: “(...) *Dioses sois todos e hijos del Altísimo* y que por usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en perniciosa la saludable opción libre que nos otorgó”³²⁶⁴. Pufendorf seguía el mismo razonamiento: la libertad del Hombre consistía en mostrarse digno de los dones excelentes que Dios había depositado en el Hombre. Por esta razón alerta Carpintero Benítez, es preciso no dejarse dominar por la “capacidad persuasiva” de Pufendorf, que mantenía siempre una noción de ley o de Derecho natural que poco se diferenciaba de la de la tradición estoica-cristiana³²⁶⁵. Ahora bien, existe una sutil diferencia: para los humanistas renacentistas, se trataba como vimos de unirse a Dios a través del ejercicio de la virtud. Pufendorf no habló realmente de la *imitatio Dei*, sino de actividades puramente mundanales y prácticas entre las cuales destacaba la facultad de adecuar su conducta con la ley moral. La “conciencia”³²⁶⁶ era el “juez interior” que cada uno tenía respecto a las “acciones morales” y que respondía a los principios de la Ley. Esta ley podía “proceder” de Dios pero su concreción era jurídica, y en este sentido se puede hablar de una muy incipiente secularización del Derecho. Pero el punto fundamental de diferencia se encuentra en la perspectiva del “origen” de la naturaleza del Hombre. Los humanistas renacentistas insistían en el “lugar” de este origen: la excelencia del Hombre derivaba de su parentesco con Dios. Pufendorf insistió en la “voluntad” de este origen: la naturaleza humana no era una idea racional sino una “creación contingente de la voluntad divina”³²⁶⁷. Este voluntarismo se oponía a Grocio y a

³²⁶² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.II, Chap.I, §V), op.cit., p. 146.

³²⁶³ Lo ha visto también GOYARD FABRE, en *Pufendorf et le Droit Naturel*, PUF, París, 1994, p. 63. (La autora habla de “l'échelle des êtres”).

³²⁶⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre* (3), op.cit., pp. 107-108.

³²⁶⁵ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 233.

³²⁶⁶ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.I, Chap.III, §IV), op.cit., p. 41.

³²⁶⁷ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p.264.

los escolásticos e implicaba que el Hombre actuase de acuerdo con la voluntad de Dios, concentrado a su vez toda su voluntad en el desarrollo de sus facultades racionales y sociales. La unión con Dios no era una unión contemplativa o basada en el amor, sino fundada en voluntades recíprocas, abriendo el campo a la legitimidad del Derecho.

Pufendorf añadió otra razón por la cual el Hombre debía conformarse a la moralidad y no tener una libertad tan amplia como la de las bestias: los Hombres “son más malos que ellas”³²⁶⁸. En este sentido el Derecho se justificaba como “coacción” de las pulsiones descontroladas de los Hombres, imbuidos en su *imbecillitas* (o su debilidad natural)³²⁶⁹. Esas pulsiones eran superiores a la de los animales, tanto en intensidad como en extensión: necesidades, sentimientos, y pasiones, todo predisponía a la explosión del deseo humano personal al detrimento de los demás. Pufendorf señaló particularmente, la “vanidad y el orgullo”³²⁷⁰ como causas de los males humanos y que aparecían ya por el mero hecho de querer tapar su desnudez al nacer. Era a partir de este sentimiento de debilidad que los Hombres tenían el impulso de unirse racionalmente con los demás. Pufendorf volvía entonces a repetir un credo antiguo: “en el mundo no hay animal que pueda ni quiera hacer más daño al Hombre que el Hombre mismo”³²⁷¹. Pufendorf se separaba aquí también de Grocio y no contemplaba la sociabilidad como un apetito sino como una necesidad. En efecto, la sociabilidad no surgía de forma innata sino en la misma relación con el otro. Además no era ni simple ni homogénea y no existían cosas buenas o malas en sí: todo dependía de la relación que se tenía con el objeto y la voluntad de cada uno. En consecuencia, cuando Grocio contemplaba la sociabilidad como una *inclinación*, Pufendorf, la veía como una *obligación* de modo que no sólo el Hombre necesitaba de los demás sino que “depende de él, de su voluntad, de su vigilancia para obtenerla”³²⁷². La moral servía entonces de “freno interior” a los deseos de los Hombres, viviendo,

³²⁶⁸ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.I, Chap.II, §VI), op.cit., p. 146.

³²⁶⁹ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 143. Por esta razón Bloch considera que el Derecho Natural de Pufendorf servía sólo a justificar la coacción estatal, BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 52. CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., pp. 191-192.

³²⁷⁰ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II, §VI), op.cit., p. 146.

³²⁷¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II, §VII), op.cit., p. 147.

³²⁷² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. II, Chap. III, §XV), op.cit., p. 195

gracias al Derecho, en el “orden maravilloso” de la sociedad³²⁷³. Pufendorf contempló también otra vertiente más moderna del concepto de dignidad humana: el reconocimiento de una igual dignidad entre los Hombres.

B. El reconocimiento de la igual dignidad

A partir de una crítica de la sociedad, Pufendorf defendió la igual dignidad del Hombres, deslegitimando particularmente la concepción aristotélica de la esclavitud. Por un lado, este reconocimiento parecía contemplar unas normas mínimas de respeto entre los individuos. Por otro lado, se inscribía dentro de un proyecto más amplio que consideraba al valor seguridad como horizonte.

1. Igual dignidad y respeto

El Capítulo II del Libro III de su tratado se dedicó a la “Obligación de todos los Hombres a considerarse como iguales por Naturaleza”. Pufendorf pareció empezar su argumento volviendo a la tesis de la *oikeiosis* y por tanto al innatismo defendido por Grocio. Consideró en este sentido que existía “grabado en el corazón humano”³²⁷⁴ un “amor ardiente” por la vida, el cuerpo y los bienes, que empujan a huir de todo lo que conduce a la destrucción. Se trataba de una “alta estima de sí mismo” - también señalado por Pascal - que uno defendía con todas sus fuerzas³²⁷⁵. Pufendorf insistió entónces en que el fundamento de esta “ventajosa opinión” estribaba principalmente “en nuestra naturaleza”. En efecto: “la sola palabra *Hombre* lleva una idea de dignidad; la razón más fuerte, y también el último recurso que se tiene a mano para rebatir la insolencia de una persona que nos insulta es decirle: *después de todo, yo no soy un perro; soy tan Hombre como tú*”³²⁷⁶. Aquí el concepto de “dignidad” se refería al valor inherente a la naturaleza humana y expresaba un sentimiento de honor por tener conciencia de esta excelencia. Había por tanto que respetar todo individuo por su misma cualidad de ser humano. Como resumió H. Welzel:

³²⁷³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II, §VII), op.cit., p. 147.

³²⁷⁴ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 308.

³²⁷⁵ Vid., CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p.191.

³²⁷⁶ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309. El traductor J. Barbeyrac nos indica que Pufendorf se inspira aquí de un verso del poeta Estacio en la *Tebaida* (Lib XII, v. 556 ss.). Vid., STATIUS, *Thebaid*, trad., Moszley, J. H., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, pp. 486-487.

“De la libertad ética, que constituye la dignidad del Hombre, se deriva la igualdad de Derecho natural, y de éste, la libertad de Derecho natural. Todas las vinculaciones propias de la comunidad, con sus relaciones de dominación y subordinación, se justifican tan solo sobre la base del convenio entre personas libres e iguales. La idea de dignidad humana, fundada en la libertad ética, se halla en el centro del sistema de Derecho de Pufendorf. Esta idea llena la noción de sociabilidad con contenido propio, determina el juicio de todas las relaciones jurídicas en el sistema de Pufendorf, y por la fuerza ética de su exposición, encendió y robusteció los corazones de los contemporáneos y de las generaciones sucesivas en la lucha por los derechos del Hombre. Todavía Grocio no habla de la *dignitas hominis* más que en relación con el cuerpo inanimado del Hombre y al referirse al derecho a la sepultura. Pufendorf es el primero que antes de Kant, expresará con palabras tan impresionantes la idea de dignidad del Hombre como ser éticamente libre, haciendo de ella el soporte de su sistema de Derecho Natural y deduciendo también de ella la noción de derechos del Hombre y de la libertad, que determinará el curso del siglo siguiente”³²⁷⁷.

Se trata de un elogio merecido del pensamiento de Pufendorf, pero no olvidemos que no fue él quien “encendió” la idea de dignidad del Hombre. Se trata de una noción que también fue expresada por los antiguos. De hecho el propio Welzel reconoce lo mismo en una nota de pie de página. Insiste sin embargo en que Pufendorf fue el primero a convertir esta noción en un concepto central del iusnaturalismo³²⁷⁸. Tampoco podemos encontrar realmente un verdadero punto común entre Pufendorf y Kant: la noción de dignidad humana encarna sin duda una continuidad entre ambos autores, pero se encontraba en dos niveles de análisis distinto. Como veremos, Kant se preocupó por la fundamentación moral de la dignidad de la persona humana. Pufendorf no la predicaba tanto de una concepción de la esencia del Hombre como del Hombre empírico y en virtud de un método científico de análisis mediante la observación³²⁷⁹. De forma general, Pufendorf enriqueció los planteamientos

³²⁷⁷ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 146.

³²⁷⁸ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 146 (nota 113).

³²⁷⁹ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 51-52. WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 143. GARCÍA MARTÍN, L., “Consideraciones críticas sobre el actualmente denominado “«Derecho Penal del enemigo»”, en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y de Criminología*, nº 7, 2005, p. 39.

hipotético-deductivo de Grocio por una observación casi experimental de la naturaleza humana, prefiriendo aquí Bacon a Descartes³²⁸⁰. Más precisamente, observando los comportamientos de los Hombres quería destacar algunas constantes que constituyeron la base de su filosofía moral y jurídica, teniendo como premisa la perfecta articulación de la ley con la libertad³²⁸¹.

Para nuestro tema, no olvidemos en efecto que Pufendorf planteaba la cuestión de la dignidad humana desde la perspectiva del “insulto”. El insulto se refería al daño producido al honor y a esta estima personal. Pero es cierto que esta perspectiva era solamente un ejemplo para sacar una dimensión global que se plasmaba a continuación y que el propio Pufendorf escribió en mayúsculas:

“Como la Naturaleza humana es la misma en todos los Hombres, y que por otro lado, no podría haber Sociedad alguna que no fuera entre ellos, si no se aprecian al menos como teniendo una naturaleza común, se deriva que: por Derecho natural, CADA UNO DEBE CONSIDERAR Y TRATAR A LOS DEMÁS COMO SIÉNDOLE NATURALMENTE IGUALES, es decir como *siendo tan Hombres como él mismo*”³²⁸².

La sociedad pacífica y ordenada descansaba en una premisa fundamental: el reconocimiento de una igual dignidad entre los Hombres y el deber para cada uno de respetar y considerar a los demás como semejantes e iguales. Por otro lado, una feliz nota de pie de página del traductor J. de Barbeyrac – él mismo Hugonote que huyó de Francia después de la revocación del edicto de Nantes³²⁸³ - desarrolla el argumento de Pufendorf. Consideró en efecto que cada uno disponía del “derecho perfecto de pretender de que se le considere y trate como un

Disponible en <http://criminnet.ugr.es/recpc/07/recpc07-02.pdf>
[Consultado el 06.06.06 a las 21:00]

³²⁸⁰ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., pp. 84 y 85.

³²⁸¹ GOYARD FABRE, S., *Pufendorf et le Droit Naturel*, op.cit., p. 65.

³²⁸² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309. Los mismos desarrollos con los mismos términos se encuentran en otra obra de Pufendorf, *De los deberes del Hombre y del Ciudadano*, consultado en Francés, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. Barbeyrac, J., Nourse, J., (ed), Londres, [1741], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1984. Vid el Capítulo VII “*De l'Obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux. Second Devoir général de chacun par rapport à tout autre*”, pp. 212-222.

³²⁸³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309. Nota (I). Vid. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 280 y FASSÒ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, Lorca Navarret, J.F., Ed. Pirámide, Madrid, 1982, pp. 173-174.

Hombre; cualquiera quien actué de modo distinto en relación con otro, le causa un verdadero Daño. Este deber que tiene como fundamento un estado inmutable - donde los Hombres se encuentran precisamente como Hombres – es no sólo general, sino también una perpetua obligación”. Aquí Barbeyrac (como Pufendorf), volvía a este estado primitivo de los Hombres (la *natura immaculata* de E. Bloch) y hacia derivar de la dignidad de la naturaleza humana una norma general y eterna de respeto entre los Hombres que, a su vez, implicaba el rechazo de la violencia. Más precisamente: el valor de seguridad se perfilaba como el requisito básico para las relaciones individuales. En efecto, Barbeyrac indicó que la argumentación de Pufendorf era “una consecuencia de la máxima desarrollada en el previo capítulo” y que era efectivamente: “no causar daño a nadie”. Pufendorf indicaba que se trataba del “Deber más general ya que contemplaba a todos los Hombres precisamente como Hombres”³²⁸⁴. El valor de seguridad parecía ser una prolongación práctica del respeto del valor del ser humano. La prohibición de la violencia estaba así estrechamente vinculada con el respeto de la dignidad del Hombre, (punto ya expresado en Séneca por ejemplo) y ésta, a su vez, se plasmaba primero en la posibilidad para cada uno de disfrutar de un ámbito de “seguridad”. Se trataba de una seguridad en relación con el disfrute de sus bienes naturales (Vida, cuerpo, honor, reputación, libertad.) y con sus bienes “convencionales” e in particular e derecho de propiedad³²⁸⁵. En consecuencia se efectivamente podía sustraer una serie de derechos naturales de toda persona humana: derecho a la vida, a la salud, a la integridad corporal, etc.³²⁸⁶. De forma general todo el Derecho Natural consistía fundamentalmente en el valor de la libertad: derivaba por esencia de la índole del Hombre como ser moral y consagraba las libertades básicas del sujeto³²⁸⁷. El reconocimiento de esos derechos en Pufendorf como en los otros iusnaturalistas fue precisamente el punto de arranque de la “Crisis en la conciencia europea” según P. Hazard³²⁸⁸. Empezaba a constituirse una nueva “civilización” que sustituía los deberes para con Dios y para con el príncipe, por derechos individuales. Ahora esos

³²⁸⁴ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.I, §I), op.cit., p. 293. Había otra máxima era la consecuencia de esta primera: “Reparar el daño que uno puede causar”.

³²⁸⁵ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.I, §I), op.cit., p. 293.

³²⁸⁶ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, op.cit., p. 592.

³²⁸⁷ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 434.

³²⁸⁸ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 11.

concretaban a través de los valores de seguridad y de libertad la idea misma de dignidad del Ser humano.

Este deber de respetar a los demás como humanos era una “exigencia generalizada” que prescindía por tanto de los rangos sociales. Barbeyrac³²⁸⁹ insistió en este punto: “A pesar de todas las desigualdades que proceden del cambio y la diversidad de los *estados accesorios*, los derechos de la natural igualdad se mantienen siempre invariablemente y se aplican a cada uno respecto al otro, de cualquier condición que sea”. Sobre esta base Barbeyrac criticó las situaciones de poder que menoscababan con este deber: “No hay más que los insolentes Superiores que vulneran directamente este deber, tratando de forma inhumana a sus Inferiores, exigiéndoles labores excesivas, matándoles o peligrando su vida sin necesidad, como si eran bestias”. Concluyó entonces Barbeyrac sobre la noción de “desprecio” tan común entre los Hombres que hacía que uno desconsiderase a otro por no poseer los “meritos y ventajas” que él mismo pensaba poseer. A fin de cuentas, no se trataba más que de una ilusión que procedía de la arrogancia individual³²⁹⁰. En efecto, Pufendorf consideró que el orgullo era la primera causa de la vulneración de la igualdad natural entre los Hombres ya que uno se consideraba superior a los demás³²⁹¹. Vimos en efecto que determinó el concepto de dignidad como “argumento defensivo” frente a la insolencia de otro, que atacaba la estima que uno tenía de sí mismo. En cierto modo, Pufendorf, seguía vinculando el concepto de dignidad con el sentimiento de “honor” - tan presente en el siglo XVII - pero la primera derivaba de la misma naturaleza humana y no de una conciencia de clase o de rango. Con otras palabras, Pufendorf no sólo vinculó la noción de dignidad con la idea de Derecho sino que además la otorgó una carga emocional: la conciencia de ser digno como ser humano. Realizó esta “emocionalización”, neutralizando primero el sentimiento de honor para luego convertirlo en el sentimiento portador de la dignidad del Hombre. Con otras palabras, realizó un desplazamiento del “orgullo” desde el honor de ser distinto y superior al honor de ser humano³²⁹². El respeto que

³²⁸⁹ Vuelvo al texto de su nota de pie de página nº I, en PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309.

³²⁹⁰ Se trata de mi interpretación, no lo dice directamente Barbeyrac.

³²⁹¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VI), op.cit., p. 315.

³²⁹² “(...) el valor de un persona a sus propios ojos, pero también a ojos de su sociedad. Es su estimación de su propio valor o dignidad, su *pretensión* al orgullo, pero es también el reconocimiento de esa pretensión, su excelencia reconocida por la sociedad, su *derecho* al orgullo”, PERISTIANY, J.G, *El Concepto de honor en la sociedad mediterránea*, op.cit., p. 3.

derivaba de la igual dignidad del Hombres se inscribía también dentro de una buena ordenación de la sociedad que debía garantizar la tranquilidad y la seguridad de cada sujeto.

2. Igual dignidad y seguridad

Pufendorf quiso demostrar la igualdad natural de los Hombres atacando a Hobbes. No consideró pertinente la idea del autor del *Leviatán* de que la desigualdad introducida por las leyes civiles, contrarrestara la igualdad natural de las fuerzas humanas, en vista de garantizar la seguridad de todos. No se lograba este objetivo ya que las Leyes civiles no volvían a una persona “más fuerte que otra”. Solamente le conferían “un más alto grado de estima y de distinción”³²⁹³. En realidad, Pufendorf se encontraba en un nivel de análisis distinto al de Hobbes³²⁹⁴: se refería a una igualdad cuyo principio era que “no hay nadie, de cualquier condición que sea, que no pueda esperar o exigir racionalmente de los demás lo que ellos esperan o exigen de él”³²⁹⁵. En consecuencia, éste debía, por el contrario, concederles el mismo derecho que él mismo se otorgaba a sí mismo respecto a ellos. Para ilustrar su argumentación³²⁹⁶, consideró, lo siguiente: “aunque no se pueda esperar de otro Hombre nada bueno ni malo, la naturaleza quiere que se le trate como afín y semejante, ya que esta razón por sí sola, aunque no hubiera ninguna otra, es suficiente para que el género humano forme una comunidad pacífica”³²⁹⁷. Pufendorf volvía a considerar el valor de seguridad como noción central de las relaciones individuales. Así nadie podía ser excluido o discriminado de la sociedad. Como resumió Welzel³²⁹⁸, Pufendorf no consideraba como Hobbes que la igualdad natural derivase de una igualdad de fuerzas, sino de

También: “el concepto de honor implica que la identidad está vinculada con unos papeles institucional. La concepción moderna de dignidad, al contrario, implica que la identidad está independiente de los papeles institucionales”, BERGER, P., “On the obsolescence of the concept of honor”, en HAUERWAS, S. & MACINTYRE, A. (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame, Indiana, 1983, p. 177.

³²⁹³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., p. 309.

³²⁹⁴ Hacia un esfuerzo por hacer confluir en una unidad a Grocio y a Hobbes, BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 54-58. Vid. también, BOBBIO, N., “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, op.cit., p. 107.

³²⁹⁵ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., p. 309.

³²⁹⁶ Las citas que siguen se encuentran en PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., pp. 310-311.

³²⁹⁷ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.II, Chap.III, §16), op.cit., p. 199.

³²⁹⁸ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 145

una *igualdad en el Derecho* cuyo fundamento radicaba en la sociabilidad, que, a su vez, derivaba de una obligación.

Por la misma razón, Pufendorf criticó el texto de Montaigne acerca de los indios sorprendidos por la aparente injusticia del poder en Francia³²⁹⁹. Consideró que si bien aquellos que tenían algunas ventajas en Cuerpo o en Mente, no debían “insultar” a los que les eran inferiores en aquellos aspectos, esos, a su vez, no podían “envidiar los bienes de los primeros ni tampoco pensar despojarlos de sus bienes”. Ambas conductas no eran conformes al tipo de igualdad que trataba Pufendorf y que era como el mismo la llamó la “*Igualdad de derecho*” cuyo fundamento era el siguiente: “los Deberes de Sociabilidad siendo una consecuencia necesaria de la continuación de la Naturaleza Humana considerada como tal, imponen a todos los Hombres una Obligación igualmente fuerte e indispensable”. Con otras palabras:

“la Ley Fundamental del Derecho Natural es que CADA UNO DEBE TENDER A FORMAR Y MANTENER, TANTO COMO DEPENDE DE SU PERSONA, UNA SOCIEDAD TRANQUILA CON TODOS LOS DEMÁS, DE ACORDE CON LA CONSTITUCIÓN Y EL OBJETIVO DE TODO EL GÉNERO HUMANO SIN EXCEPCIÓN”³³⁰⁰.

La seguridad, la tranquilidad de las relaciones humanas eran el objetivo del Derecho. Más precisamente Pufendorf habló a continuación de la “sociabilidad universal” como principio del Derecho Natural cuyo objetivo principal era la paz. Existía además una cierta visión estoica de la naturaleza humana, en la medida que cada individuo como parte debía realizar y mantener el conjunto de la comunidad humana. Por otro lado, al vincular la noción de dignidad del Hombre con la seguridad, Pufendorf, la congestionaba también: impedía cualquier cambio (violento) incluso para acabar con las desigualdades sociales y económicas. Esta estrecha vinculación entre el valor de igualdad y de seguridad, neutralizaba todas la “carga crítica” de dignidad del ser humano, ya que en sus efectos prácticos, no se realizaba completamente su valor esencial, es decir, la libertad. La seguridad

³²⁹⁹ PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., p. 311. Vid., MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op.cit, p. 241.

³³⁰⁰ PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.III, §15), op.cit., p. 195. Pufendorf volvió a escribir con mayúsculas.

era el “mínimo existencial” que debía permitir el desarrollo de la dignidad humana³³⁰¹ y hacía posible la vida pero que al convertirse en máximo o en horizonte, neutralizaba las otras dimensiones inherentes a la dignidad humana.

Sin embargo, Pufendorf contempló también una igualdad natural entre todos los Hombres. Su fundamento era el punto de partida del Derecho Natural deslegitimaba con las condiciones extremas de desigual dignidad.

Al defender la igualdad y la libertad naturales de los Hombres, Pufendorf no aceptó la legitimidad de la esclavitud. Insistió en que “se debe rechazar la opinión de los antiguos *Griegos*, que pretendían que hay Hombres naturalmente esclavos”. En efecto, “si se sigue esas palabras, vuelcan directamente la Igualdad Natural de los Hombres”³³⁰². Pufendorf criticó a Aristóteles rechazando que la Naturaleza otorgase a algunos las capacidades innatas para mandar sobre otros. Incluso, rechazaba cualquier paternalismo inherente a la teoría aristotélica de la esclavitud. En este punto, Welzel abunda en la misma dirección de lo que antes indiqué, cuando señala que si bien Santo Tomas había hablado de *dignitas hominis*, no dudó en justificar “aristotélicamente” la esclavitud³³⁰³. Para Pufendorf al contrario ni siquiera se podía forzar a alguien realizar algo contra su voluntad incluso si fuera ventajoso para él. En consecuencia, en la medida que todos los Hombres disfrutaban de una igual libertad era injusto sujetarles sin su consentimiento, despojándoles de su libertad prescindiendo de su voluntad³³⁰⁴. Los Hombres eran libres e iguales por Naturaleza y la esclavitud, como creación humana, menoscaba con esos rasgos. Por tanto “la aptitud natural o la posesión de algunas cualidades necesarias a un cierto estado no son suficientes para convertir a uno en este estado”³³⁰⁵. Volvió a insistir Pufendorf en la necesidad de destruir la “orgullosa pretensión” de los antiguos griegos de someter a los bárbaros a la esclavitud³³⁰⁶. La desigualdad entre los Hombres procedía de la sociedad civil y

³³⁰¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*, “La seguridad jurídica”, op.cit., p. 246.

³³⁰² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p. 316.

³³⁰³ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 146 (nota de pie nº 113).

³³⁰⁴ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p.317.

³³⁰⁵ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p. 317.

³³⁰⁶ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p.319.

en nada podían servirse de fundamento para imponer su voluntad sobre otro. Recordó entonces Pufendorf: “de cualquier forma, la desigualdad civil no destruye las máximas del principio de la Igualdad Natural de los Hombres”³³⁰⁷. Pufendorf encontró un valor innato en el ser humano que le permitía entonces criticar las instituciones que vulneraban la desigual dignidad de los Hombres. Mantuvo la concepción de un ideal de naturaleza humana como ideal moral. Pero este ideal, no servía para discriminar a las personas que no lograban este modelo. Al contrario, todos los individuos habían nacidos con la misma dignidad y nadie podía considerarse superior a otro. Gracias a su voluntad uno podía conformar su naturaleza moral, pero en nada podía pretender dominar a otro. Tal razonamiento era fruto del orgullo y de una ilusoria superioridad.

En resumen Pufendorf, zanjó con el innatismo de Grocio considerando que la sociabilidad del ser humano necesitaba para plasmarse del concurso de la voluntad. Desde una perspectiva global implicaba que la naturaleza humana fuera también una construcción individual, cuyo fin era emular la voluntad divina al conferir a cada unos dones excelentes. La dignidad del Hombre procedía por tanto de la posesión del Entendimiento y de esta sociabilidad que lograba su mejor concreción en el Derecho. El ser humano apareció como un ser perfectamente organizado, capaz de orientar su conducta hacia los fines que mejor le convenían, insistiendo Pufendorf en una dimensión utilitarista de la conducta.

La igualdad natural de los Hombres implicó además un rechazo de la violencia que surgió como la mayor vulneración de la dignidad de cada uno. Pufendorf opuso precisamente el término “dignidad” a las ofensas que uno podía recibir, encontrando su fundamento en una humanidad compartida. Reiteraba en este sentido, una tradición estoica que contemplaba al ser humano como miembro de una comunidad superior y que exigía que no se la perjudicase en su conjunto. Sin embargo Pufendorf superó también el estoicismo en la medida que el daño que se realizaba en contra de un individuo le perjudicaba a él como persona humana y no sólo al conjunto humano. Se separaba también de Grocio, que no contemplaba una dignidad individualizada sino una dignidad de la naturaleza humana. Este rasgo era todavía subyacente en Pufendorf, pero empezaba a

³³⁰⁷ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p.319.

desaparecer. Prueba de ello fue su crítica de la esclavitud: perjudicaba al individuo sometido a esta condición y no al ideal moral de la naturaleza humana. Esta última acabará por desaparecer por completo en las reflexiones de Tomásio, que colocará el valor de la dignidad del ser humano en su misma individualidad, fuera de cualquier referente externo, religioso como filosófico, y en la única celebración de su voluntad.

III. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO “IRRITANTE” DE TOMÁSIO

Al hablar “humanismo irritante” de Tomásio me refiero a una expresión de E. Bloch que lo comparó a un “irritante innovador”, a un “Hombre incómodo a su entorno adornillado y servil” y que se destacaba por su inteligencia y su independencia de espíritu³³⁰⁸. Esas características tuvieron consecuencias directas en relación con su definición del Derecho Natural y para nosotros, con la cuestión de la dignidad de la naturaleza humana. Los *Fundamentos de derecho natural y de Gentes* (1705)³³⁰⁹ pueden en efecto leerse como un tratado sobre la naturaleza humana, donde Tomásio dio la vuelta a la tradicional concepción de la dignidad de la naturaleza humana. Más precisamente, defendió un valor propio al ser humano - de ahí su humanismo - pero revelando al mismo tiempo las vulnerabilidades e incluso los peligros de la concepción humanista de la dignidad de la naturaleza humana - de ahí su carácter “irritante”. Pero la irritabilidad que provocó debe entenderse como una crítica constructiva que debería tener en cuenta la concepción moderna de la dignidad humana. De hecho no es una casualidad si el mismo E. Bloch dedicó todo un capítulo a este autor - y no a Pufendorf o Grocio por ejemplo - considerando que había revelado “la fe en la dignidad humana” en el Derecho natural³³¹⁰. Veremos primero cómo la libertad y la felicidad del individuo se convirtieron en las premisas de las reflexiones de Tomásio. Segundo, estudiaremos su destrucción del concepto clásico y humanista de la dignidad humana y la reconstrucción realizó de este concepto. Por fin, contemplaremos su defensa de la igual dignidad.

³³⁰⁸ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 285.

³³⁰⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, trad., Rus Rufino, S., y Sánchez Manzano, M^a. A., Tecnos, Madrid, 1994.

³³¹⁰ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 285.

A. La libertad y la felicidad de los Hombres: objetivos del Derecho natural

La obra de Tomásio refleja una reacción contra la teología académica y un deseo de situar la religión en la piedad interior y personal³³¹¹. En su capítulo introductorio que le servía a justificar su obra, Tomásio tiraba dardos ardientes contra la escolástica, tachando de “ficticia la idea de una ley divina positiva y universal”³³¹². Elogió entonces a Grocio y Pufendorf quienes habían purificado y definido excelentemente el Derecho natural al combatir el escolasticismo³³¹³. Pero les criticó en relación con el aspecto formal de sus reflexiones: sus textos se referían a demasiadas fuentes clásicas. Había que disculparles sin embargo; en efecto “escribieron aún en esa época en que todos los eruditos estaban dominados todavía por la autoridad de los antiguos”³³¹⁴. Con otras palabras, Tomásio criticaba a sus predecesores por mantener todavía su mirada desde “los Hombres de gigantes”. Se trataba solamente de una crítica de estilo pero tenía su importancia. Tomásio no concebía su enseñanza como mera oferta de conocimiento sino como forjación de carácter, dirigida por el arte de la prudencia en la misma línea que B. Gracián y el modelo del *honnête homme*³³¹⁵. Después de esta primera justificación para reelaborar el Derecho natural, contempló una segunda que sí afectaba directamente el tema de la dignidad de la naturaleza humana.

Tomásio confesó que él también se había equivocado al preferir concebir “la naturaleza humana en las opiniones de otros” que al definirla por su examen personal³³¹⁶. Dedujo de ello una consecuencia aparentemente destructora para la

³³¹¹ GIL CREMADES, J. J., “Estudio Preliminar”, TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., pp. XII-XIII. También, TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 270.

³³¹² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., p. 3.

³³¹³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§1), op.cit., p. 4.

³³¹⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§III), op.cit., pp. 4-5

³³¹⁵ Fue el primero a enseñar en lengua alemana y no en latín, empezando su primer curso académico de 1687 con el *Oráculo manual* de B. Gracián. Comentó también un *Discurso sobre la imitación de los franceses*, revelando la hegemonía (cultural) de Francia en la época. Vid., GIL CREMADES, J. J., “Estudio Preliminar”, en TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., pp. XIII-XIV. BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., pp. 286-287. HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 61.

³³¹⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§V), op.cit., p.6. Tomo como referencia a Séneca que precisamente no quería asimilarse con el rebaño vid (§XXX), op.cit., p. 29.

construcción iusnaturalista de la dignidad del Hombre. Habló de un engaño general sobre el cual descansaba todas las disciplinas. Pretendía entonces “construir de otra manera el edificio entero”. Esta reconstrucción procedía de la crítica de la centralidad de la razón en todos los ámbitos de la actividad humana. Más precisamente habló del “error fundamental (...) sobre la correspondencia habitual entre inteligencia y voluntad, es decir, del dominio de la inteligencia sobre la voluntad; de ahí que sea necesariamente falsa la opinión inferida: que todos los Hombres son igualmente de la misma naturaleza como otras ínfimas especies del mundo natural”³³¹⁷. Primero la razón perdía su primacía como facultad excelente. Segundo y como consecuencia, no mandaba sobre la voluntad. Tercero, y aparentemente, los Hombres no eran naturalmente iguales. Mas adelante apareció el voluntarismo de Tomásio. Por un lado reiteraba la idea de que la ley natural procedía de la razón que se verificaba en la experiencia. Pero añadió que toda autoridad derivaba de la voluntad de cada comunidad de ciudadanos, de tal modo que la autoridad válida en un lugar, no lo era en otro³³¹⁸.

Otro error fundamental para Tomásio era la confusión de la ley divina con la ley humana, confusión que desencadenaba otra, y que era la confusión de las penas divinas con las humanas. Al contrario había que separar la “obligación interna” que se refería a la conciencia y a la moral, de la “obligación externa” relativa al Derecho y no convertir ésta en la principal³³¹⁹. En efecto, era falso considerar la noción de ley a través de la ley divina, asimilando ésta al Derecho natural. El concepto de ley sólo tenía el sentido jurídico de ley positiva. Esta separación de Tomásio procedía de una consideración de Dios que no se asimilaba a un “déspota” que infundía un “temor servil”, sino a un “Padre”, “Juez Asesor”,

³³¹⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§6), op.cit., p. 6.

³³¹⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§17), op.cit., p. 22. Recasens señaló que Grocio, Pufendorf y Tomásio partía de un hecho psicológico para fundamentar el Derecho, de ahí una posible paradoja entre su máxima intención racionalista y la base empírica del Derecho Natural, RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 434.

³³¹⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, “Capítulo Introdutorio”, (§7-11), op.cit., pp. 7-9. Sin esta distinción no se podía entender los tres principios del bien: lo honesto en cuanto a la moral, lo decoroso en cuanto a la política y la justicia en cuanto al Derecho. Vid., también (I, IV, 61), op.cit., p. 194. Esta postura de Tomásio parece molestar mucho a J Marin y Mendosa: “Cristian Thomasio y sus secuaces, atribuyendo lo justo sólo al Derecho natural y separando lo que es honesto y decoroso, cortaron con fatal golpe tres ramas entrañablemente unidas de un mismo tronco”. MARÍN Y MENDOZA, J., *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, op.cit., p. 44.

“Consejero” que infundía un “temor filial”. En consecuencia, la “moralidad de los actos” le incumbía a Dios juzgarles y no el Derecho positivo³³²⁰.

La separación del Derecho y de la moral elaborada por Tomásio - a pesar de ser tachada de “esquemática”³³²¹, “indecisa”³³²² e incluso “torpe”³³²³ - se inspiraba de la finalidad política de excluir de la regulación estatal o eclesiástica, lo relativo al fuero de la conciencia y de la vida interior. Con ella proseguía y culminaba la secularización del Derecho natural. Pero esta separación no era sino un aspecto de otra más general que era la del Derecho natural y del Derecho divino³³²⁴. Tomásio se burló entonces de los “doctores escolásticos” que “tenían bajo su tiranía las conciencias de los Hombres”, atemorizándoles con “citas de autoridad consistentes en falsas interpretaciones de la Sagrada Escritura”³³²⁵. Al contrario, el método de Tomásio era la razón que “derivaba del sentido común de cada cual”, de modo que no pretendía, con un matiz de duda cartesiana, contradecir los textos sagrados sino prescindir de ellos³³²⁶.

Así, en una distinción “extraña”³³²⁷, Tomásio contempló dos tipos de “paz”. La sabiduría, sinónima de la moralidad, era la vía práctica para alcanzar la “paz interna”, a través de la honestidad³³²⁸. El Derecho, por su parte, y a pesar de su ambigüedad, era un “atributo de la persona”. Su meta no era obligar sino “aconsejar” sobre lo justo aunque se apoyaba en la posibilidad de la sanción, para alcanzar la “paz externa”³³²⁹. Consecuencia fundamental: visto que la coacción era

³³²⁰ Esos puntos aparecen en TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §37-43 50-53), op.cit., pp. 221-223 y 226-228.

³³²¹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 271.

³³²² GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 261-262

³³²³ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 172.

³³²⁴ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 270.

³³²⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§XVII), op.cit., p. 20.

³³²⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§XXIX), op.cit., p. 28. Vid lo mismo en (I, V, §32), op.cit., p. 220.

³³²⁷ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 301.

³³²⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, 90-91), op.cit., pp. 203-204:

“La honestidad dirige las acciones internas de los que no son sabios, el decoro de las externas, para conseguir la benevolencia de otros, la justicia las externas para que no turben la paz y para que restablezcan la paz turbada”. “Sin embargo no hay que separar esos tres tipos de bien, pues no deja de ser sabio quien vive a la vez honesta, decorosa y justamente. Por eso muy a menudo se toma uno por otro indistintamente”.

³³²⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §1-4), op.cit., pp. 210-211 y (I, V, §34), op.cit., p. 220.

inherente a la ley positiva y que el Derecho natural no tenía este rasgo, éste perdía su carácter jurídico³³³⁰. Se producía entonces la autonomía respectiva del Derecho y de la Moral³³³¹. La separación entre ambas esferas estaba consumida cuando escribió Tomásio sencillamente: “Luego todo Derecho es externo, no interno. Luego lo mismo hay que decir de la obligación que corresponde a un Derecho, esto es, de la obligación externa”³³³². De esta manera ganó terreno, el derecho de resistencia del individuo religioso frente al Estado y frente a la Iglesia oficial³³³³. Esta no debía ser una institución jurídico-política dotada de poderes coactivos, sino exclusivamente una asociación de creyentes como fines puramente religiosos³³³⁴. En consecuencia, Tomásio precisaba los límites de la intervención estatal y “cimentaba” teóricamente la libertad de conciencia del individuo³³³⁵. De hecho, insistió en que sí existía un derecho innato que era él de la libertad³³³⁶.

Además, todo este proceso se realizaba con la meta – por cierto ya expresada en Pufendorf - de buscar y proporcionar la felicidad a los Hombres³³³⁷. Tomásio representaría el talante de una burguesía alemana ascendente³³³⁸. Según Goyard-Fabre, toda su concepción del Derecho natural era incluso “biológica” es decir orientada de forma “casi hedonista”. Perseguía todo lo que era útil “al bien estar intra-mundano”. Por ejemplo, Tomásio consideraba que la poligamia y la poliandria no eran asuntos éticos y que en nada obstaculizaban la finalidad del matrimonio que era la perpetuación de la especie. En resumen, el Derecho natural no pedía nada ni a la teología ni a la moral³³³⁹. Para E. Bloch, Tomásio aportó un

³³³⁰ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 172.

³³³¹ PECES-BARBA, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 241.

³³³² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §64), op.cit., p. 215. Y a continuación: “La razón de la obligación es que (...) aunque existiera un solo Hombre, estaría obligado a moderar sus afectos, porque seguiría existiendo el temor racional al daño que recibiría si actuará de manera contraria”, (I, V, §18), op.cit., p. 215. La obligación interna venía de la honestidad (I, V, §30), op.cit., p. 216.

³³³³ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 53. La Filosofía de Derecho perdía entonces su vecindad con la teología que se había mantenida en Pufendorf, op.cit., p. 300.

³³³⁴ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, op.cit., pp. 172-173.

³³³⁵ BETEGÓN CARRILLO, J., “Los precedentes intelectuales de la humanización del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., p. 497.

³³³⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §12), op.cit., p.214. y Más adelante aparece como un bien a proteger de los demás (I, VI, 61), op.cit., p. 264.

³³³⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, VI, §21), op.cit., p. 250.

³³³⁸ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., p. 52 y TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 269.

³³³⁹ Se trata de la obra *De crimine Bigamiae* de 1685. Vid., GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 261 y BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., pp. 53-54.

tono nuevo al Derecho natural, al enlazar éste último “con la *felicidad humana* y la *dignidad humana*”. En efecto, superó la diferencia de actitud esencial que separaba la imagen del Hombre en las utopías sociales y su representación en el Derecho Natural. Solamente las primeras contemplaban hasta ahora la noción de felicidad humana, mientras que las modernas teorías del Derecho natural “se habían centrado esencialmente en la dignidad del Hombre”. Tomásio hubiera sido influenciado por el “hedonismo epicúreo” y fundió entonces en una misma unidad la felicidad y la dignidad. Esta “predicación varonil de la felicidad”, que prescindía del rigor de la virtud, influyó en la alegría del vivir de una burguesía que comenzaba también su ascensión en Alemania. De esta forma, Bloch consideró que el primer derecho fundamental innato era para Tomásio el derecho a la felicidad³³⁴⁰. F. Carpintero Benítez también consideró que Tomásio insistió en esta “nueva filosofía del Hombre”, otorgando una “faz jovial y sonriente” a los principios del Derecho³³⁴¹. Ahora bien, esta felicidad derivaba de una libertad inherente al ser humano, posible pero limitada. Por esta razón, el individuo debía plasmar su voluntad, prescindiendo de cualquier visión negativa o positiva de su naturaleza humana que a fin de cuentas aplastaban psicológicamente esta libertad inicial. Tomásio criticó en este sentido la clásica representación de la dignidad del Hombre.

B. La perspectiva voluntarista de la dignidad humana

Al considerar la voluntad como la cualidad que identificaba al ser humano, Tomásio criticó por un lado el tradicional fundamento de la dignidad humana; no era más que una demostración de la arrogancia de los Hombres que se otorgaban a sí mismos una naturaleza excelente. Por otro lado, Tomásio contempló una dignidad individual que no procedía de la imitación de unos modelos de virtud, sino del ejercicio mismo de una voluntad libre.

1. La crítica de la arrogante dignidad de los Hombres

³³⁴⁰ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., pp. 305 y 318.

³³⁴¹ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 186.

Con esas premisas, podemos abordar de pleno la concepción que Tomásio tuvo del Hombre y de su dignidad; insistió en que su esencia no era la inteligencia sino su voluntad, de tal modo que “cada grupo humano está dotado de voluntades diversas y opuestas”³³⁴². En relación con la naturaleza moral y común del Hombre estaba vinculada con su naturaleza física. Por fin, las tres formas de moralidad (honesta, decente y justa) procedían de esta misma naturaleza común³³⁴³.

En el primer capítulo “Sobre la naturaleza moral del Hombre”, Tomásio señaló que el Hombre se diferenciaban de los demás “cuerpos” por dos facultades de su alma común a todos los Hombres: la inteligencia y la voluntad³³⁴⁴. Luego realizó una lista de las “potencias” que le distinguían de “todas las demás realidades corporales”: se refirió a sus cualidades espirituales, su sistema nervioso, sus sentidos, y todos los movimientos que generaban³³⁴⁵. Lo interesante de Tomásio fue precisamente esta definición antropológica, mecanicista-aristotélica, de las cualidades espirituales del Hombre: la capacidad de comprender derivaba del cerebro mientras que la voluntad, del corazón. La primera se refería al pensamiento y la segunda al deseo y al amor, y estaban reunidas mediante las impresiones de los sentidos que actuaban como “impulsos”³³⁴⁶. Reconoció también Tomásio la relevancia de las pasiones del ser humano que eran una marca de su identidad individual³³⁴⁷. También el Hombre poseía un pensamiento que se juntaba con la memoria y la imaginación y que le permitía aprehender el tiempo, tener “ingenio” y “conciencia”, elaborar un conocimiento científico de la realidad, a través del llamado “pensamiento universal”³³⁴⁸. Pero insistió Tomásio, la voluntad es “el principal agente del alma

³³⁴² Por esta razón, vimos que en la medida que toda autoridad derivaba de la voluntad de cada comunidad de ciudadanos, la autoridad válida en un lugar, no lo era en otro TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§17), op.cit., p. 22.

³³⁴³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§ XXIII-XXV), op.cit., pp. 25-26. Vid., FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, op.cit., p. 171.

³³⁴⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, § VI-VII), op.cit., p. 42.

³³⁴⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §XII), op.cit., p. 45.

³³⁴⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §XVI), op.cit., p. 46. Con otras palabras: “la inteligencia es la capacidad del alma humana de pensar en el cerebro, y la voluntad es la capacidad de la misma alma de desear en el corazón”, (I, I, §XVII), op.cit., p. 46. Vid., también (I, I, § XXII), op.cit., p. 48.

³³⁴⁷ “(...) en cuanto existe un Hombre, existen sus efectos y éstos no pueden ser destruidos si no se destruye al propio Hombre”, TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §VI), op.cit., p. 105.

³³⁴⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §XXVIII), op.cit., p. 51. Podría ser una prolongación de la definición cartesiana de la razón como “instrumento universal”,

humana porque mueve la inteligencia³³⁴⁹ y esta vinculación hacia, a diferencia de Descartes, que era imposible oponer la naturaleza moral del Hombre con su naturaleza corporal³³⁵⁰. Otra consecuencia y otra diferencia con Descartes, fue que la voluntad era una “potencia finita” ya que no podía superar los límites impuestos por la condición humana. En consecuencia el individuo no debía pretender cambiar la realidad sino adaptarse a ella, ignorando también Tomásio la visión estoica de la voluntad³³⁵¹.

Pareció entonces contemplar un deseo innato de auto conservación que los Hombres compartían con los animales. Pero los primeros se singularizaban en que apetecían también muchas cosas que llevaban la destrucción de su vida y que derivaban en último resorte de las variaciones de sus voluntades³³⁵². Tomásio aclaró entonces lo que entendía por la desigualdad natural de los Hombres. Esta desigualdad no tenía ninguna dimensión moral, se refería a las diferencias entre los individuos que procedían de sus voluntades distintas:

“(…) la voluntad es la potencia primaria de la mente, y que a todos los Hombres se diferencian por sus voluntades. No discutiremos sobre los términos, pues nos da igual que se diga que los individuos humanos (*singuli homines*) se distinguen en especie o se asemejan en especie; se aceptará que el Hombre es un género o especie claramente singular, cuyos cuerpos individuales tienen distinta naturaleza desde el punto de vista de la voluntad”³³⁵³.

En realidad, Tomásio con todos esos rasgos antropológicos no pretendían ni demostrar ni celebrar la excelencia o la dignidad de la naturaleza humana sino solamente subrayar el funcionamiento de las cualidades morales del Hombre, destacando la primacía de la voluntad. Este contraejemplo revela que la “secularización” del Derecho condujo también a una “secularización” del ser

como vimos en DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 114. “La razón es un instrumento universal que puede servir en todas las coyunturas”, apuntando Pascal, la capacidad de adaptabilidad del ser humano, capaz de dirigir su conducta según su conveniencia.

³³⁴⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §LVI), op.cit., p. 61.

³³⁵⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §LVI-LVIII), op.cit., p.62.

³³⁵¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §XXXVIII y XLII), op.cit., pp. 117 y 119.

³³⁵² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §LXXXIII), op.cit., p. 71.

³³⁵³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §CXVIII), op.cit., pp. 83-84.

humano, sin que cayera por tanto en un pesimismo antropológico y un reduccionismo mecanicista y desacralización de su persona.

En cuanto a las relaciones entre los individuos, Tomásio contempló un equilibrio de fuerzas en la medida que descansaban en la voluntad distinta de cada uno. Así: “Sobre todo es el Hombre quien mas puede ayudar o perjudicar a otro Hombre”. No había ningún tipo de determinismo en las relaciones entre las personas. Se podía tanto producir la paz, como “unión de las voluntades” como la guerra, es decir su “desunión” la primera suscitando esperanza y amor, la segunda, odio y temor³³⁵⁴. Pero Tomásio matizo: “mas bien hay que temer a los Hombres que poner en ellos nuestra esperanza, porque con mayor frecuencia pueden hacer daño y con mayor frecuencia quieren”³³⁵⁵. Los Hombres poseían “semillas” de tres deseos principales (delectación, gloria y propiedad) que podían, si estaban excitadas, conducir a perjudicar los demás³³⁵⁶. Pero no debemos ver una visión negativa del ser humano. Tomásio tenía más bien una idea “híbrida” de la naturaleza humana. Cuando se refirió al estado de naturaleza, consideró que era un “caos”, confuso entre la guerra y la paz, insistiendo en que mantenía un “camino intermedio” entre Hobbes y Aristóteles³³⁵⁷. La antropología de Tomásio profundizaba la de Pufendorf, centralizándose en la voluntad del ser humano como facultad que determinaba su conducta. Pero se separó de él al rechazar que debiera alcanzar un modelo de naturaleza humana. Esta perspectiva parecía poner entredicho la idea de dignidad del Hombre.

En la medida que la esencia de los Hombres era la voluntad y que la voluntad de cada uno era distinta, aparecían diferencias de costumbres entre los Hombres. Esos, además, eran por naturaleza “carentes de sabiduría y necios”, es decir no nacían sabios. Tomásio no tenía aquí una visión negativa del ser humano con el objetivo era aplastar su libertad. Al contrario, como Sócrates, De Cusa, Montaigne y Erasmo, consideraba la conciencia de la ignorancia como premisa esencial para alcanzar la sabiduría. Tomásio señaló en este sentido la actitud compartida por los necios: “todos coinciden en amarse sobre todo a sí mismos; de

³³⁵⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §XLIII y XLIX), op.cit., pp. 119 y 121.

³³⁵⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §LII), op.cit., p. 122. Goyard-Fabre apunta que este análisis de las pasiones humanas derivaba de Spinoza, GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 261.

³³⁵⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §LXIV), op.cit., p. 125.

³³⁵⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §55), op.cit., p. 158.

ahí proviene el prejuicio capital de creerse los más excelentes y sabios entre todas las criaturas visibles³³⁵⁸. Tomásio desencadenó a continuación un razonamiento que parecía arruinar por completo el concepto humanista de la dignidad de la naturaleza humana:

“De éste [prejuicio] deriva otro prejuicio: buscar la excelencia del Hombre sobre las demás criaturas en la inteligencia”

“De éste deriva otro: en la creencia de que la esencia del Hombre consiste en su inteligencia, la inteligencia es el agente primario en el Hombre”

“De éste, a su vez, otro: creer que un Hombre tiene la misma esencia que otro Hombre, como por ejemplo, ocurre con un perro y otro perro”.

“De éste, a su vez, otro: que la inteligencia dirige la voluntad en el apetito del bien y el mal, y le prescribe una regla de actuación; así se contraponen la moral con la naturaleza”.

“Y además, la creencia en que el Hombre tiene libertad de actuación en su voluntad, y que la voluntad no puede ser coaccionada”.

“También el prejuicio de que la naturaleza de la voluntad humana es única y que los distintos individuos tienen una voluntad única”.

“De aquí deriva una explicación inadecuada de la distinción entre el apetito sensitivo y la voluntad³³⁵⁹.”

No hay que malinterpretar este texto: no se trataba de un ataque a la dignidad humana sino más bien de su máxima y mejor defensa. Primero el objetivo principal de Tomásio no era la valoración moral de la naturaleza humana. Dicha valoración (positiva como negativa) impedía entender la centralidad de la voluntad como esencia de la naturaleza humana; impedía entender más precisamente - y como vimos antes - la unidad que existía entre la naturaleza moral y la naturaleza corporal del Hombre. Es en este sentido que se debe entender el texto siguiente de Tomásio:

“(…) es un error destacable que los eruditos quieran, como se hacen comúnmente demostrar la excelencia del Hombre sobre las demás criaturas por la necesidad de una norma, pues con eso se demuestra más

³³⁵⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §8), op.cit., p. 146.

³³⁵⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §9-15), op.cit., pp. 146-147.

bien la enorme miseria de los Hombres; esa doctrina común nace de la errónea libertad interna de la voluntad”³³⁶⁰.

Tomásio criticaba la ilusoria fundamentación de la ley natural en la falsa excelencia de la razón y de la libertad de la naturaleza humana. La voluntad del Hombre era finita porque dependía de su esencia biológica. Más precisamente no se podía deducir ninguna norma moral sobre el bien y el mal, porque no existía una sola conciencia humana, sino varias conciencias que tenían varias aprehensiones del bien y del mal³³⁶¹. La defensa escolástica de una única conciencia recta no servía la libertad individual sino su contrario. Tomásio reveló el subterfugio de esta construcción: aquellos que se otorgaban esta conciencia recta legitimaban su control sobre los que tenían una “conciencia errónea”³³⁶². Con otras palabras, se trataba de una estrategia de poder, que detrás del disfraz de la libertad y de la dignidad del Hombre, aniquilaba su autonomía. Tomásio defendía que la moralidad y los usos sociales – *honestum* y *decorum* obligaban solamente internamente y en nada estaban vinculados con la obligación externa, monopolizada por el Derecho. Debemos por tanto entender que Tomásio destruyó la humanista y clásica definición de la dignidad del Hombre por el máximo valor que confería a la libertad inicial del ser humano. En nada defendía la miseria del Hombre sino la capacidad de cada uno e independientemente de los demás de definir y plasmar su dignidad individual.

2. Buscar su propia dignidad: ser libre por sí mismo

Tomásio criticaba aquí el innatismo (de Grocio) y se inspiraba de Pufendorf. Lo moral dependía de las relaciones que se tenía con los objetos y no existía en sí mismo. Este punto era indirectamente la máxima defensa de la dignidad humana. En efecto, Tomásio celebraba la “autonomía” del individuo respecto a cualquier modelo exterior de nivelación y de uniformización, incluido y

³³⁶⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §2), op.cit., p. 175.

³³⁶¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §15-17), op.cit. 180-181. No estamos aquí de la visión pascaliana de la costumbre como segunda naturaleza del Hombre. La diferencia está en que para Pascal dicha aceptación era negativa. PASCAL, B., *Pensamientos* (89), op.cit., p. 100.

³³⁶² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §24-36), op.cit., pp. 184-187. Remito a BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad., Bayón, J., Alianza, Madrid, 1988, pp. 232 y ss.

especialmente, el modelo humanista de la dignidad de la naturaleza humana. Éste derivaba en efecto de la “necia imitación”. Los Hombres encontraban la virtud en la “autoridad de otros ejemplos” y en no en su propia conciencia. Aprendían a conocer la naturaleza del Hombre a partir de otros y no a partir del auto-examen de la “esencia de sí mismo” (es decir su voluntad)³³⁶³. Esta actitud derivaba según Tomásio de un temor: él de conocer las “potencias primeras” de su naturaleza humana, es decir, la voluntad individual aceptada en sus finitudes y particularidades³³⁶⁴. Tomásio no partía tanto como Pascal de una “angustia existencial” de los Hombres sino de su “cobardía existencial”. No era un miedo a sus finitudes, sino un miedo a sus fuerzas. Pero ambos autores se reunían en esta misma crítica del proceso de uniformización social que destruía la individualidad de cada uno.

Los Hombres huían entonces de sí mismos refugiándose (no en la diversión) sino en modelos de excelencia que les permitían ver la necesidad de otros y tapar la suya propia. Con las palabras de Tomásio: “los Hombres tan pronto se sienten seguros [por esos modelos] como desesperados”³³⁶⁵. Se olvidaban de sí mismos, despreciando las “pasiones pequeñas” de su interior para observar “las realidades superiores a ellos” pretendiendo acceder a la verdad³³⁶⁶. Tomásio criticaba sin duda al platonismo, y rehabilitaba - a través del aristotelismo - la relevancia de los sentidos en la conformación de la conducta individual³³⁶⁷. Mezcló así un profundo ensimismamiento del Hombre consigo mismo que, desde un punto de vista antropológicamente neutro, entendía la perfecta armonía de su naturaleza. Al contrario, los necios no se fiaban de sus sentidos, al considerarlos engañosos³³⁶⁸. No se daban cuenta que la felicidad estaba a su alcance en las “pasiones pequeñas” de la naturaleza humana y al rechazarlas la buscaban en ideas generales y confusas (de la filosofía en particular). Aquellas, en la medida que no tenían ninguna operatividad³³⁶⁹,

³³⁶³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §21), op.cit., p. 149

³³⁶⁴ Una nota de pie del traductor es bienvenida: “La doctrina común sobre la libertad interna de la voluntad es ante todo un apoyo de la doctrina papista sobre obtención [sic.] de la salvación eterna mediante las obras buenas. En cambio, la negación de esta libertad se adapta mejor a la doctrina de los protestantes sobre la carencia de fuerzas de la voluntad humana en cosas espirituales”, TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., p. 144.

³³⁶⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §31), op.cit., p. 151.

³³⁶⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §33 y 34), op.cit., p. 152.

³³⁶⁷ Tal vez hay aquí un punto de encuentro con Pascal.

³³⁶⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §36), op.cit., p. 152

³³⁶⁹ Como vemos, este mismo punto fue detectado por Lorenzo Valla en referencia al estoicismo.

provocaban una frustración perpetua porque no proporcionaban precisamente ninguna felicidad. Los Hombres, para salvarse de esta situación, se imbuían en una proceso que consistía en “poner límites a sus deseos, y cuando llegan a ese límite, buscan otros límites hacia el infinito”; ciegos y torpes Hombres que “difícilmente consiguen lo que más y con más fuerza apetecen y, si lo llegan a conseguir después es lo que más desprecian”³³⁷⁰, recordando esta fórmula, una idea central de la Boétie. Todos perseguían la felicidad, que era legítimamente un deseo natural, pero pretendían encontrarla en la autoridad de otros, religión y filosofía incluidas³³⁷¹. Estaban encerrados en un dulce círculo vicioso, “todos los Hombres, queriendo ser felices, son muy infelices” y sin darse cuenta que la muerte se acercaba a ellos. Entónces, pensaban encontrar una “ersatz” de felicidad, dominando a los demás, y enfadándose cuando no se les obedecían³³⁷². Tomásio - con cierto tono senequista – criticaba esta felicidad basada en la total dependencia externa y que prescindía del conocimiento y de la autonomía individual. Radical y brillante Tomásio que escribió – otra vez con cierto tono “boetiano”:

“todos apetecen la libertad y al mismo tiempo aman la esclavitud”³³⁷³.

Los Hombres se satisfacían mandando sobre los demás, creyendo encontrar aquí su libertad y su felicidad, pero en realidad al querer que todos los imitasen, “todos imitan a otros”³³⁷⁴. Tomásio, volvía a las fuentes mismas de la filosofía, a su razón de ser, que es precisamente este afán de distinción del individuo respecto a los demás, superando ahora no tanto el contagio del vicio, sino le contagio de la uniformización. Al contrario, cada Hombre había nacido con disposiciones particulares que le predisponía para desempeñar libremente ciertas actividades: poeta, orador, artista, o cualquier labor manual. Los Hombres

³³⁷⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §29 y 30), op.cit., p. 153 (para las dos citas).

³³⁷¹ Particularmente los estoicos. La crítica que les dirigió Tomásio es muy similar a la de Valla. Vid., TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §4), op.cit., p. 175.

³³⁷² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §41-44), op.cit., p. 154. Recuerdo a Séneca que habló también de la vanidad y de la ira de los Hombres que actuaban como si tuvieran una “alma de rey”, SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 106. Séneca repite las mismas ideas en *Sobre la ira* (II, 25, 3-4), op.cit., p. 115 y (II, 31.3), op.cit., p. 121

³³⁷³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §51), op.cit., p. 157.

³³⁷⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §52), op.cit., p. 157.

debían esforzarse a cultivar sus dones, recurriendo a la “sensualidad” (es decir el uso de los sentidos) que siempre generaba un “bien agradable”³³⁷⁵. Además no existían ninguna superioridad “natural” de una actividad respecto a otra: Tomásio fue tajante: los llamados eruditos eran muchas veces “los más tontos” y los “tiranos” los más necios³³⁷⁶. Así, con razón se podía considerar a Tomásio como el primer representante de la *Aufklärung*³³⁷⁷.

En resumen, Tomásio partía de la voluntad como esencia del Hombre. No se trataba de la voluntad estoica que derrumbaba todos los límites que encontraba en su camino sino del movimiento interior de la persona que, unido con los sentidos, determinaba la conducta individual³³⁷⁸. Esta misma voluntad era distinta en cada persona de modo, que no existía (a diferencia de los animales) una asimilación individuo/especie, rasgo que ya apareció sutilmente en Pico della Mirandola. La desigualdad natural entre los Hombres no significaba en Tomásio la superioridad de unos sobre otros, sino solamente diferencias naturales “genéticas” entre los Hombres. Se trató por parte de Tomásio de una primera crítica de la uniformización del individuo respecto a un modelo global de determinación, y ello desde un análisis antro-po-biológico.

Siguió esta pauta de pensamiento en el análisis de las conductas sociales de los individuos, es decir, las costumbres. Notó que los Hombres estaban imbuidos en una ilusión de libertad por paradójicamente creer demasiado en ella: seguían ciegamente modelos de conducta impuestos por autoridades (morales) ajenas a su conciencia, que les prometían ilusoriamente revelar su excelencia natural y acceder a una felicidad ideal. Dentro de este esquema de dominación - que estribaba en una quieta actitud de esperanza - se encontraba el modelo clásico y humanista de la dignidad de la naturaleza humana: celebrar la inteligencia y la libertad de los Hombres, les tranquilizaban acerca de su temor existencial para conseguir por sí mismos su autonomía. Por esta razón la reflexión de Tomásio es una de las mejores defensas de la dignidad humana en la medida que demostró que definir la dignidad de la persona humana dentro del esquema de la dignidad

³³⁷⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §62), op.cit., p. 160.

³³⁷⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §73 y 83), op.cit., pp. 163 y 167.

³³⁷⁷ HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, op.cit., p. 283.

³³⁷⁸ Sería interesante conectar la reflexión aquí con A. Schopenhauer y su visión del mundo *como voluntad y como representación*. SCHOPENHAUER, A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad., Burdeau, A., PUF, Quadrige, Paris, 2004.

de la naturaleza podía implicar la neutralización del valor libertad. Vimos que Tomásio consideraba - como Montaigne – que este auto atribución y auto emulación del Hombre procedía de su sentimiento de arrogancia. Ambos autores se encontraban en un deber de humildad. Montaigne respecto a Dios, Tomásio respecto a la misma voluntad. En esta misma crítica de la arrogancia humana se encontraron en otro punto fundamental para la igual dignidad de los individuos: la crítica de la presumida superioridad antropológica y cultural de una nación sobre otra.

C. La defensa de la igual dignidad humana

Dentro de su reflexión sobre el “Derecho de gentes”, Tomásio dedicó algunas líneas rechazando la idea de superioridad de una nación sobre otra, la primera creyéndose civilizada, tachando la segunda de bárbara. Para Tomásio, esta distinción derivaba del “orgullo de los griegos y de los romanos y de los demás pueblos que imitan a éstos y que estúpidamente desprecian a otras naciones”, criticando de paso la teoría aristotélica de la servidumbre natural aplicada por el Derecho español de las Indias. Esta observación nos revela un punto esencial: Tomásio contemplaba una igual dignidad entre los individuos: las nociones de “bárbaros” y de “esclavos” eran instituciones que derivaban (una vez más) del orgullo y de la vanidad de otros. Para Tomásio éstos se consideraban civilizados porque contemplaba su valor desde los bienes externos a su persona, es decir del “decoro”. Ahora bien, esos bienes - a pesar de ser útiles – no procedían del individuo sino de la “Fortuna”. Por tanto no podían ni fundar el valor del individuo ni servir tampoco de criterios para evaluar el grado de civilización de una nación³³⁷⁹. Tomásio se inscribía en la línea abierta por Pufendorf en la crítica de la servidumbre natural y se conectaba con el humanismo de Montaigne y de Las Casas.

Conviene por fin recordar su participación a la humanización del Derecho penal primero al desvincular la herejía con la noción de delito. En efecto, se trataba de un “error del intelecto” sobre el cual la legislación no podía intervenir. Segundo, Tomásio criticó la tortura por ser injusta ya que se oponía al Derecho

³³⁷⁹ Tomásio dedica tres párrafos sobre esta cuestión en TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §71-73), op.cit., pp. 233-234. Este punto no fue extrañadamente relevado por E. Bloch en su elogio de Tomásio.

natural que concedía a cada uno el recurso a los medios necesarios a la defensa del derecho de la propia vida³³⁸⁰. En este sentido escribió Tomásio:

“Por la tortura se impone al desdichado acusado, todavía no convicto, una pena que excede en crueldad a aquella con la que sería castigado de ser completamente probada la culpa (...) ¡Horrible perversión en el ejercicio del poder punitivo! ¿Qué puede ser pensado mas injusto, más lejano a toda justicia que dilacerar a pobres gentes a las que todavía no se ha probado nada con penas tan crueles que hacen estremecer el ánimo en el que aliente todavía un leve sentimiento de humanidad?”³³⁸¹.

Así Tomásio defendió su concepto de la dignidad de la persona humana y una vez más demostró que este concepto surgió en las conciencias de aquellos que supieron detectar la ilegitimidad moral y jurídica de aprovecharse de la vulnerabilidad humana y de los sufrimientos de los demás. Como Séneca, Montaigne, Las Casas e incluso anticipando a Voltaire y a Beccaria, Tomásio se encontraba en la vanguardia de la lucha por la humanización del derecho penal y procesal, lucha paralela e inseparable de la lucha especulativa por la dignidad humana³³⁸².

En resumen Tomásio realizó una incipiente reconstrucción de la dignidad del Hombre, profundizando el voluntarismo de Pufendorf. El ser humano no se caracterizaba por su razón y su sentido moral sino esencialmente por su voluntad. En relación con el Derecho natural, esta perspectiva permitió secularizar por completo su ámbito. En relación con la dignidad del Hombre, destruía su antiguo fundamento es decir, la misma naturaleza humana racional. La reconstrucción de Tomásio consistió en un prodigioso afán de demostrar la libertad psicológica del ser humano. No debía imitar modelos de excelencia sino seguir sus

³³⁸⁰ Se trata de las obras *An Haeresis sit Crimen* de 1697 y *De Tortura ex foris Christianorum proscibenda* de 1705. Vid., BETEGÓN CARRILLO, J., “Los precedentes intelectuales de la humanización del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, op.cit., pp. 498-499 y TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 272. BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 53. Acerca de la noción herejía vid también, ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 62-65.

³³⁸¹ Citado en BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 309.

³³⁸² Su lucha no fue vana puesto que Federico II al subir al trono en 1740 proclamó la más amplia tolerancia religiosa y la abolición de la tortura, ya atenuada en la práctica, TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 272.

predisposiciones innatas, teniendo en cuenta sus potencias y sus finitudes. Por esta razón hubiera sido contradictorio asociar la fórmula de “dignidad de la naturaleza humana” con el pensamiento de Tomásio. Como no creía, en la esfera moral, en una única y homogénea naturaleza humana, permitió implícitamente hacer emerger la intuición de la individualidad propia de cada persona. Participó en este sentido en este proceso de individualización de la dignidad humana. En la conciencia de su individualidad, y en la plasmación de aquella a través del ejercicio de su libertad se concretaba la dignidad humana. También esta misma negación de una única naturaleza humana moral implicaba la ilegitimidad de las instituciones que fomentaban la desigual dignidad de los Hombres. La esclavitud en este sentido procedía de una ilusión alimentada por el orgullo de algunos que hacían estribar su presumida superioridad de bienes externos al valor de la persona. Ahora bien, el verdadero valor de la persona no era su predisposición hacia la moral (como en Séneca) sino su cualidad como ser biológico cuyo primera potencia era la voluntad. Existe aquí un sutil encuentro con Descartes y ello a pesar de los enormes puntos de los oponían. Ambos autores confiaban en la voluntad del individuo como “motor” de su conducta. Ilimitada y divina en Descartes, limitada y biológica en Tomásio. A fin de cuentas, Tomásio, secularizó y humanizó al la propia noción de naturaleza humana. La pura voluntad, se convertía implícitamente en el fundamento de la nueva dignidad individual de la persona humana y en la igual dignidad de cada uno. Esta voluntad no podrá mantenerse mucho tiempo en su “pureza” y veremos más adelante cómo Kant la agarró para integrarla en la moral.

A continuación hablaré de dos autores que se encuentran en la pre-Ilustración. Burlamaqui y Wolff. El primero, en relación con la dignidad del Hombre, repitió las grandes líneas del pensamiento de Pufendorf.

IV. RASGOS DE LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO DE LA PRE-ILUSTRACIÓN

A. La dignidad humana en J-J. Burlamaqui

El razonamiento del calvinista J-J., Burlamaqui respecto a la noción de dignidad del ser humano fue muy similar al de sus predecesores, parafraseando

particularmente a Pufendorf³³⁸³. En el primer capítulo de sus *Principes du droit naturel* (1747)³³⁸⁴ partió también de la consideración de la naturaleza como vía para acceder a los propósitos del Derecho natural. De forma muy llamativa llamó el capítulo primero “De la naturaleza del Hombre considerada en su relación con el Derecho; del entendimiento de lo relativo a esta facultad”.

Burlamaqui planteó desde el principio los objetivos de su obra: deducir de las reglas que sola la razón produce, las pautas para que los Hombres alcancen una “verdadera y sólida felicidad”. Perpetuó en este sentido el voluntarismo de Pufendorf y de Tomásio, inscribiendo la realización del individuo en una perspectiva casi eudemonista. Ahora bien, los principios de la ciencia del Derecho natural, solamente podían derivar de la naturaleza humana, y más precisamente de su estado y constitución. Con otras palabras, siguiendo el iusnaturalismo racionalista, el fundamento del Derecho no se encontraba en una fuente externa y superior al ser humano, sino, siguiendo a Pufendorf, en su única naturaleza racional³³⁸⁵. Partiendo de la idea de que el concepto de Derecho implicaba en su origen la noción de “dirección”, Burlamaqui quería comprobar si existía en la naturaleza humana afinidades que corroboraban esta definición, investigando particularmente la conducta humana³³⁸⁶. Su descripción de la Naturaleza era la misma que la de Pufendorf, utilizando los mismos términos y a veces en el mismo orden, pero tal vez, con menos complejidad que en el autor alemán. Primero, enseñaré cómo la libertad y la felicidad individual aparecieron como el horizonte de la dignidad del Hombre. Luego, mostraré cómo Burlamaqui contempló la idea de igual dignidad de los Hombres y de su respeto.

1. Libertad y felicidad: horizontes de la dignidad humana

³³⁸³ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 280.

³³⁸⁴ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, Janet et Cotelle, (ed), París, [1821], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1989. Consultado en versión digital el 07.06.06 a las 23:00 en

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5439k/f7.notice>

³³⁸⁵ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (I, §1 y 2), op.cit., pp. 2 y 3.

³³⁸⁶ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (I, §2), op.cit., p.3..

Burlamaqui presentaba una idea general de lo que podía, según él, entenderse por la “naturaleza del Hombre”³³⁸⁷. Consideró en este sentido que el Hombre además de disfrutar de la “maravillosa disposición de su cuerpo”, disponía de un alma racional que “le distinguía ventajosamente de los animales”. Gracias a esta “noble parte de sí mismo”, podía “pensar y hacerse ideas adecuadas acerca de los objetos que se les presentaban, compararlos, sacar principios conocidos de verdades desconocidas, juzgar de la oportunidad de las cosas entre sí y en sus relaciones con nosotros, deliberar sobre lo que debía hacer o no, y determinarse en consecuencia a actuar de una forma o otra”. Burlamaqui insistió también en la capacidad de la mente para aprehender el tiempo, recordando el pasado y proyectándose en el futuro, penetrar el curso entero de la vida, y las causas de los progresos. Por tanto, a diferencia de los animales, no estaba sometido a “operaciones uniformes e invariables”. Podía decidir actuar o no actuar, suspender sus acciones y regularlas en función de las circunstancias. Distinguió tres tipos de acciones: aquellas que derivaban del cuerpo (como respirar), del alma (como pensar) y las mixtas (como caminar). Sin entrar en las clasificaciones entre *entia moralia* y *entia fisica* de Pufendorf, Burlamaqui sacó las ideas principales de esta teoría.

Habló de las acciones que procedían del alma como “Acciones humanas o voluntarias”³³⁸⁸. Identificó las tres facultades que permitían generar esas acciones: el entendimiento, la voluntad, y la libertad³³⁸⁹. El entendimiento, como una “luz” era la “esencia” del alma y tendía hacia la recta aprehensión de la verdad de las cosas (en sí y en sus relaciones)³³⁹⁰. Este principio era el “gorrón sobre el cual rodaba todo el sistema la humanidad” (“*le pivot sur lequel roule tout le système de l’humanité*”). Al revocarlo se derrumbaba todo el edificio de la sociedad, respondiendo sin lugar a duda a Tomásio³³⁹¹. Como subrayó S. Goyard Fabre, la noción de “Entendimiento” en Burlamaqui como en Pufendorf, no se inclinaba hacia un humanismo individualista y racionalista de los “modernos”; estaba todavía vinculado con la metafísica especulativa, con una cosmología teleológica, donde la ley del mundo era la norma que, querida por Dios, transcendía en el

³³⁸⁷ Esta descripción aparece en BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §3 y 4), op.cit., p. 3.

³³⁸⁸ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §4), op.cit., p.4.

³³⁸⁹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §5), op.cit., p.5.

³³⁹⁰ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §6), op.cit., p. 5

³³⁹¹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §7), op.cit., p. 6.

mando de la humanidad del Hombre³³⁹². Con otras palabras, Burlamaquí perpetuaba la tradición de la dignidad de la naturaleza humana. En este sentido, sus planteamientos eran un retroceso respecto al individualismo de Tomásio. A continuación desarrolló con cierto aristotelismo una concepción del entendimiento que llegaba a las “*évidences*”, después de las primeras impresiones de los sentidos, juntándose con la imaginación y la memoria para llegar a la verdad³³⁹³. Cuando contempló la voluntad, la definió también como esta “potencia del alma que le permite determinarse a sí misma” teniendo siempre en vista la felicidad³³⁹⁴. La libertad por fin, era igualmente “esta fuerza del alma que le permitía modificar y regular sus operaciones como le gusta”. Gracias a ella el Hombre tenía una suerte de “imperio sobre sí mismo”³³⁹⁵. Gracias a esas facultades el Hombre podía alcanzar el bien, y como todos los iusnaturalistas racionalistas, Burlamaquí tenía así, una visión fundamentalmente optimista en cuanto a la condición humana y sus posibilidades.

En efecto, vimos que el Derecho Natural debía ayudar al Hombre alcanzar la felicidad porque precisamente Dios le había creado con el objetivo de volverle feliz³³⁹⁶. Además, Burlamaquí rechazaba cualquier filosofía que hubiera venido negar la libertad del Hombre: era una facultad propia e indisoluble del alma humana que no se le podía quitar y que por otro lado se comprobaba en la experiencia. El ser humano era siempre dueño de sus elecciones, proclamando Burlamaquí en una radicalidad pura: “*je suis libre*”³³⁹⁷, revelando su proximidad con J. Locke³³⁹⁸. Oponiéndose al “Pórtico”, Burlamaquí se impregnaba del aristotelismo considerando que las pasiones no se oponían ni a la razón ni a la libertad sino que eran los impulsores del movimiento. Es más: gracias a ellas, los Hombres eran lo que eran y sin ellas nada grande o bello podía realizarse³³⁹⁹. Al principio del Capítulo III, recapituló sus ideas revelando que su objetivo principal

³³⁹² GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., P. 96.

³³⁹³ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (I, §7-12), op.cit., pp. 6-13. Termina su argumentación acerca de los varios tipos de errores y de ignorancia.

³³⁹⁴ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (II, §1), op.cit., pp. 13-14. Desarrolla a continuación la temática de las pasiones y de los instintos humanos que debía controlar la voluntad.

³³⁹⁵ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (II, §3), op.cit., p. 15.

³³⁹⁶ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (II, §8), op.cit., p. 21. El destino del Hombre es la felicidad, vid (II, § 9), op.cit., p. 22. La felicidad como “deseo natural” (II, §10), op.cit., p. 24.

³³⁹⁷ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (II, §10-11), op.cit., p.24-26

³³⁹⁸ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 95.

³³⁹⁹ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (II, §16), op.cit., pp. 32-33. (nota de pie).

era demostrar que el Hombre era libre porque dueño de su conducta y de sí mismo³⁴⁰⁰. Por fin, derivó una sociabilidad inherente al ser humano de un deseo innato, de tal forma que, en el estado de naturaleza (bajo el término genérico de “estado originario”) los Hombres “no podían prescindir unos de otros”³⁴⁰¹. Esta sociabilidad se transfería en los llamados “estados accesorios o adventivos”, (es decir de creación humana); los Hombres inventaron así varias maneras de relacionarse con los demás: la familia y la sociedad civil en particular³⁴⁰². Burlamaqui plasmaba con las mismas palabras los desarrollos de Pufendorf. No se olvidó tampoco de defender de la igual dignidad de los Hombres.

2. El respeto de la igual dignidad: “no perjudicar a nadie”

Cuando Burlamaqui se interesó entonces al “principio de sociabilidad”, recurrió a los mismos términos que Pufendorf. Era entonces “muy sencillo” y consistía, en una perspectiva liberal, en “no hacer daño a nadie y al contrario procurar a los demás todo lo que uno era capaz”³⁴⁰³. Los Hombres no debían perjudicar a nadie porque eran naturalmente iguales, igualdad que procedía de Dios y que se manifestaba en la igualdad física y moral de todos, tendiendo siempre puentes entre el Derecho natural y la filosofía moral cristiana³⁴⁰⁴. En efecto la “fuente inmediata” de la igualdad de los Hombres era la “voluntad del Ser soberano, conocido por la naturaleza de las cosas”, expresando el mismo voluntarismo de Pufendorf³⁴⁰⁵. Primero, los Hombres tenían la misma naturaleza humana, racional y social. Segundo, Burlamaqui derivaba esta igualdad de la misma condición del conjunto del género humano. Éste tenía su origen de un “solo y mismo tallo”: todos los Hombres poseían la misma fragilidad hacia la

³⁴⁰⁰ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (III, §1), op.cit., pp. 33-34.

³⁴⁰¹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (III, §3), op.cit., p. 37. La sociedad natural era por tanto una sociedad de igualdad y de libertad, (III, §3), op.cit., p. 38. La soledad, la violencia y la guerra eran por tanto contrarios a la naturaleza humana.

³⁴⁰² BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (III, §6-11), op.cit., pp.40-42.

³⁴⁰³ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)* “Quatrième Partie”, (I, §1V), nv. Ed. de Dupin, M., Chez B. Warée, 1820, pp. 398-399 (tuve que cambiar de edición para esta parte ya que esos capítulos no aparecían en la reedición de la Universidad de Caen). Disponible en:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93574g/f406.table>

[Consultado el 06.07.06 a las 09:00]

³⁴⁰⁴ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 280.

³⁴⁰⁵ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §IV), op.cit., pp.399-400.

fortuna, la enfermedad y la muerte, rasgos que recordaban a Séneca. Tercero, la religión cristiana también revelaba que Dios no ayudaba particularmente a aquellos que se encontraban por encima de los demás sino a los que se distinguían por su “sincera piedad”³⁴⁰⁶. Por tanto Burlamaqui y con los mismos términos utilizados por Pufendorf, deducía:

“Es una máxima fundamental del Derecho Natural que cada uno considere y trate a los demás como siéndole naturalmente iguales, es decir, como siendo Hombre [sic] tal como él mismo”³⁴⁰⁷.

Esta máxima era una obligación “constante y perpetua”, cada uno poseyendo el “derecho perfecto” de que se le tratara como Hombre, prescindiendo de las condiciones naturales, económicas y sociales de su persona³⁴⁰⁸. Burlamaqui se refirió al origen de este derecho: los Hombres poseían un sentimiento de “estima hacia sí mismos” que era “vivo y delicado”, en perfecta transcripción con la “alta estima que los Hombres tenían de sí mismo” de Pufendorf. En consecuencia, prosiguió Burlamaqui, en la medida que “la naturaleza humana era la misma en todos los Hombres, merece para todos nosotros las mismas deferencias, la misma consideración”³⁴⁰⁹. El vicio directamente opuesto a este principio era nuevamente el orgullo, ya que consistía a estimarse superior a los demás³⁴¹⁰.

Burlamaqui encontró una nueva consecuencia a este razonamiento: en la medida que la sociedad humana era la de la igualdad y de la libertad, la idea de esclavitud natural era “directamente contraria al estado natural y a los principios

³⁴⁰⁶ En este sentido Burlamaqui con alivio afirma: “Qu’il est bien consolant pour nous de voir que les principales maximes du Droit Naturel s’accordent si bien avec celles de l’Évangile”, BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §V), op.cit.,p. 402.

³⁴⁰⁷ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §VI), op.cit., p. 402 (tercera y cuarta líneas):

S. VI. Cela étant, il s’ensuit que c’est une maxime fondamentale du Droit naturel, que chacun doit estimer et traiter les autres hommes comme lui étant naturellement égaux, c’est-à-dire, comme étant homme aussi bien que lui.

³⁴⁰⁸ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §VI), op.cit.,pp. 402-403.

³⁴⁰⁹ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §VI), op.cit.,p. 403.

³⁴¹⁰ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §X), op.cit., p. 414.

de la recta razón³⁴¹¹. La perfección natural e hipotética de los Hombres servía a criticar la legitimidad de las aparentes imperfecciones sociales. Se atacó particularmente a Aristóteles considerando que era injusto despojar a algunos individuos de su libertad que les era innata porque inherente a la misma naturaleza humana³⁴¹². La esclavitud procedía de los Hombres y no de la naturaleza de allí su carácter contrario a la igualdad natural entre los Hombres³⁴¹³. Concluyó entonces Burlamaqui como Pufendorf: “la desigualdad civil no debe nunca destruir las máximas de la igualdad natural de los Hombres”³⁴¹⁴.

En resumen, muchos de las reflexiones de Burlamaqui en relación con la dignidad del Hombre reiteraban la visión voluntarista de Pufendorf. Tal vez se distinguía por su interés en que el ser humano debiera acceder a su felicidad.

B. La dignidad humana en C. Wolff

En la pre-Ilustración, C. Wolff en sus *Principios del Derecho de naturaleza y de gentes* (1750)³⁴¹⁵, partió de las “obligaciones” del ser humano. La ética de Wolff se oponía al voluntarismo de Tomásio, pero profundizaba también el “aristotelismo”. Consideraba que los Hombres podían mejorarse a través de la enseñanza de la virtud³⁴¹⁶, punto de vista totalmente rechazado por Tomásio. Las “obligaciones universales” se referían a la auto-conservación (corporal), a amar a Dios³⁴¹⁷ y a ayudar a su prójimo, y procedían todas de la naturaleza humana. Las “singulares”, se referían a aquellas que derivaban de las relaciones civiles creadas por y entre los Hombres. De las obligaciones universales, Wolff hizo entonces derivar un “Derecho Universal” que se “aplica al Hombre por el hecho de ser

³⁴¹¹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §IX), op.cit., p. 407.

³⁴¹² BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §IX), op.cit., p. 409.

³⁴¹³ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §IX), op.cit., p. 410.

³⁴¹⁴ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §X), op.cit., p. 419.

³⁴¹⁵ Consultado en francés: WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, trad. y ed. Formey, J.H.S., Rey, M.M., Amsterdam [1758], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1988.

³⁴¹⁶ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 274.

³⁴¹⁷ Wolff dedica el capítulo IV sobre esta cuestión, WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, op.cit., pp. 70-79.

Hombre”³⁴¹⁸. El “Derecho Natural” derivaba de esta misma esencia del Hombre que generaba esas obligaciones universales, cuya primera, era nuevamente la auto-conservación de su persona. Wolff, consideró entonces que

“la naturaleza, o la esencia del Hombre, siendo una cosa común a todos los Hombres, todo derecho natural es un derecho universal, que el Hombre no ha adquirido, sino que lleva consigo, desde que llegó al mundo. Tal es el derecho a defenderse; no hay que preguntarse quien nos lo ha otorgado; reside en nosotros esencialmente. No es que nos mostremos a continuación que todo lo que tenemos de la Naturaleza deba derivarse de Dios, autor de la Naturaleza. Pero incluso en la hipótesis de aquellas de negarían la existencia de Dios, los derechos naturales no padecieran ningún perjuicio”³⁴¹⁹.

Por un lado Wolff desarrollaba las ideas de Grocio³⁴²⁰ sobre el fundamento del Derecho Natural: era la misma naturaleza humana común a todos los Hombres³⁴²¹. Por otro lado, es llamativo que no definió todavía esta naturaleza como una naturaleza racional, sino que puso énfasis en la obligación de auto conservarse, reflejando la influencia discreta y poderosa de la *oikeiosis* estoica y más fundamentalmente, del valor seguridad como impulsor del Derecho natural. Al nivel individual, implicaba el derecho de satisfacer sus necesidades básicas. Al nivel inter-individual, contemplaba él de auto-defensa³⁴²². El sujeto del “Derecho Natural” era entonces el “Hombre moral” definido por Wolff como una “especie de ficción, pero de una reconocida utilidad”. Se refería al “*Hombre espiritual*”, que los teólogos - como Wolff señaló - distinguían del “*Hombre carnal*” y que era capaz, desde su “integridad moral”, acordar todas sus acciones (positivas como privativas) de acuerdo con sus obligaciones y derechos³⁴²³.

A partir de esas premisas, Wolff dedujo una “igualdad moral” entre los Hombres en modo que las desigualdades procedían solamente de los derechos adquiridos y de las obligaciones contratadas. Existía una igualdad natural entre los Hombres de manera que uno no podía pretender nada de otro y

³⁴¹⁸ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §I-V), op.cit., pp. 1-3.

³⁴¹⁹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §X), op.cit., p. 5.

³⁴²⁰ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 94.

³⁴²¹ Vid., HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, op.cit., p. 286.

³⁴²² Algunos ejemplos aparecen mas adelante, WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. III., §LXXII-LXXV), op.cit., pp. 62-63.

³⁴²³ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §XXIV-XXVII), op.cit., pp. 8-9.

recíprocamente³⁴²⁴. Cada uno disfrutaba de una libertad natural que no le hacía depender de nadie. Todos los Hombres nacían con esta libertad natural, cuyo fundamento era la “conciencia” que era el único juez de la conducta³⁴²⁵. Pero Wolff no condenó por tanto el *alieni juris* (*Ser a otro*), situación donde uno debía cumplir las voluntades de otro³⁴²⁶, lo que a fin de cuentas, no era más que un reflejo de su Derecho natural que era para Bloch, una apología del Estado, del Estado benefactor e incluso del Estado policía³⁴²⁷. Pero Wolff contemplaba a su vez un deber de benevolencia entre los individuos. Enseñó el método: cada uno debía tener conciencia de la singularidad de su persona en la conciencia de la unidad de su naturaleza (cuerpo y alma) y proyectar esta conciencia hacia los demás (volviéndose por tanto semejantes) para ayudarlos cuando lo necesitaban, particularmente a través de la *caridad*, que era un “deber de humanidad”³⁴²⁸.

Por otro lado, cuando Wolff contempló la “perfección del alma”, insistió también en el entendimiento como facultad perfecta que se apoyaba también en la voluntad, la memoria y la imaginación³⁴²⁹. Con palabras similares a sus predecesores apuntó dos rasgos principales del entendimiento: por un lado, desde una visión intelectualista, permitía perfeccionar su mente, gracias a la elaboración de principios e ideas universales que aprehendían la realidad, impulsando particularmente la ciencia. Por otro lado, desde una perspectiva práctica, el entendimiento - como *prudencia* - dirigía la conducta humana, comparando las cosas entre sí, y guiando al Hombre según un principio de utilidad³⁴³⁰. Todo debía permitir a que el Hombre alcanzara la felicidad -que procedía de la virtud,

³⁴²⁴ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §XXIX-XXXII), op.cit., p. 9. Reitero Wolff a continuación la máxima: “no hagas a los demás lo que no quiere que te hagan”, (§XXXV), op.cit., p.10.

³⁴²⁵ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §LVIII-LX), op.cit., p. 15. Define esta libertad de “ingenuidad” ya que aparece al nacimiento del Hombre.

³⁴²⁶ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §LIII), op.cit., p. 14. Para un matiz, CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 193.

³⁴²⁷ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 53.

³⁴²⁸ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §XXIII-XXIV), op.cit., 19. Mas adelante en relación con los “Deberes par con los demás”, insistió en “el precepto del Salvador: amarás a tu prójimo como a ti mismo”, (L. I, Chap. III., §IV), op.cit., p. 48. Pero crítica justo a continuación a los judíos que no restringen la cualidad del prójimo a sus compatriotas. Acerca de la caridad (L. I, Chap. III., §XVI), op.cit., p. 51.

³⁴²⁹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §XXV-XXVII), op.cit., p. 23.

³⁴³⁰ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., XXVIII y XXXI), op.cit., p. 24.

entendida ésta, con cierto estoicismo, como el uso correcto y óptimo de todas las facultades³⁴³¹. Así, lo que caracterizaba al ser humano no era la necesidad de seguir la *lex naturae*, sino la obligación moral de cumplir con su esencia. El Derecho Natural era universalmente la condición de moralidad donde estribaba la perfección (la “*entelechia*”) del ser humano y de su felicidad. En resumen, Wolff hubiera defendido un “eudemonismo individualista” en la misma línea que Tomásio³⁴³².

Cuando Wolff se interesó al cuerpo humano, contempló tres funciones: vital, sensitiva y motriz y, sin llegar a definirlo como un “maquina maravilla”, lo consideró – desde cierto aristotelismo - como “humano” porque unido al alma racional³⁴³³. Lo interesante de la reflexión wolffianna fue, en esta “curiosa combinación de Hobbes y Grocio”³⁴³⁴, su insistencia en el deber de auto-conservación para consigo mismo y que tenía ahora consecuencias importantes en relación con la autodisponibilidad del cuerpo. Wolff rechazó por un lado el suicidio (*el homicidio de sí mismo*) porque nadie era dueño de su propia vida. Segundo, las relaciones del individuo con los órganos corporales se basaba en un “derecho de uso” limitado por el deber de “integridad”³⁴³⁵. La naturaleza humana se imponía por tanto a los individuos, generando deberes de ellos hacia ella y que se plasmaba en esta indisponibilidad del cuerpo³⁴³⁶, tema que apareció en Descartes y que ahora el Derecho absorbía.

Pero Wolff celebraba la persona desde un perfeccionamiento individual³⁴³⁷; insistía en el valor del esfuerzo y del éxito. Así, elogió la idea de trabajo, que no era un pecado sino la posibilidad para uno de expresar las

³⁴³¹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I.,§L), op.cit., p. 28. Esta visión estoica aparece cuando defiende que el Hombre debe conseguir el imperio sobre sí mismo, sometiendo los sentidos, la razón y la imaginación a la razón (§XLIX), op.cit., p. 28.

³⁴³² GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 262.

³⁴³³ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II.,§LIII), op.cit., p. 29. Vid. también (§LVII), op.cit., p. 30

³⁴³⁴ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 52

³⁴³⁵ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II.,§LXI--LXV), op.cit., pp. 31-32.

³⁴³⁶ Wolff rechazó la antropofagia como contraria a la ley natural pero la admitió de forma ocasional cuando no había otro modo para subsistir, WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §LXVIII-LXIX), op.cit., p. 33.

³⁴³⁷ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 274. y FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, op.cit., p. 176. Para un punto de vista distinto: HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, op.cit., p. 287.

perfecciones de sus habilidades³⁴³⁸. El honor, la estima y las alabanzas, - cuando eran bien fundadas – afectaban sólo al “estado externo” del individuo pero participaban de su “vida feliz”. El correcto fundamento del valor individual derivaba del estado interno y que consistía en las “virtudes intelectuales y morales”, base de la perfección del alma³⁴³⁹. Por fin, Wolff indicó que el individuo debía tener conciencia de su perfección (como ser humano) pero no debía degenerar en ambición y amor propio³⁴⁴⁰, sentimientos que exageraban la autoestima: uno incorporaba (ilusoriamente) los rasgos externos (que venían de la Fortuna) a las cualidades propias de su ser. En conclusión en la consideración del individuo por sí mismo: debía buscar el “termino medio” entre la humildad y su perfección, y el valor individual consistía en esta habilidad³⁴⁴¹, en esta búsqueda del término medio.

En resumen, Wolff apuntó la naturaleza humana racional como fundamento del Derecho Natural, perpetuando el sentido intelectualista, afirmando la primacía de la razón sobre la voluntad. Insistió particularmente la necesaria libertad del individuo que pasaba a través de su cualidad de agente moral, cualidad compartida por todos los Hombres lo que hacia surgir una igualdad natural. Por otro lado, su interés en la autoconseravción del ser humano implicaba no solo unos deberes para con los demás para con los demás (prohibiendo la violencia física y verbal para en aras de la igual dignidad natural de todos los Hombres) sino también para consigo mismo, limitando la auto disponibilidad de su cuerpo en aras de la dignidad de la naturaleza humana.

³⁴³⁸ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §XCIX), op.cit., p. 41.

³⁴³⁹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §CIV-CVI), op.cit.,pp. 42-43.

³⁴⁴⁰ Más adelante, recoge esta idea hablando (como vimos en Pufendorf), del “desprecio”, (L. I, Chap. III., §XXXIV),op.cit., p. 54 y del “orgullo”, (L. I, Chap. III., §XLII), op.cit., p. 56.

³⁴⁴¹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §CXII-CXV), op.cit.,pp. 44-45.

CONCLUSIÓN

En esta última sección, vimos como la noción de dignidad humana se ramificó en algunas premisas de los “humanistas jurídicos” del siglo XVII. Esta captación servía a contribuir a la fundamentación de la legitimidad del Derecho natural, basándola en la razón y en la sociabilidad de la naturaleza humana, marcas de su excelencia. Es cierto que esos rasgos fueron anteriormente señalados como fundamento de la dignidad del Hombre e incluso como base del Derecho natural (como en Cicerón o Séneca) pero como señala S. Goyard Fabre³⁴⁴², el llamado “humanismo jurídico” empezó a “purificar” esta noción de los mitos herméticos y cosmológicos de sus anteriores fundamentaciones, reciclándolos a mi juicio en una racionalidad y un voluntarismo omnipresentes. Así los primeros impulsos de la secularización del Derecho natural, generaron a su vez una secularización del fundamento mismo de la dignidad humana. No se habló tanto del parentesco del alma con Dios como de su funcionamiento “mecanicista” que procedía por cierto de la voluntad divina. Con otras palabras, la idea misma de dignidad de la naturaleza humana descansaba en un rasgo nuevo: la noción de orden, que estaba sin embargo subyacente a la consideración renacentista del Hombre como microcosmos.

Los “humanistas jurídicos” contemplaron entonces la noción de Entendimiento como base de la dignidad humana y ello de dos formas complementarias: primero siguieron elogiando los logros de esta facultad, para singularizar al ser humano de los demás animales. Ahora bien, en la misma descripción de esos logros (formulación de ideas generales, etc.), se perfilaba una segunda dimensión que si bien apareció en ciertos desarrollos anteriores (de inspiración no sólo aristotélica y estoica) no revelaron la misma insistencia. Todos los humanistas jurídicos insistieron en que el Entendimiento recurría a otras facultades “morales” (voluntad, memoria, imaginación) e incluso, “corporales” (los sentidos), coincidiendo implícitamente con la noción cartesiana del pensamiento. La naturaleza humana era perfectamente organizada, introduciendo además una dimensión “formal” en la dignidad del Hombre que permitía discreta

³⁴⁴² GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 80.

e implícitamente vincularla con la idea de Derecho, capaz de mantener y promover este mismo “orden”³⁴⁴³ y este deseo humano de ordenación.

Además, esta vinculación se reforzó al identificar, también con cierto aristotelismo y estoicismo, la sociabilidad (como “apetito” u “obligación”) como rasgo propio de la naturaleza humana. En efecto, implicaba la necesaria organización, el debido “ordenamiento” de las relaciones humanas. El *Homo iuridicus* era así un nuevo rasgo de la dignidad del Hombre, cualidad que se desprendía de una antropología organizativa y mecanicista, que dibujaba a un ser humano, capaz de movilizar todos los medios que poseía para lograr sus fines. Se insistió en esta capacidad del individuo, que, apoyándose en la prudencia y la utilidad, le permitía lograr su felicidad propia. Desde un punto de vista formal, el Derecho servía entonces a esclarecer esas pautas de comportamiento que permitía a cada uno realizar su bienestar. Vimos en este sentido la estrecha vinculación que se estableció entre la libertad y la felicidad humana, como horizonte mismo de la dignidad humana.

Por otro lado, otra aportación esencial fue la crítica de las situaciones que vulneraban la igual dignidad. En este sentido el humanismo jurídico recicló la cuestión del orgullo humano. Como vimos en la Edad Media y el Renacimiento, este sentimiento se plasmó en una relación vertical entre el Hombre y Dios y era la causa principal de la *miseria humana*. Ahora este mismo sentimiento fue recuperado en una dimensión horizontal (entre los Hombres), haciendo notar, como ya lo hicieron Las Casas y Montaigne, que era la causa de la dominación de unos sobre otros en dos tipos de relaciones complementarias que vulneraban la igual dignidad: civilizado/bárbaro y dueño/esclavo. En este sentido, el proceso de secularización afectaba la dinámica de las relaciones entre los Hombres. El “orgullo secularizado” no se contemplaba ahora (sólo) con Dios sino en una dinámica mundanal, para deslegitimar situaciones artificiales de desigual dignidad. Conviene sin embargo apuntar que fue el iusnaturalismo voluntarista (Pufendorf y Tomásio) y no el racionalista (Grocio) que criticó primero esas situaciones encarnando también el espíritu de tolerancia que atravesó el siglo XVII. La razón perdía su centralidad como elemento de la excelencia individual y

³⁴⁴³ En este mismo sentido: “(...) para fundamentar una opinión fue preciso mostrar su intrínseca necesidad y, a este fin, el argumento más usado fue recurrir a la utilidad que proporcionaba la solución propuesta”, CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 187.

por tanto ya no aparecía como criterio para justificar la superioridad de unos sobre otros en nombre de un ideal de dignidad de la naturaleza humana.

Dentro del humanismo jurídico empezó entonces a cristalizarse los dos tipos de humanismo que afectan la cuestión de la dignidad humana: por un lado el humanismo universal y por otro, el individualista. El primero mostró sus límites en sus dificultades para plasmar la libertad del individuo fuera de un modelo de virtud. También se mantenía ciego frente a situaciones de obvia vulneración de igual dignidad. El segundo, al contrario, pretendía articular una libertad al margen de modelos éticos – manteniendo la felicidad como horizonte – y supo criticar situaciones que vulneraban la igual dignidad humana reivindicando una igualdad entre los Hombres, sin recurrir al clásico criterio de semejanza humana. Pudo defender esta libertad desde el mismo individuo, en su única individualidad, sobre la cual nadie tenía un derecho que ejercer en aras de la dignidad de la naturaleza humana.

Por esta razón creo que Tomásio en particular - y a pesar de los límites que se debe señalar respecto a su voluntarismo-, dio un impulso importante a la concepción moderna de la dignidad humana. Demostraba que el humanismo era y es capaz de mantener un ojo crítico hacia sus propios planteamientos: acelerando el proceso de la individualización de la dignidad humana en aras de la autonomía individual. Creo además que este ojo crítico no lo mantuvo sólo Tomásio sino todos los iusnaturalistas racionalistas. En relación estrictamente con la dignidad del Hombre, la incipiente vinculación que establecieron entre el valor del ser humano y el Derecho, apuntaban ya que la dignidad humana necesita de la esfera jurídica para ser efectivamente reconocida y respetada.

Como conclusión general de este capítulo, hemos visto que tanto Descartes como Pascal partían de un subjetivismo incipiente o encubierto. Este punto era en efecto, y pasando por el filtro de la interpretación fenomenológica de Husserl, el nexo del reencuentro de ambos autores. El autor de las *Meditaciones*, habría precipitado el *telos* moderno de la filosofía dirigiéndola hacia el subjetivismo. El Yo se encontraba en el centro y el mundo dependía de sus únicas representaciones. Pascal recogía implícitamente este subjetivismo: es cierto que su punto de partida no era la razón, sino el *esprit de finesse*, pero la dirección, el sentido, la proyección del Ego en su aprehensión del mundo tenía la misma dinámica formal. Pascal quería domar esta “razón rebelde”, según la palabra de

Unamuno, persuadiéndose de la fuerza del corazón. Pero no pudo contenerla al máximo y conservó este originario subjetivismo de donde hizo brotar toda la dignidad del Hombre: el pensamiento. Éste ya no procedía de la razón pero del corazón, pero esta diferencia, desde esta perspectiva era menor: el mundo dependía también de la representación del individuo, el universo en Pascal, estaba absorbido en el único punto pensante humano. En este sentido, no habría tanta diferencia entre la dignidad racional de Descartes y la dignidad revelada de Pascal. Ambos a su manera confluían hacia el sujeto humano, señalando ambos sus finitudes. Con otras palabras me atrevería a decir que detrás del rostro de Pascal se encontraba la figura de Descartes que a fin de cuentas, llevaba la máscara de Pascal. Pero no debemos tampoco confundir ambos autores. Si ambos partían del subjetivismo, incipiente en Descartes, oscurecido en Pascal, miraban en direcciones contrarias: el primero, contemplaba la certeza de existir, cuando el segundo revelaba la incertidumbre de existir. En este caso, Descartes y Pascal, se parecerían a Janus, el Dios de las “puertas”, que en la mitología antigua presidía a los Hombres en el camino hacia el cielo y el infierno. Por esta misma razón, Descartes y Pascal se reencontraban: guiaban a los Hombres en el camino de la modernidad y ambos efectivamente tejían el entramado de de sus almas.

En la planta de la dignidad humana, ya fortalecida por el “tallo del Renacimiento”, brotaron en el siglo XVII dos ramas: una cartesiana y otra pascaliana. Ambas parecían seguir direcciones contrarias pero la savia que las hacía crecer impulsaba en cada una el mismo reconocimiento del sujeto humano: en su deseo de comprender su identidad individual, la encontraba en el “libre” ejercicio de su pensamiento y de su conciencia. Hubo también una tercera rama que brotó de la planta de la dignidad humana y se ha referido al llamado “humanismo jurídico”.

Aquí he pretendido indicar cómo se vinculó la noción de dignidad con el Derecho e incluso con unas primeras formulaciones de libertades individuales. No era realmente el fundamento del Derecho natural, pero sí aparecía como punto de partida central en su elaboración. El reconocimiento de un valor propio al individuo como persona empezaba a vislumbrarse como un criterio esencial para la legitimidad del Derecho y del Estado. La misma absorción de la dignidad humana dentro del corpus de Derecho natural se hizo en una reorientación de sus dimensiones. Por un lado, se insistió en la sociabilidad y la razón humana para legitimar la idea misma de Derecho. Éste se justificaba como sistema de

promoción de los valores de seguridad y de paz en las relaciones individuales. Pero hubo un cambio muy importante en relación con la idea misma de dignidad: se individualizó esta noción por la misma aparición del sujeto de Derecho: el *Homo iuridicus*. Éste configuró la tercera rama de la planta de la dignidad humana. El individuo no sólo aparecía como poseedor de derechos y libertades, sino que la misma idea de “dignidad de la naturaleza humana” empezaba a dirigirse hacia la dignidad de la persona. Se trataba de una muy incipiente reorientación que se perfiló particularmente en los estremecimientos provocados por la corriente voluntarista.

La misma integración de la idea de dignidad humana dentro del Derecho revelaba efectivamente una paradoja que provocaba esas sacudidas en cuanto a su fundamentación clásica. En efecto, existía una tensión entre un Derecho natural que empezaba a individualizar y singularizar al Hombre como *Homo iuridicus* y la noción clásica y renacentista de dignidad humana (sobre el cual se apoyaba el Derecho Natural) que disolvía al individuo en unos modelos superiores de excelencia humana. Aunque de forma muy incipiente en el siglo XVII, el proceso de individualización de la dignidad humana se impulsó desde el mismo Derecho. Este mismo proceso integró a su vez, otro proceso mucho más amplio y complejo que atravesó el siglo XVII: el declive de la razón como característica central e incontestable de la excelencia humana. Se puso en duda la razón como única capacidad suprema a orientar el pensamiento humano. El pensamiento, el entendimiento aparecía como un rasgo mucho más amplio que absorbía la razón en su seno. Podría ser paradójico ya que este mismo siglo impulsó todo los progresos científicos. Pero, la propia postura científica introducía un elemento de crítica que se dirigía también hacia la razón. Este punto orientó a algunos hacia el escepticismo y la vuelta a la miseria del Hombre pero sirvió también a este proceso de individualización de la dignidad humana.

Todo este proceso se fundamentó en una reorientación de la conciencia individual en la aprehensión de su identidad. Parecía ser que el valor del ser humano, ya no procediera de la sola conciencia de *pertenecer* a una Naturaleza humana excelente debido a la facultad racional que la caracterizaba como comunidad divina y superior a los animales. Este valor, parecía orientarse en la conciencia de *actuar* de acuerdo con su voluntad como ser autónomo. Esta posibilidad se realizó además en una nueva reorientación de las relaciones entre Dios y el Hombre. En efecto, el primero se volvía a la vez alejado y cercano del

segundo. Dios estaba alejado en la medida que ya no intervenía en los asuntos humanos ni para el mal ni para el bien. Ya no se pretendía acceder a él a través del ejercicio de la razón, como en humanismo renacentista que hacía estribar la dignidad humana en esta progresión “escalonada” y racional hacia Dios. Éste estaba ahora “escondido”, pero su discreta presencia servía de último fundamento objetivo de la verdad (filosófica, científica, jurídica). En este sentido había una *secularización* de la misma idea de Dios, aunque se mantenía su carácter fundamentalmente trascendental en la misma renovación de la idea de “esperanza”.

Este alejamiento de Dios, parecía dejar un campo abierto al Hombre, que algunos como Pascal, percibieron como un vacío que producía un vértigo existencial y que debía entonces precipitar un nuevo reencuentro con Dios más allá de los abismos. Otros, como Tomásio, llenaron este ámbito, confiando en la voluntad del Hombre, para construir con su existencia, reivindicando incluso un derecho a la felicidad mundanal. Este Dios alejado era también un Dios cercano, es decir “íntimo”, en la medida que el individuo se comunicaba con él, en la única esfera del alma, prescindiendo de las estructuras eclesiales (este punto sí era una prolongación del humanismo renacentista). Así, en el siglo XVII, no sólo el Derecho ayudó a individualizar la noción de dignidad humana sino también la misma orientación de la espiritualidad. Estas intuiciones abundaban hacia una inédita conciencia del individuo consigo mismo, como ser libre y dotado de voluntad. Esta última noción, hacía una nueva y discreta aparición en el siglo XVII, cuando en el XVI y en la Edad Media, prevalecían la razón a la hora de definir lo humano. Sospecho incluso que sirvió a un doble proceso: primero, la voluntad sirvió a contrarrestar la fuerza de la razón, que perdía ya en el siglo XVII su carácter omnipotente para explicar la conducta humana. Segundo, sirvió a absorber las pulsiones autodestructoras del Hombre que utilizadas como argumento del pensamiento Barroco para volver a defender la miseria humana. Era en este sentido el “escudo” de la razón y del pensamiento humano en general. La noción de voluntad integraba esos “instintos” y en, su “pureza” les dirigía hacia, la realización misma del Hombre. Este proceso de integración (o de absorción) es muy importante ya que vimos que el mismo discurso de la *dignitas hominis* integró en su seno la miseria del Hombre para superarla. En el siglo XVII, tenemos un proceso semejante: la integración “formal” de las pulsiones agónicas del Hombre dentro de la misma noción de voluntad, noción que

empezaba a competir discretamente con la razón por el monopolio de la dirección del comportamiento humano. Liberado del “yugo” de la razón, se perfilaba mejor el “Hombre verdadero” en el conjunto y el equilibrio (a veces mecanicista) de sus facultades. Ahora bien, esta conformación del individuo, se realizó de forma concomitante en otro plano: el acceso al conocimiento.

Allí se trató de superar el escepticismo, salvaguardando el papel de la razón, en su misma crítica. Pero vimos que a su vez, el incipiente “subjetivismo” cartesiano implicaba en sí la formación del Yo o del Ego, como “espontaneidad pura” que era la fuente misma de la dignidad humana. En este horizonte, también aparecía este individuo, conciente de su individualidad única.

Ahora bien, la voluntad así “suelta” no podrá quedarse mucho tiempo en su ingenua pureza antropológica y biológica, pronto será a su vez absorbida por este nuevo idealismo. De hecho, vimos que ya estaba implícita en la intencionalidad estoica como base de la virtud. Todo este proceso será completado un siglo después por Kant. Va a condensar en su pensamiento muchos de los puntos esenciales de la filosofía universal y en cuanto al siglo XVII, la idea de voluntad y el subjetivismo. Esta reconstrucción se hará sobre la base de una nueva perspectiva moral que envolverá todo su pensamiento y que además hará florecer por primera vez en la Historia, el concepto moderno de la dignidad de la persona.

“No había amigo de Kant que no considerase el día en que comía con él como un día de fiesta”.

Th. de Quincey, *Los últimos días de Kant*³⁴⁴⁴.

CAPÍTULO IV: EL “FLORECIMIENTO” DE LA DIGNIDAD HUMANA EN KANT

“Kant y Picasso aparecen ambos como dos grandes formalistas en sus ámbitos respectivos. Picasso sería en este sentido el más kantiano y formalista de los pintores”³⁴⁴⁵. Con esas palabras, F. de Mèredieu presentaba una obra dedicada a confrontar y enriquecer recíprocamente el arte de Picasso y la filosofía de Kant. Según la autora, Kant se hubiera no obstante separado de Picasso en relación con la implicación política de la obra de arte. Frente al *Guernica* por ejemplo, Kant no hubiera sido capaz de entender el *art engagé* de Picasso y se hubiera limitado a reconocer lo “sublime” de dicha obra³⁴⁴⁶. En este capítulo pretendo demostrar exactamente lo contrario: Kant hubiera podido perfectamente entender el compromiso político de Picasso porque su pensamiento en sí, era una *philosophie engagée*, cuyos propósitos permitieron esbozar la definición moderna y la defensa de la dignidad humana.

El concepto moderno de dignidad humana está hoy muy a menudo relacionado con su formulación kantiana que implica tratar al Hombre nunca meramente como un medio sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Muchos autores alaban la definición kantiana de la dignidad humana e insistieron en sus importantes repercusiones, tanto en los ámbitos jurídicos y políticos como en la filosofía y la antropología. En este sentido, con Kant la planta de la dignidad humana hubiera florecido, porque el proceso de

³⁴⁴⁴ QUINCEY, TH., (de), *Los últimos días de Kant*, trad., González-Blanco, E., Júcar, “Biblioteca de Traductores”, Madrid, 1989, p. 34. Existe una versión cinematográfica de dicha novela: *Les derniers jours d’Emmanuel Kant*, P. Colin. (dir.), “Les Films du Paradoxe”, Francia, 1993.

³⁴⁴⁵ MÈREDIEU, F., (de), *Kant et Picasso. «Le bordel philosophique»*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 2000, p. 13.

³⁴⁴⁶ MÈREDIEU, F., (de), *Kant et Picasso. «Le bordel philosophique»*, op.cit., p. 53.

“individualización” empezaba a entrar en la modernidad con, en particular, el reconocimiento de un valor propio a la persona en base a su autonomía. En relación con el ámbito jurídico-político, Cattaneo considera que la concepción kantiana del valor de la persona representa la más elevada expresión filosófica de la doctrina jurídico-política de la Ilustración³⁴⁴⁷. En la misma línea, Janet considera que “La teoría [kantiana] de la humanidad como fin en sí es (...) el verdadero principio del derecho: es en este principio que se encuentra la justificación y la razón de ser de la filosofía del siglo XVIII”³⁴⁴⁸. En cuanto al segundo aspecto, Foucault consideró a Kant como el inspirador de la antropología moderna, haciendo del Hombre, “una invención puramente kantiana”³⁴⁴⁹. Rorty, por su parte, define el “problema humano” en torno a dos ejes: el deseo de inmortalidad y la definición de la dignidad humana por Kant.³⁴⁵⁰ A través de esos comentarios, parece ser que Kant hubiera definido un concepto de dignidad humana de una manera tan atinada que hubiera influido en profundidad varios campos del saber humano. Existe efectivamente un doble interés en la definición kantiana de la dignidad humana. Por una parte, reconoce un valor absoluto al Hombre que pretende trascender cualquier concepción subjetiva e históricamente determinada de la dignidad humana, una definición que zanjaría por lo tanto con otras definiciones previas que, como se ha visto, vinculaban la dignidad individual con un ideal de dignidad de la naturaleza humana. Por otra parte, prescribe una regla de conducta conforme a este valor, es decir el respeto incondicionado del ser humano³⁴⁵¹. En definitiva, parece ser que Kant formuló una premisa importante a la idea de igual dignidad, por haber encontrado el fundamento de la dignidad humana en un rasgo incontingente.

El interés de Kant acerca de esta cuestión aparece particularmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicada exitosamente en

³⁴⁴⁷ CATTANEO, M.A., *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*, CEDAM, Milán, 2002, p. 19.

³⁴⁴⁸ JANET, P. *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Librairie Philosophique de Ladrangé, París, 1872, pp. 629-630.

³⁴⁴⁹ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, trad., Cecilia Frost, E., Siglo XXI, México, 1999, pp. 331-333. En un mismo sentido, GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 91.

³⁴⁵⁰ RORTY, R., *L'Homme spéculaire*, trad., Marchaisse, Th., Seuil, París, 1990, p. 47.

³⁴⁵¹ SHELL, S. M., “Kant on Human Dignity”, en KRAYNAK R.P. & TINDER G., (ed.), *In Defense of Human Dignity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003, p. 60.

1785, y que constituirá el material esencial del presente capítulo³⁴⁵². Kant definía la teoría de las costumbres como la rama de la filosofía que se interesaba en las leyes de la libertad y más precisamente en la voluntad humana. La “metafísica” era la filosofía pura que se fundamentaba en principios *a priori* y se limitaba a determinados objetos del entendimiento³⁴⁵³. Se trató de la primera obra moral de Kant, porque, como lo indica su título, pretendía determinar los fundamentos de la moralidad o mejor dicho, el principio supremo de la moralidad tal como hubiera tenido que encontrarse en toda conciencia humana. Como resume Alain, Kant fue “este profesor de geología que un día quiso saber qué era un Hombre honrado según el juicio de un zapatero”³⁴⁵⁴. No buscaba Kant a definir una nueva moral, como si los Hombres no hubieran sabido como debían actuar. Se trataba sólo de pensar la moral tal como había sido universalmente reconocida, a través de la formulación rigurosa de su principio³⁴⁵⁵. Como defiende M. García Morente en su prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant pretendía desenvolver allí el sistema mismo de la moralidad, de la teoría de los deberes y la del derecho aquilatando la metafísica de su tiempo, con un pensamiento ético que llegó a mayor claridad de expresión y en donde se encontraban “las fórmulas más felices y preñadas de sentido”³⁴⁵⁶. El escepticismo de Kant acerca de los fundamentos de la moral arrancó de forma sistemática a partir la *Crítica de la razón pura*, publicada cuatro años antes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Allí trató de demostrar los límites inherentes a la razón del Hombre que le impedían pretender conocer otra realidad más allá de los

³⁴⁵² En la biografía “autorizada” de Kant, L.E., Borowski indica que dicha obra “se agotó tan pronto que el año siguiente hubo que realizar una nueva edición”, BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, trad., González Ruiz, A., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 98, Madrid, 1993, p. 50.

³⁴⁵³ KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad., García Morente, M., Ed. Encuentro, “opuscula philosophica”, nº 18, Madrid, 2003, p. 12. [Las ediciones “Encuentro” han reeditado de la clásica versión de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducida por Manuel García Morente, publicada entre 1921 y 1983 por las editoriales Calpe y Espasa-Calpe].

³⁴⁵⁴ ALAIN, *Histoire de mes pensées*, en *Les arts et les Dieux*, Gallimard, París, 1937, p. 137.

³⁴⁵⁵ Sobre este punto, Heidegger señaló como Kant heredó de un concepto tradicional de la metafísica que se articuló en torno a dos ejes. Primero, su contenido se inspiró de la fe cristiana que consideraba a Dios y la naturaleza del Hombre como la “totalidad del ser”. A esos espacios se han interesado la teología, la psicología y la cosmología y juntos formaron la *metaphysica specialis* distinta de la *metaphysica generalis*, es decir, la ontología. Segundo, el modo del saber, de la metafísica debía ser una ciencia racional pura ya que la metafísica se refería a los primeros fundamentos de lo que captaba el conocimiento humano. HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad., Biemel, W., Gallimard, “Tel”, París, 1998, pp. 65-69.

³⁴⁵⁶ GARCÍA MORENTE, M., “Prólogo”, en KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 8.

fenómenos. Los fundamentos racionalistas no tenían para Kant ningún objeto; Dios, la libertad, el Bien supremo, o cualquier otra idea trascendente, no se correspondían con ningún conocimiento real³⁴⁵⁷. Como señala Aubenque, Kant vació la filosofía práctica de todo lo que hacía tradicionalmente su contenido: el arte de la política, la economía política, la economía doméstica, el arte de las relaciones con los demás, la teoría general de la felicidad, la dietética. Según Kant, pensar la moral como un arte, la hacía perder su especificidad, que en la lógica de los “*Temps Modernes*”, la convertía en una técnica, en un producto de la ciencia ella misma tecnicizada. Para conferir una autonomía a la práctica había que liberarla de la técnica es decir de la teoría y superar la ilusoria y falsa mediación entre teoría y práctica³⁴⁵⁸.

A partir de esta premisa, Kant quiso en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, investigar y determinar el principio supremo de la moralidad, que la filosofía tradicional creía ilusoriamente haber definido. Para llevar a cabo su investigación, escogió al ser humano como punto de partida y más precisamente, su capacidad racional que le permitía obrar en la pureza de la intención, de acuerdo con sus deberes morales. Por una parte, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* recibió el influjo de la *Crítica de la razón pura* en su crítica de los fundamentos tradicionales de la moral. Por otra parte, anunció la *Crítica de la razón práctica* (publicada en 1788), en su intento de definir el modo en que el Hombre debía comportarse conforme a la moral, centrandó esta posibilidad en la razón y la voluntad. Por lo tanto, si uno quiere investigar la dignidad humana en Kant, debe tener en cuenta esta dinámica y los objetivos perseguidos por Kant. Así, no pretendía en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* demostrar la dignidad humana sino que ésta derivaba de una construcción filosófica mucho más amplia. Intentaré así contextualizar la dignidad humana a través de los objetivos y métodos que propuso Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y ello por dos razones principales: primero, para entender rigurosamente su significado y segundo, para determinar si su inclusión en una construcción filosófica más amplia puede dotarla de un fundamento sólido, como se ha dejado suponer.

³⁴⁵⁷ Vid., FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., p. 183.

³⁴⁵⁸ AUBENQUE, P., “La prudence chez Kant”, en AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, op.cit., pp. 200-201.

La solidez de la fundamentación de la dignidad humana es efectivamente un punto esencial puesto que de ella depende no sólo su sentido sino también su alcance. Por otro lado, puesto que Kant era un filósofo de las Luces, se podrá también apreciar de qué forma su concepto de dignidad comunicó los valores ilustrados de la época. Más precisamente, trataremos de verificar si de acuerdo con Cassirer, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se ha desplegado en toda su pureza el *ethos* subjetivo de Kant, constituyendo incluso la médula más profunda de su ser³⁴⁵⁹.

El presente capítulo se divide en tres secciones. En la primera, intentaré presentar algunos rasgos básicos de la filosofía kantiana que nos permitirán aprehender mejor su concepción de dignidad humana. Más precisamente veremos cómo la persona humana aparecerá como el centro de las especulaciones de Kant.

En la segunda sección, pretendo reconstruir la fundamentación kantiana de la dignidad humana, dividiendo mi argumentación entre tres etapas. En la primera, contemplaré el nuevo fundamento otorgado por Kant a la dignidad humana. Veremos en este sentido la importancia que concedió a la autonomía de la persona. Sin embargo, dicha fundamentación deberá apreciarse en función de las coordenadas de la filosofía moral kantiana. Por ello, en una segunda etapa de esta sección, hablaré del ámbito moral contemplado por Kant a la hora de fundamentar la dignidad humana. Por fin en una tercera etapa, estudiaré el valor reconocido por Kant a la dignidad humana y de qué formas expresó dicho valor.

La tercera y última sección, se refiere al alcance de la dignidad humana. Más precisamente, se tratará de entender sus efectos prácticos dentro de las reflexiones kantianas. Por un lado me referiré a la noción de “respeto” considerada por Kant como la necesaria conducta moral ante el valor de la dignidad de la persona. Por otro lado, y como último punto, buscaré ámbitos más concretos donde Kant pareció contemplar esta idea de respeto.

³⁴⁵⁹ CASSIRER, E., *Kant. Vida y doctrina*, trad. Roces, W., FCE, 1993, p. 291.

SECCIÓN I: CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA

En un primer momento, estudiaré la filosofía de Kant para mostrar que derivó de una insatisfacción en relación con los logros y métodos logrados hasta ahora por el pensamiento metafísico. Después haber presentado esta crítica radical de Kant, me interesaré en un segundo momento, a sus propuestas y la dirección que, según él, debía tomar el pensamiento para fundarse en unas bases rigurosas. Nos daremos así cuenta, que el ser humano se volvió en Kant el centro esencial de sus especulaciones filosóficas, con una nueva definición de sus capacidades y una aprehensión de sí mismo.

I. CRÍTICAS BÁSICAS DE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA

A. El fundamento de la moral no se encuentra en la trascendencia

Kant pretendía encontrar y definir el fundamento de la moral. Empezó su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en este sentido: “(...) la presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del *principio supremo de la moralidad*”³⁴⁶⁰. Pretendía en efecto esbozar una metafísica de las costumbres “limpia” de cualquier referentes antropológicos³⁴⁶¹. Así manifestó su insatisfacción hacia los fundamentos morales comúnmente aceptados, como por ejemplo el fundamento religioso de la moral:

“El concepto ontológico de la perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima; no sólo porque no podemos intuir la perfección divina, y sólo podemos deducirla de nuestros

³⁴⁶⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp.17-18.

³⁴⁶¹ Kant utilizó efectivamente esta expresión: KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 13: “¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?”. En un mismo sentido, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (385), trad. Cortina, O. y Connill Sancho, J., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, n.º 59, Madrid, 1989, p. 236. [Vid., también AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, (“Conferencia I”), op.cit., pp. 46-47].

conceptos (...) porque si no hacemos esto (...) no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán del dominio, unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza (...)³⁴⁶².

Kant parecía considerar que los Hombres no fueran capaces de penetrar la voluntad de Dios y que por lo tanto cualquier interpretación hubiera sido errónea. En este sentido, criticó el dogmatismo de las Iglesias que interpretaban e imponían su propia concepción de un Dios colérico y castigador, lo que reiteró como veremos en su artículo sobre la Ilustración. En el *Fin de las cosas* criticó así la autoridad y la paradoja de un cristianismo que trataba de imponer su concepción del amor³⁴⁶³. Sin mencionar el término se refirió a las cruzadas, aventuras de “bastarda clase salvaje y horrible”, con unos “monjes con el misal en una mano y la bandera de guerra en la otra, a quienes seguían ejércitos enteros de víctimas engañadas para hacer enterrar sus huesos en otras regiones celestes y en un suelo más santo”³⁴⁶⁴, y Méredieu nos dice que Kant no hubiera sido capaz de entender el “engagement” del *Guernica*...

Kant no rechazó tanto la existencia de Dios como los abusos que se hicieron de su idea. De forma más general, como resume, O’Neill, Kant rechazó “(...) tanto el marco realista como teológico en que se habían formulado la teoría del derecho natural y la doctrina de la virtud, así como la apelación a un contingente de sentimientos o creencias como el que defienden muchos pensadores del siglo XVIII”³⁴⁶⁵. Sin embargo, en las *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime* de 1764, Kant consideró, siguiendo a Francis Hutcheson, que las valoraciones morales competían con el sentimiento. Escribió en este sentido: “Aquí no importa tanto lo que el entendimiento capta, sino lo que el sentimiento siente. Igualmente las facultades del alma tienen una interdependencia tan grande, que se puede llegar a inferir, en gran parte, los talentos de la inteligencia por el fenómeno de la sensación”³⁴⁶⁶. Pero se separó

³⁴⁶² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 85-86.

³⁴⁶³ KANT, I., *El fin de las cosas*, en KANT, I., *Filosofía de la historia*, trad., Ímaz, E., FCE, México, Madrid, Buenos-Aires, 2004, p. 141.

³⁴⁶⁴ KANT, I., *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., p. 105.

³⁴⁶⁵ O’NEILL, O., “La ética kantiana”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, op.cit., pp. 255 y 265.

³⁴⁶⁶ KANT, I., *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, trad., Jiménez Moreno, L., Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 59-60. F. Hutcheson defendió en efecto en *El origen de*

poco a poco de la doctrina del sentimiento moral con sus *Reflexiones sobre la filosofía moral* donde defendió una moralidad que solamente podía residir en la razón y en la conciencia del valor de la persona³⁴⁶⁷. Kant evolucionó y terminó por no aceptar esos fundamentos anteriores porque no le ofrecían ninguna seguridad intelectual para entender la moral³⁴⁶⁸. Y en la *Metafísica de las Costumbres*, se refirió a Sócrates para descartar cualquier fundamento “sentimental” de la moral: “(...) ningún principio moral se funda realmente en algún sentimiento, como se cree, sino que no es en verdad más que metafísica oscuramente pensada, que reside en la disposición racional de todo Hombre, como percibe fácilmente el maestro que intenta catequizar *socráticamente* a su discípulo sobre el imperativo del deber y sobre la aplicación al enjuiciamiento moral de sus acciones”³⁴⁶⁹. Con otras palabras, Kant criticó y se opuso a las ideas generalmente admitidas por algunos de sus contemporáneos y antecesores. Siguiendo a Descartes, introdujo una duda esencial en relación con la misma forma de pensar. Como resume Höffe, para Kant “El fundamento de la moral no se encuentra ni en el amor de sí (Rousseau), ni en el sentido moral (*moral sense*: Shaftesbury, Hutcheson y Hume), porque ambos expresan una situación factual del sujeto que es, por otra parte, fortuita y que por lo tanto no son universalmente válidos y necesarios. La moral encuentra todavía menos sus raíces en un sentimiento físico (Epicúreo). Ni la perfección de las cosas (estoicos; Wolff), ni la voluntad de dios

nuestra idea de belleza (1725): “El Autor de la naturaleza nos ha equipado para la conducta virtuosa de un modo mucho mejor que el imaginado por nuestros moralistas, con unas instrucciones casi tan rápidas y poderosas como las que tenemos para la preservación de nuestros cuerpos. Ha hecho de la virtud una forma deliciosa para excitarnos a perseguirla y nos ha dado fuertes sentimientos que son las fuentes de cada acción virtuosa”, trad. Arregui, J. V., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, n° 88, Madrid, 1992, pp. 5-6. Acerca de una crítica a Hutcheson, vid., KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit. pp. 84-85.

³⁴⁶⁷ “El principio de Hutcheson es no-filosófico, porque introdujo un nuevo sentimiento al modo de un fundamento aclaratorio; en segundo lugar, porque ve en las leyes de la sensibilidad fundamentos objetivos” (§6634), y antes “El sentimiento moral no es un sentimiento original. Él se funda en una ley interna necesaria: observarse y sentirse a sí mismo desde un punto de vista externo. En cierto modo, en la personalidad de la razón: ya que uno se siente en general y ve a su *individuum* como un sujeto contingente al modo de un *accidens* de lo universal” (§6598), en KANT, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad., Santos Herceg, J. G., Sígueme, “Hermeneia”, n° 61, Salamanca, 2004, pp. 57 y 44.

³⁴⁶⁸ Al rechazar que la moral pudiera fundarse en los sentimientos, Kant se separó de los moralistas ingleses (como Shaftesbury y Hutcheson) acerca de los cuales ya había emitido ciertas reservas en su *Programa de lecciones para el semestre de invierno 1765-1766*, consultado en francés, “Programme du cours du premier semestre de l’année 1765-1766”, en KANT, I., *Logique*, trad., Tissot, J., Chez Ladrangé, Paris, 1840, p. 340.

³⁴⁶⁹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (376), op.cit., pp. 224-225.

(Crusius y los teólogos moralistas) pueden ser el principio último justificando las obligaciones morales³⁴⁷⁰.

La visión kantiana tenía sus raíces del objetivo de la *Crítica de la razón pura*, donde trató de buscar y definir si la metafísica podía adquirir una metodología y unos fundamentos rigurosos. La definió como la ciencia que pretendía resolver los “inevitables problemas” de la razón pura, a saber: *Dios, la libertad y la inmortalidad*. Ahora bien, según Kant, la metafísica no se había preguntado hasta ahora si tenía la capacidad o la incapacidad de la razón para llevar a cabo dichas investigaciones³⁴⁷¹. En un manuscrito de los *Progresos de la metafísica* de 1791, indicó que era muy fácil³⁴⁷² de descubrir el sentido de la metafísica: era “la ciencia encaminada al progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón”. Pero alertó al mismo tiempo sobre sus capacidades con un tono pre-romántico. Esta ciencia era “un mar sin riberas en donde el progreso carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se esté de él”³⁴⁷³. En consecuencia, existía una tensión entre los fines que pretendía alcanzar la metafísica y los medios reales que tenía a su disposición.

En efecto, Kant consideró que el método empleado hasta ahora por la filosofía y la metafísica era erróneo y que por lo tanto, debía ser modificado. En este sentido, abundan por ejemplo las últimas palabras de la *Crítica de la razón práctica*: “La ciencia (...) es la estrecha puerta que conduce a la doctrina de la sabiduría (...). Una ciencia cuya depositaria ha de ser siempre la filosofía y en cuyas sutiles indagaciones el público no ha de tomar parte alguna, si bien ha de interesarse por las enseñanzas que, tras ese laborioso proceso, pueden parecerle contar una claridad meridiana”³⁴⁷⁴. En la *Crítica la razón pura*, equiparó Kant su filosofía trascendental a una ciencia cuyo plan debía ser esbozado de forma

³⁴⁷⁰ HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Castella, Albeuve, (Suiza), 1985, p. 135.

³⁴⁷¹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B7), trad., Ribas, P., “Los Clásicos”, Alfaguara, Madrid, 1998, p. 45. [En esta edición, los textos citados en (B más nº) hacen referencia a la segunda edición de 1787 de la *Crítica de la razón pura*].

³⁴⁷² Otra vez esta “facilidad” presente en Descartes y en Séneca.

³⁴⁷³ KANT, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, trad., Duque, F., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 30, Madrid, 2002, (259), pp.7-8. Vimos que Descartes dijo en cuanto a su “experiencia” de la duda que era “como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, me quedé tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (II), op.cit., p. 154.

³⁴⁷⁴ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A292), trad. Rodríguez Aramayo, R, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 296.

arquitectónica para garantizar la “completud” y la certeza de todo este edificio³⁴⁷⁵. Este aspecto concordaba con el espíritu del siglo XVIII, con su enorme interés por la estética, el arte y la crítica del arte, cuyo objetivo era fijar reglas para el gusto y establecer cánones para todas las artes³⁴⁷⁶. A fin de cuentas, Kant se preocupó por asentar bases sólidas al conocimiento metafísico y ver sobre qué tipo de cimientos podía construirse este nuevo edificio. Los anteriores pensadores, no se preocuparon por examinar el “punto de apoyo” de la filosofía, y la construyeron idealmente en el vacío. Platón particularmente, voló en “el espacio vacío de la razón por medio de las alas de las ideas”, como la “ligera paloma que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente” y que se imagina “que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío”³⁴⁷⁷. Kant quería probar así que los sistemas metafísicos no eran más que “castillos de humo de la razón cavilante”³⁴⁷⁸.

El escepticismo de Kant hacia la metafísica tradicional le fue inspirado por Hume que, según él, le despertó del “dulce sueño dogmático” y buscó Kant en la geometría, las matemáticas, las inspiraciones que podían dotar a la metafísica de sólidos fundamentos a su conocimiento, con el fin de escapar a la lógica formal y el sofismo tradicionales, incapaces de explicar el fundamento real de las cosas³⁴⁷⁹. En este sentido, perpetuó el pensamiento filosófico que desde el Renacimiento se desarrollaba junto a la física y las matemáticas, con los descubrimientos y teorías, entre otros, de Copérnico, Kepler y Galileo³⁴⁸⁰. Pero fue más precisamente Newton el que permitió a Kant considerar la experiencia como fuente misma de conocimiento: la experiencia culta se sustituía a la experiencia “vulgar” para devenir el instrumento de una verdadera ciencia³⁴⁸¹. Hasta ahora, todas las bases de la moral eran falsas y había por lo tanto que redefinirlas. Además, esta redefinición pasaba antes por una redefinición de las propias capacidades del ser humano.

³⁴⁷⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B27), op.cit., p. 59.

³⁴⁷⁶ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Corral, C., Paidós. Barcelona, 2003, p. 65. Vid., también, COHEN, J., *Musique et communauté esthétique. Une lecture croisée de Beethoven et Kant*, Presses Universitaire du Septentrion, “Savoir et Système de Pensée”, París, 2005, p. 101.

³⁴⁷⁷ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B8-B10), op.cit., pp. 46-47. Vid también, *Crítica de la razón pura* (B370-B373), op.cit., pp. 310-312.

³⁴⁷⁸ BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 111.

³⁴⁷⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B785), op.cit., p. 601.

³⁴⁸⁰ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 198.

³⁴⁸¹ BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant*, « Librairie Philosophique », J. Vrin, París, 1930, p. 93.

Kant consideró que su época no fue capaz de elaborar un fundamento sólido a la moral en la medida que el ser humano se equivocaba de herramienta para encontrarlo. Además de una crítica histórico-filosófica, se añadía una crítica de orden antropológico:

“(…) todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos no de otro modo que como nos afectan, permaneciendo desconocido lo que ellos sean en sí mismos, y que, por tanto (...) sólo podemos llegar a conocer los *fenómenos*, pero nunca las *cosas en sí mismas*”³⁴⁸².

Las “cosas en sí mismas”, no encarnaban el fundamento de la moral, lo que hubiera hecho caer a Kant en una falacia naturalista, puesto que en último resorte, la moral se asentaba en un hecho escondido de la realidad. Con esta fórmula de “las cosas en sí mismas”, Kant sólo quería expresar un límite a las capacidades sensitivas del ser humano. Recordemos que los clásicos contemplaron por su parte ideas de virtud y de Bien “en sí mismas”, como prueba de su excelencia, autonomía y autosuficiencia, pero confiaban en las capacidades humanas para lograrlas³⁴⁸³. Kant al contrario parecía no creer en las facultades humanas, insistiendo en sus limitaciones. Realizó una distinción entre, por una parte, el fenómeno que resultaba de la percepción de un objeto y de la impresión que derivó de ella (las cosas como *uti apparent*) y, por otra parte, la realidad en sí de este objeto que no podía ser alcanzada por los sentidos humanos (las cosas como *sicuti sunt*).³⁴⁸⁴ De ello, resultó una definición dual de la realidad entre un *mundo sensible* y un *mundo inteligible*, que como reconoció el propio Kant, era una distinción grosera³⁴⁸⁵. A propósito de las cosas, escribió que “(...) nos conformamos con no poder acercarnos nunca a ellas y no saber nunca lo que son en sí”. Siguió añadiendo que “(...) detrás de los objetos de los sentidos hay algo

³⁴⁸² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.95.

³⁴⁸³ Remito otra vez en la sección sobre la dignidad humana en Cicerón, a la parte, (II.C.1): “La violencia inherente a los Hombres exige otro grado de justicia para respetar su humanidad”; en Séneca, a la parte (I.A.2.d): “La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud” y en Descartes (I.A.2): “El *Cogito* como evidencia”.

³⁴⁸⁴ CAMPOS BARRANTES, E., “Apuntes sobre la antropología kantiana”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XL, (100), 2002, pp. 103-112.

³⁴⁸⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 95.

invisible y por sí mismo activo”³⁴⁸⁶. Colomer, en su estudio del pensamiento alemán, interpreta la mentalidad de Kant de esta manera: “Conocer los objetos de experiencia como fenómenos, como manifestación de las cosas para nosotros, es reconocer que hay otra cara de la misma realidad, lo que Kant denomina *las cosas en sí mismas*”³⁴⁸⁷. Esta esencia tenía es cierto una trascendencia, puesto que encarnaba una realidad superior pero que escapa a la aprehensión humana, y que, por lo tanto, no podía ser servir a la moral. La reflexión humana se basaba en una óptica humana que no podía pretender conocer ninguna realidad trascendental con la que no tenía acceso.

De la misma forma que el entendimiento humano no proporcionaba al Hombre los medios para comprender *las cosas en sí mismas*, no podía tampoco entender su propia naturaleza:

“(…) no le es lícito al Hombre pretender conocerse a sí mismo, tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna (…)”. No puede según Kant, “(…) tomar conocimiento de sí, a no ser por el sentido interior y, consiguientemente, por el fenómeno de su naturaleza”³⁴⁸⁸.

El ser humano era incapaz de percibir y comprender la esencia de la realidad y de su identidad personal. El principio délfico no parecía por tanto caber dentro de las capacidades humanas. Kant parecía decir que el ser humano tenía un acceso directo a las “cosas” a través de sus sentidos que le comunicaban las manifestaciones de aquellas y que producían en él, impresiones. Pero existía una realidad esencial y elemental que no era accesible a los sentidos humanos. En la *Crítica de la razón pura*, afirmó así “*no me conozco tal como soy*, sino sólo como me manifiesto a mi mismo”³⁴⁸⁹. Por lo tanto el *Cogito, ergo sunt* de Descartes hubiera sido ilegítimo para Kant, prefiriendo éste la expresión, “*Cogito, ergo res*

³⁴⁸⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp.95-96

³⁴⁸⁷ COLOMER, E., *EL pensamiento alemán. De Kant a Heidegger, I. La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona, 1993, p. 147.

³⁴⁸⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 96

³⁴⁸⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B-158), op.cit., p. 170. Vid particularmente el §25 de la “Deducción trascendental”, op.cit., pp. 170-171. Mas adelante: “La proposición «Soy simple» tiene que ser considerada como una inmediata expresión de la apercepción, del mismo modo que la supuesta inferencia cartesiana *cogito ergo sum es*, de hecho tautológica, ya que el *cogito (sum cogitans)* expresa la realidad de modo inmediato” *Crítica de la razón pura*, (B406), op.cit., p. 336.

*sunt*³⁴⁹⁰. La esencia que aparece con la expresión “en sí-mismo” parecía reservada a una facultad distinta de los sentidos humanos. Esta esencia no pertenecía al mundo sensible sino al inteligible. Por lo tanto, había que entender esta herramienta que hubiera permitido al ser humano penetrar este mundo y encontrar las esencias de las cosas

Como “ser sensible”, el Hombre sólo podía percibir y entender las manifestaciones de su naturaleza. Pero con su racionalidad, podía distinguir el mundo inteligible del mundo sensible³⁴⁹¹. Kant concibió así al ser humano tanto como un ser racional como un ser sensible³⁴⁹². Era gracias a su racionalidad que el Hombre cumplía con el requisito de seguridad intelectual que buscó Kant como fundamento de su metafísica y que no encontraba en el mundo sensible. El ser humano se definía así en su doble pertenencia al mundo sensible y al mundo inteligible, que Kant prefería definir como “dos puntos de vista” que habilitaban al Hombre considerarse a sí mismo³⁴⁹³. De ninguna manera Kant, “fraccionó” al ser humano, como piensa haber deducido Rodríguez Luño, para quien Kant no comprendió a la persona humana³⁴⁹⁴. Fue todo lo contrario, esos “dos puntos de vista” no eran antagónicos y no había ninguna contradicción en considerar una cosa como fenómeno y aprehenderla en sí misma. Por otra parte, no se puede comparar esos dos mundos con la visión platónica de la Caverna y del mundo de

³⁴⁹⁰ BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant*, J. Vrin, « Librairie Philosophie », Paris, 1930, p. 94. También, vid., PARFIT, D., *Razones y Personas*, op.cit., pp. 408-414. No olvidemos en efecto que para Descartes el objetivo era la conciencia de existir y vinculaba todavía el *Cogito* con la experiencia y todas las manifestaciones empíricas y sensoriales que uno podía sentir. En este sentido, inauguró la filosofía moderna pero se quedaba en este periodo “pre-kantiano”. Vid., COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV)*, op.cit., p. 147 y STÖRIG, H.J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 359. Por su parte, Husserl tachó de “absurda” esta actitud compartida entre Kant y Descartes de “saber cómo figuras racionales producidas por la razón pura (...) pueden reivindicar una validez objetivamente verdadera, una validez metafísicamente trascendente”, HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 94. Vid., LONGUNESSE, B., “*Cogito* Kantien et *cogito* cartésien”, en FICHANT, M. & MARION, J.-L., *Descartes en Kant*, PUF, “Épiméthée”, Paris, 2006, pp. 241-272.

³⁴⁹¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 96-97

³⁴⁹² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 84.

³⁴⁹³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 97. En efecto si la razón “fuera en busca de un objeto de la voluntad, esto es, de una causa motora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de que nada sabe. El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica”, op.cit., p. 105. Según M. Cattaneo una idea semejante aparecía ya con Th. Schmalz en su *Das reine Naturrecht* de 1791. Vid., CATTANEO, M., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Giuffrè, Milán, 1981, pp. 70-73.

³⁴⁹⁴ RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Magisterio, “Crítica Filosófica”, Toledo, 1977, p. 53.

las Ideas, donde sí existía un antagonismo³⁴⁹⁵. Los dos mundos de Kant eran dos dimensiones complementarias y unidas en la medida que se referían a dos “naturalezas” distintas del Hombre³⁴⁹⁶.

El ser humano tenía conciencia de sí como objeto afectado por los sentidos y al mismo tiempo tenía conciencia de sí mismo como inteligencia. Gracias a su conciencia, el Hombre se representaba de “esta doble manera”³⁴⁹⁷. Los Hombres eran seres *fenoménicos*, es decir naturales y determinados causalmente que incluso no tenían en esta dimensión, un valor superior a los demás seres naturales³⁴⁹⁸. Pero los Hombres eran también seres “*nouménicos*”, es decir no naturales y autodeterminados. El nómeno (del griego *noein*, es decir “pensar”) no era cognoscible por el entendimiento sino postulado por la razón³⁴⁹⁹. Con otras palabras, el mundo inteligible se concebía de forma negativa. En la medida que el mundo sensible se identificaba con la versatilidad y la heteronomía, comparable, según Kant, a “una máquina”, el mundo inteligible debía caracterizarse por su contrario, es decir, la permanencia y la autonomía conferidas al individuo³⁵⁰⁰. Kant admitía la existencia de una realidad trascendental pero aquella no podía constituir el fundamento de la moralidad, porque el ser humano no podía describirla, aunque sí, concebirla. La razón, no podía ser definida como lo era tradicionalmente, como una capacidad de encontrar las leyes que regían el mundo. Kant aceleraba lo que Foucault (y como hemos visto) consideró como lo propio del pensamiento moderno: la separación de las condiciones de espiritualidad del

³⁴⁹⁵ Kant reconoció las aportaciones de Platón e in particular su concepto de “Idea”. Pero para Kant este concepto tenía – sin que Platón se diese cuenta – una dimensión práctica. Además, se opuso a la “deducción mística” de aquellas. Vid. “nota k” de Kant, en KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B371), op.cit., p. 311.

³⁴⁹⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 103. También, en la *Metafísica de las costumbres*, (281), op.cit., p. 102.

³⁴⁹⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 104. Esta idea deriva de la “tercera antinomia” de la razón pura, donde se afrentaban por una parte una tesis que admitía una causalidad libre y por otra, una antítesis que consideraba imposible la libertad en el mundo. Ahora bien, no se podía solucionar esta antinomia porque la respuesta no podía encontrarse en la experiencia y las capacidades estaban limitadas por la experiencia. Era así estructural e insoluble al menos que se presuponia una espontaneidad absoluta, es decir una libertad trascendental. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B473-B479), op.cit., pp. 407-412.

³⁴⁹⁸ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (434), op.cit., p. 298.

³⁴⁹⁹ Kant, definió en este sentido el “noúmeno” de concepto “problemático”, es decir que no tenía contradicción y al cual no se podía acceder en su realidad objetiva. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B310), op.cit., p. 272. Era también un “concepto límite”, puesto que restringía las pretensiones de las facultades humanas cognoscitivas. Acerca de la naturaleza noumética del Hombre: KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B565 ss.), op.cit., pp. 465-466; 468; 471-472.

³⁵⁰⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp.79 y 96. Remito a la sección relativa a Descartes a la parte (I.B): “La certeza de ser humanos (y que sólo nosotros podemos serlo)”.

método para llegar a la verdad³⁵⁰¹. Kant elaboró además una nueva definición de la razón del ser humano que, gracias a sus propios límites, ubicaba al Hombre en el centro de su moralidad.

B. El fundamento de la moral depende del ser humano racional

1. La nueva definición de la razón

Kant recordó a Copérnico que, al darse cuenta de que no podía explicar los movimientos celestes, al admitir que los astros giraban en torno al espectador, buscó una mejor solución, haciendo girar al observador y dejando a cambio los astros en reposo. Del mismo modo que Copérnico desplazó el punto focal de sus investigaciones de los astros a la tierra, Kant decidió desplazar, en el ámbito de la metafísica, este punto focal de los objetos al individuo³⁵⁰². El sujeto ya no buscaba las leyes del objeto sino que el objeto se adaptaba al sujeto y más precisamente a su punto de vista cognoscitivo. Los objetos debían conformarse al conocimiento racional humano. Con el fin de entender qué podía definir y aprehender la metafísica, Kant pretendió analizar el funcionamiento de las capacidades cognoscitivas humanas, es decir, definir cómo la realidad se percibía por esas capacidades.

Kant no consideró nunca que lo empírico no fuera una fuente posible del conocimiento, sino que el conocimiento que proporcionaba no era suficiente. Así, empezó la *Crítica de la razón pura* afirmando que “no hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” y matizó a continuación “(...) no por eso procede todo él *de* la experiencia”³⁵⁰³. Al recoger esas mismas palabras, Goethe sintió ante la filosofía de Kant una “clarificación adecuada” de su mente porque “por primera vez, parecía sonreírme una teoría”³⁵⁰⁴. Kant pretendió en efecto demostrar la existencia de un conocimiento anterior a lo

³⁵⁰¹ FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., p. 504.

³⁵⁰² Kant habló al principio de la *Crítica de la razón pura* de Copérnico en esos términos: “Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si obtendría mejores resultados haciendo girar el espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (BXVI), op.cit., p. 20.

³⁵⁰³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B2), op.cit., pp. 41-42.

³⁵⁰⁴ GOETHE, F. W., “Influencias de la filosofía reciente”, publicado en SCHILLER, F., *Sobre la gracia y la dignidad*, trad., Probst, J. y Raimund L., ICARIA, Barcelona, 1985, p. 210.

empírico, “absolutamente independiente de toda experiencia” y que definió como “conocimiento puro *a priori*”³⁵⁰⁵. Este rasgo “*a priori*” se articulaba simultáneamente en torno a dos características: la “necesidad” y la “universalidad”. En relación con la primera, muestra que algo no puede ser de otro modo. En relación con la segunda, implica una validez en todos los casos³⁵⁰⁶. Kant fue incluso más lejos en sus investigaciones sobre el modo de conocimiento y se preguntó sobre el tipo de relaciones que existían entre un sujeto y un predicado. Con otras palabras, ¿sobre qué premisas se fundamentaba el juicio del ser humano? Kant señaló entonces dos tipos de juicios. Con el primero, uno se volvía capaz de deducir rasgos de un objeto por su mero concepto. Teníamos conciencia de la “multiplicidad” inherente a este concepto y sólo teníamos que acudir al principio de contradicción para acertar. Kant llamó aquellos, “juicios analíticos o explicativos”. En efecto, se referían siempre a fin de cuentas a la “identidad” del concepto. Añadió otro tipo de juicios que permitían ampliar el contenido del concepto y aquello a través de la experiencia. Esos juicios añadían un nuevo rasgo al objeto que no estaba presente en su concepto. Eran los “juicios extensivos o sintéticos”. Eran esos últimos juicios los que interesaron a Kant y el objetivo de su reflexión era tratar de mostrar cómo se podía articular esos últimos con los primeros, es decir cuál era la incógnita X en la que se apoyaba el entendimiento, cuando hallaba fuera de un concepto un predicado extraño pero que consideraba enlazado con él³⁵⁰⁷. Como las matemáticas y las ciencias naturales, la metafísica debía también contener esos conocimientos sintéticos *a priori* para llegar a un conocimiento amplio y riguroso de los fines que perseguía³⁵⁰⁸. Para poner fin a la “marcha negativa” de la metafísica, a su estado “vacilante, inseguro y contradictorio”, se debía terminar con esta confusión entre los juicios analíticos y sintéticos y esbozar una razón pura que derivaba de la pregunta fundamental: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”³⁵⁰⁹. Con las palabras de Broad, el objetivo de la investigación kantiana consistió en

³⁵⁰⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B2-B3), op.cit., pp. 42-43. “Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí”. Además Kant señaló que sólo uno de esos criterios era suficiente para determinar si un juicio era *a priori*.

³⁵⁰⁶ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B4), op.cit., pp. 43-44.

³⁵⁰⁷ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B10-B14), op.cit., pp. 47-50

³⁵⁰⁸ Con otras palabras, la metafísica debía recurrir a esos juicios que se definían por la deducción de un predicado sin acudir al mero análisis. Eran necesarios y universales, es decir, no acudían a la experiencia (es decir no era *a posteriori*).

³⁵⁰⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B19-B21), op.cit., pp. 54-55.

determinar la naturaleza, los límites y la validez de este conocimiento *a priori*³⁵¹⁰. En efecto si se quería definir la metafísica como ciencia se debía saber qué objetivos podía pretender alcanzar es decir, hasta dónde podía llegar su certeza sobre el conocimiento o desconocimiento de los objetos estudiados. Con otras palabras, antes de saber cómo podía conocer la realidad, la razón debía primero conocerse a sí misma. En efecto, debía comprender su propia naturaleza y sólo a través de este conocimiento previo podía saber cómo y qué objetos podía conocer³⁵¹¹. La ciencia que proporcionaba dicho conocimiento sobre la razón era la “Crítica de la razón pura”; y concebía su objeto de estudio, es decir la razón, como “la facultad que proporcionaba los principios del conocimiento *a priori*”³⁵¹². Esta crítica era “trascendental” porque se aplicaba a estudiar el “modo de conocer” de los objetos, es decir el entendimiento que enjuicia las cosas según este conocimiento *a priori*³⁵¹³.

Según Kant, se podía captar y entender una realidad, a través de las conexiones que existían entre las varias funciones de la capacidad cognoscitiva humana. El psiquismo humano se componía de dos elementos: la sensibilidad y el entendimiento. Con la primera, “se nos *dan* los objetos” mientras que con la segunda, “los *pensamos*”³⁵¹⁴. El conocimiento se basaba así en la sensibilidad, mediante la cual el ser humano *recibía* representaciones e impresiones de los objetos y también mediante la facultad de pensar tales representaciones, a través de una “espontaneidad”. Aquella espontaneidad era la facultad de producir por sí mismos representaciones. La “intuición” derivaba de la sensibilidad y el “concepto” del pensamiento, y ambos, configuraban el conocimiento. No existía ninguna tensión entre esos dos componentes del psiquismo humano sino un mutuo apoyo: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”³⁵¹⁵. A continuación quisiera solamente apuntar algunos puntos de la

³⁵¹⁰ BROAD, C.D., *Kant. An Introduction*, consultado en su edición italiana, *Lettura di Kant*, trad., Viano, C.A., Il Mulino, “Collezione du testi e di studi. Filosofia”, Bologna, 1988, p. 29.

³⁵¹¹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B23), op.cit., p. 56. La “Crítica de la razón pura” es precisamente esta ciencia

³⁵¹² KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B24-B25), op.cit., pp. 57-58. “De ahí que razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*”.

³⁵¹³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B25-B27), op.cit., pp. 58-59.

³⁵¹⁴ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B29), op.cit., p. 61.

³⁵¹⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B75), op.cit., p. 93. El intelecto y las intuiciones constituían así el “conocimiento”. Ello abrió más tarde el camino al idealismo, mediante el replanteamiento de Fichte y los románticos se centraron en ello, con el fin de construir una

Crítica de la razón pura que permitirían entender los objetivos perseguidos por Kant. Con otras palabras, no pretendo aquí definir los conceptos desarrollados en la *Crítica* sino apuntar el *pathos* kantiano, con el fin de fin de presentar desde el principio el terreno sobre el cual va a florecer el concepto de dignidad humana³⁵¹⁶.

Así, en un primer momento de la *Crítica de la razón pura*, Kant se refirió a la “Estética Trascendental”, relativa a las percepciones sensoriales, que formaban el conocimiento sensible. El espacio y el tiempo eran las estructuras de este conocimiento es decir, las “intuiciones puras” de la sensibilidad. La intuición derivaba de la sensibilidad y era el medio por el cual el entendimiento se refería a los objetos. Su base era la *afección*. La intuición pura era la intuición que prescindía de la sensación y contenía - en el *psiquismo* del Hombre - sólo la forma de la sensibilidad³⁵¹⁷. Era universalmente necesaria, originaria, y *a priori*, siendo la condición de cualquier intuición empírica. El “tiempo” y el “espacio” precedían la experiencia y hacían que cualquier experiencia fuera posible³⁵¹⁸. Con otras palabras, la intuición pura era el concepto *en* lo cual podía manifestarse todo lo sensible pero a su vez cualquier juicio que se fundamentaba en esas intuiciones tenía validez únicamente en relación con los objetos de la experiencia³⁵¹⁹.

A continuación, en la “Analítica trascendental”, se propuso “descomponer” el conocimiento puro *a priori* en torno a sus *conceptos* y sus *principios*. La finalidad de Kant era mostrar que dicho conocimiento era perfectamente autosuficiente de lo empírico y de la sensibilidad y que formaba una unidad sistémica donde cada concepto se interconectaba entre sí³⁵²⁰. En relación con los conceptos, Kant “aisló” el conocimiento de la intuición y lo

metafísica del sujeto. REALE G & ANTISERI D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*, trad., Andrés Iglesias, J., Herder, Barcelona, 1999, pp. 744-745.

³⁵¹⁶ Para amplios desarrollos sobre la *Crítica de la razón pura*, Vid., BENNETT, J., *La “Crítica de la razón pura” de Kant*, trad. Montesinos, A., Alianza Editorial, Madrid, 1990; DUQUE, F., *La fuerza de la razón*, Dykinson, Madrid, 2002. VILLACANAÑAS BERLANGA, J-L., *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987. HANNA, R., *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

³⁵¹⁷ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B33-B37), op.cit., pp. 65-67.

³⁵¹⁸ Vid., FERRARI, J., *Kant o la invención del Hombre*, trad., López Castro, F., Edad, Madrid, 1975, pp. 37 y ss. También, vid., CANDIOTI DE ZAN, M. E., “Construcción y Temporalidad en el pensamiento kantiano”, ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Instituto de Pensamiento Iberoamericano, “Biblioteca Salmanticensis”, Estudios 274, Salamanca, 2005, pp. 177-186.

³⁵¹⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B37-B73), op.cit., pp. 67-91.

³⁵²⁰ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B89-B91), op.cit., pp. 102-103.

analizó desde su función conceptual, es decir, “discursiva”. Los conceptos se fundamentaban en la espontaneidad del pensamiento es decir lo que Kant llamó las “funciones”³⁵²¹. En la medida que el entendimiento podía representarse como una facultad que servía a juzgar y que la facultad de pensar remitía a “conocer mediante conceptos”, Kant consideró que las funciones del entendimiento se remitían a las funciones de la unidad en los juicios. Los aspectos del juicio eran cuatro: cantidad, cualidad, relación y modalidad y a cada uno de estos correspondían cuatro categorías³⁵²². Así, el intelecto -mediante su estructura, definida por las “categorías” (formas sintetizadoras) - podía realizar esta tarea discursiva. Con otras palabras uno podía pensar gracias a esas categorías. La realidad como fenómeno no existía en sí, sino que estaba construida por la aperccepción trascendental del sujeto, el “yo pienso”³⁵²³.

A continuación, en la “Dialéctica trascendental”, Kant se propuso poner de manifiesto la “Ilusión trascendental” que derivaba del engaño de los juicios trascendentes³⁵²⁴. Ahora bien, consideró que difícilmente podía desaparecer dicha ilusión. Recurriendo otra vez a una metáfora de la Naturaleza, habló de una ilusión “tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos de luz más altos que aquí. Mejor todavía: tan inevitable como que la luna le parezca al mismo astrónomo mayor a la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión”³⁵²⁵. Kant alertaba a su lector de la predisposición en la cual se encontraba a la hora de considerar la realidad y a sí mismo

Trató por tanto de definir lo que entendía por la razón. La consideró como una facultad distinta y superior al intelecto. Éste se limitaba a lo finito y lo

³⁵²¹ “Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común”, KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B93), op.cit., p. 105.

³⁵²² KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B102-B109), op.cit., pp. 111-115.

³⁵²³ Por la perspectiva del trabajo no desarrollo más sobre los *principios* del conocimiento puro, donde Kant puso de relieve las tres facultades superiores del conocimiento: el entendimiento, el juicio y la razón, a los cuales correspondían respectivamente, los conceptos, los juicios y las inferencias, KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B170-B349), op.cit., pp. 178-296.

³⁵²⁴ El conocimiento trascendental era el conocimiento que permitía saber como era posible un conocimiento *a priori*. El conocimiento trascendente se refería a lo que no era fenómeno y que estaba más allá de la experiencia empírica. “Llamamos inmanentes a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos trascendentes a los principios que sobrepasen esos límites”. Un principio que pretende sobrepasar los límites del entendimiento puro, era así trascendente. KANT; I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., (B352-B353), p. 299.

³⁵²⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B354), op.cit., pp. 299-300.

condicionado y permitía pensar (es decir juzgar), mientras que la razón superaba lo empírico³⁵²⁶. La razón era una dote exclusiva del Hombre cuyo ejercicio fue además considerado como la actividad más pura, porque podía concebir conceptos generales³⁵²⁷. En efecto, procedía por el silogismo de conceptos puros (distintos de los juicios o intuiciones) y que eran tres: categórico, hipotético y disyuntivo³⁵²⁸. Por otra parte, esos tres silogismos coincidían con tres conceptos necesarios de la razón, es decir tres “ideas”: la psicológica (el alma), la cosmológica (el mundo como unidad metafísica) y la teológica (Dios)³⁵²⁹. Esas tres ideas eran la estructura de la razón, y ello explicaba según Kant, porque el Hombre tenía una tendencia natural de ir más allá de lo empírico, y porqué se sentía tan atraído por la metafísica³⁵³⁰, reactivando Kant el “asombro” clásico como motor de la filosofía o el espíritu humano que ardía pasionalmente en busca de las “secretas huellas de la verdad”³⁵³¹. Pero en Kant, el Hombre no podía lograr lo trascendental y lo absoluto porque esas “ideas” no capacitaban la razón para alcanzarlos. Esas “ideas” servían más bien para ordenar la experiencia y conferirle una máxima unidad y no podían ser tomadas como principios constitutivos del conocimiento trascendental. Así por ejemplo, al eliminar, y profundizando la duda cartesiana, todas las presumidas pruebas de la existencia de Dios (prueba ontológica, cosmológica, fisicoteológica), Kant la consideró como un ideal de la razón³⁵³². Esas ideas no eran ilusiones, sino esquemas que permitían sistematizar los fenómenos. La “Dialéctica” se presentaba entónces como una crítica de los

³⁵²⁶ “Todos nuestro conocimiento empieza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar”, KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B355), op.cit., p. 300. En el *Comienzo presunto de la historia humana* (1786), Kant había identificado cuatro funciones de la razón: la libre elección, el dominio sobre los impulsos que hace del Hombre una criatura moral, la conciencia del tiempo, la superioridad de los Hombres sobre los animales. KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, en KANT, I., *Filosofía de la historia*, op.cit., pp. 72-76.

³⁵²⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 96-97. La razón era superior al entendimiento según Kant, porque aquello dependía de influjos exteriores.

³⁵²⁸ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B357-B366), op.cit., pp. 301-307.

³⁵²⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B390-B396), op.cit., pp. 322-325. Esas tres “ideas” coincidían con las tres partes de la metafísica tradicional de Wolff.

³⁵³⁰ Aunque hasta ahora la metafísica no era una ciencia, por los problemas que se planteaba aparecía como una “disposición natural” de los Hombres, lo que a mi juicio, no está muy lejos de la idea de Aristóteles de que la filosofía empezó con el “asombro” de los Hombres, KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B21), op.cit., p. 55.

³⁵³¹ BOECIO, A., *La consolación de la filosofía* (V, 4), op.cit. p. 172.

³⁵³² “(...)la razón no indica siquiera la validez objetiva de este concepto, sino que simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de la totalidad empírica y que sólo podemos representarnos por analogía con una sustancia real que sea, conforme a las leyes de la razón, la causa de todas las cosas”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B703), op.cit., p. 550.

intentos de la razón y del intelecto que buscaban superar lo empírico al pretender conocer lo trascendental. En esto consiste el llamado “criticismo” kantiano, es decir, la imposibilidad del conocimiento de superar los límites que le han sido impuestos por la estructura *a priori* del entendimiento humano y alcanzar lo absoluto, las cosas en sí³⁵³³. Desde su punto de vista tradicional, la metafísica no podía ser así una ciencia porque el Hombre no poseía las capacidades para hacerlo, capacidades que eran definidas como un “intelecto intuitivo”³⁵³⁴. Para que la metafísica lograra la verdad debía por lo tanto recurrir a esos juicios que se definían por la deducción de un predicado sin acudir al mero análisis. Eran necesarios y universales, es decir, no acudían a la experiencia (es decir no eran a posteriori).

Soy consciente que el “resumen” realizado ahora de la *Crítica de la razón pura* sufre de muchas lagunas, pero mi objetivo fue asentar lo que perseguía Kant en esa obra y no tanto cómo definió sus conceptos. En efecto, creo que al entender los objetivos de Kant, se podría entender mejor cómo y porqué pudo emerger el concepto de dignidad humana en su pensamiento. Se puede notar que Kant realizó sencillamente una crítica de la facultad de conocer y encontró el punto de inflexión en el mismo “psiquismo” humano. Cuando criticó la “razón pura”, criticó una razón que pretendía trascender la experiencia mientras que sus dotes no la capacitaban para ello. Siendo “pura”, esta razón no debía mezclarse con lo empírico y actuar por sí sola, lo que hubiera permitido proporcionar unas bases seguras a la metafísica. Borowski recordó al comentar la *Crítica de la razón pura* que con su radical puesta en cuestión del conocimiento humano “se había perdido para muchos todo el trabajo de años de bastantes esfuerzos. Se veían arrastrados del confiado «pudo desmotarlo todo» al modesto «no sé» y entonces empezaron a llover sobre el – según expresión de Mendelsohn- «pulverizalotodo» Kant, multitud de amargas quejas (...)»³⁵³⁵. Kant *pulverizó* en efecto la forma de aprehender el conocimiento humano pero lo reconstruyó recogiendo sus pedazos y recombinándolos de una nueva forma.

³⁵³³ MORFAUX, L.M., *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, op.cit., p. 69.

³⁵³⁴ Concepto distinto al “instinto secreto” de Pascal, vid., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 110.

³⁵³⁵ BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 48.

Gracias a Kant, la realidad misma no podía ser en última instancia explicada lógicamente – según Dilthey – sino sólo entendida: “en toda realidad que se nos da como tal hay algo por su naturaleza algo inefable, incognoscible” y de lamentar que la crítica de Kant no había penetrado “con suficiente profundidad en el *cuerpo del conocimiento humano*”³⁵³⁶. Dilthey reconocía el gran mérito de Kant de poner en duda la certeza del ser humano de poder tener un perfecto conocimiento de las cosas pero lamentaba que dicha “duda” no había sido recogida completamente como premisa esencial del pensamiento contemporáneo. Incluso, esta duda no era algo negativo sino que confería una certeza: la definición rigurosa de lo que podía alcanzar el entendimiento humano. Según Hegel la filosofía kantiana era por tanto un “idealismo” porque su contenido no era el conocimiento de lo absoluto, sino una crítica de la capacidad del conocer, es decir el conocimiento de la subjetividad³⁵³⁷. Así, como deduce Cassirer, el problema crítico planteado por Kant llevó a un problema genético, puesto que en definitiva la psicología se constituía en el fundamento de la crítica del conocimiento³⁵³⁸. Recurriendo a las palabras del “profesore Eco”, a Kant no le interesaban las condiciones del conocimiento, sino la posibilidad de fundar la verdad de nuestras proposiciones sobre los objetos³⁵³⁹. Kant resumió este propósito a través de las tres preguntas esenciales de la filosofía en la *Crítica de la razón pura* al estudiar al final de su obra, “El Canon de la razón pura”. Así:

“Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

- 1) *¿Qué puedo saber?*
- 2) *¿Qué debo hacer?*
- 3) *¿Qué puedo esperar?*

³⁵³⁶ DILTHEY, W., “El progreso sobre Kant” en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad., Marías, J., Alianza, Madrid, 1988, p. 95.

³⁵³⁷ HEGEL, G.W., *Fe y Saber*, trad., Serrano, V., Biblioteca Nueva, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2000, p. 66.

³⁵³⁸ CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, op.cit., pp. 113 y ss.

³⁵³⁹ ECO, U., *Kant y el Ornitorrinco*, trad. Lozano Miralles, H., Lumen, Barcelona, 1999, p. 82.

La primera cuestión es meramente especulativa (...). La segunda cuestión es meramente práctica (...). La tercera cuestión, a saber ¿qué puede esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica (...)³⁵⁴⁰.

La razón pura se refería a la pregunta “¿Qué puedo conocer?” y era la base del conocimiento científico (juicios sintéticos *a priori*)³⁵⁴¹. La razón práctica respondía a la cuestión “¿Qué debo hacer?” y se ponía en relación con las conductas éticas (es decir, como veremos, el imperativo categórico). En la *Crítica del juicio*, Kant contestó a la tercera pregunta “¿Qué puedo esperar?”, relacionándola con la religión³⁵⁴².

Esas tres preguntas eran las que se asignaban como objetos de las tres disciplinas de la metafísica como *metaphysica specialis*. El saber humano relativo a la naturaleza era la cosmología. La actividad humana relativa a la personalidad y la libertad era la psicología y la esperanza en la inmortalidad como beatitud se refería a la teología. Heidegger vio así que la esencia fundamental de la razón humana se manifestaba en Kant en los “intereses” que, preocupaban la razón humana³⁵⁴³.

En la *Lógica*, Kant consideró que el campo de la filosofía según esas tres preguntas se reducían a una única: “¿Qué es el Hombre?”. Así

“El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes:

¿Qué puedo yo saber?

¿Qué debo yo hacer?

¿Qué se necesita esperar?

¿Qué es el Hombre?

³⁵⁴⁰ KANT, I., *Crítica de la razón pura* (A805), op.cit., p. 630.

³⁵⁴¹ Kant reiteró aquello al principio de la *Crítica de la razón práctica*: “(...) no nos cabe sostener que podemos *reconocer y comprender*, no digo ya la realidad, sino tan siquiera su mera posibilidad”, KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A118), op.cit., p. 53.

³⁵⁴² En relación con la naturaleza afirmó que uno “se encuentra autorizado, y hasta invitado, a no esperar de ella y de sus leyes nada que no sea en totalidad finalidad”, KANT, I., *Crítica del juicio*, (§67), op.cit., p. 352. P. Sloterdijk, recoge la tercera pregunta: ¿qué se puede esperar cuando el Hombre ha entrado en la edad de la monstruosidad? SLOTERDIJK, P., *Bulles. Sphères, Microsphérologie, Tome I*, trad. Mannoni, O., Pauver, París, 2002, p. 686.

³⁵⁴³ HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, op.cit., p. 263.

“La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todos contestar, por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última. La filosofía por consiguiente, debe poder determinar: Las fuentes del saber humano. Los límites del uso posible y útil de toda ciencia. Por último, los límites de la razón”³⁵⁴⁴

La persona humana era por lo tanto el centro de atención de la filosofía de Kant que se dirigía hacia una “antropología filosófica”³⁵⁴⁵. Aquella no pretendía buscar la esencia del Hombre sino que se preguntaba cómo, en la instauración del fundamento de la metafísica, era posible cuestionar al Hombre y cómo era necesaria esta cuestión. Según Heidegger la distancia de Kant ante el fundamento que él mismo reveló no era más que el movimiento del pensamiento filosófico que manifestaba la ruina de este fundamento y nos ubicaba frente al “abismo” de la metafísica. En efecto, al preguntarse sobre lo que podía hacer la razón humana, Kant mostraba el poder y el no-poder del ser humano. Se volvía conciente de su propia finitud que se aprehendía como tal³⁵⁴⁶. Sin embargo, y a pesar del límite que reconoció Kant al entendimiento humano (y a la propia naturaleza humana en general), no implicó una aminoración de sus poderes. Kant esbozó y otorgó un nuevo protagonismo al ser humano.

2. El nuevo protagonismo de la persona humana

Gracias a Kant, el sujeto humano adquirió un nuevo protagonismo puesto que la realidad no existía fuera de sus capacidades. Aunque nada del conocimiento podía trascender la experiencia, era en parte *a priori* y no inferido inductivamente de la experiencia. La Revolución copernicana realizada por Kant

³⁵⁴⁴ KANT, I., *Lógica*, trad. (del francés) García Moreno y Ruviera, Librería de Francisco Iravedra y Antonio Novo, Madrid, 1875, pp. 33-34. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/>

[Consultado el 21 de noviembre de 2005 a las 17:00]

También he consultado la edición francesa utilizada para dicha traducción al castellano: KANT, I., *Loíque*, trad. Tissot, J., Chez Ladrangé, París, 1840, p. 27: “Le champ de la philosophie (...) donne lieu aux questions suivantes: Que puis-je savoir? Que dois-je savoir? Que faut-il espérer? *Qu'est-ce que l'homme?* La métaphysique répond à la première question, la morale à la seconde, la religion à la troisième, et l'anthropologie à la quatrième. *Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière*”.

³⁵⁴⁵ Al respecto, vid., CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, trad., Imaz, E., FCE, México, 2004, pp. 90 ss.

³⁵⁴⁶ HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, op.cit., pp. 271-272.

se oponía al racionalismo dogmático donde, según las palabras de Deleuze (parecidas al punto de Foucault), “(...) la teoría del conocimiento se fundaba en la idea de una *correspondencia* entre el sujeto y el objeto, de una *correspondencia* entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Esta concordancia tenía dos aspectos: implicaba una finalidad en sí misma; y exigía un principio teológico como fuente y garantía de esta armonía, de esta finalidad (...)”. Kant, siguió Deleuze, se oponía a este esquema porque venía a “(...) sustituir la idea de una armonía entre el sujeto y el objeto (concordancia *final*) por el principio de una sumisión *necesaria* del objeto al sujeto. El descubrimiento esencial estriba en que la facultad de conocer es legisladora, o, más precisamente, que la facultad de conocer tiene algo de legisladora (...). De esta suerte, el ser racional se descubre nuevas potencias. Lo primero que nos enseña la Revolución copernicana es que nosotros somos los que mandamos. He ahí una inversión de la concepción antigua de la Sabiduría: el sabio se definía en cierta manera por sus propias sumisiones o, en otros términos, por su concordancia *final* con la naturaleza”. Y Deleuze concluye con la pregunta: “¿Cómo un sujeto pasivo puede tener por otra parte una facultad activa, de manera que las afecciones que experimenta queden necesariamente sometidas a esa facultad? En Kant, el problema de la relación del sujeto y el objeto tiende pues a interiorizarse: se convierte en el problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)”³⁵⁴⁷. De forma resumida, Husserl señala que Kant contribuyó a la misión esencial de la filosofía que era la de superar la ingenuidad que consistió en el objetivismo³⁵⁴⁸. Rechazando la posibilidad de este ideal, Kant ubicó al ser humano en el centro de su investigación filosófica. El resultado del criticismo fue así el “pensar por uno mismo” que reveló el “escándalo de la razón”, según la expresión de Jaspers: los Hombres eran inducidos al error no sólo por la tradición y la autoridad, sino también por la propia facultad de la razón. En este sentido, Kant: “nos fuerza a darnos cuenta de que vivimos, en cierto modo, encerrados en la cárcel de la escisión de sujeto y objeto, en el espacio y en el tiempo y en las formas de nuestro pensar, sí, pero nos muestra cómo esta conciencia al mismo tiempo se trona liberación de la cárcel

³⁵⁴⁷ DELEUZE, G., *La filosofía crítica de Kant*, trad. Galmarini. M., Cátedra, Madrid, 1997, pp. 31-32.

³⁵⁴⁸ HUSSERL, E., “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, op.cit., p. 374.

conocida”³⁵⁴⁹. Por conocer esta cárcel, (del objetivismo ilusorio) y conocer la realidad de sus propias dotes, el Hombre podía acceder a una verdadera libertad. Es más se trató a mi juicio de un método mucho más eficaz y radical para preservar la libre conciencia del individuo: ya no había que afrentar (sólo) al individuo contra el conformismo y el engaño generalizado de los demás (constante como vimos de la filosofía clásica). Ahora el Hombre debía reconquistarse a sí mismo, *sin pasar primero por los demás*. Se trataba de un “blindaje a priori de la conciencia individual”, que luego (a posteriori) no tenía que temer las intromisiones engañosas y la llamada “ignorancia” del “mundo externo”, porque sencillamente no las sentía. De hecho, Kant vinculó la idea de libertad con el auto-conocimiento, dibujando al mismo tiempo una “metafísica de la tragedia”, planteando la condición humana a partir de sus limitaciones cognoscitivas³⁵⁵⁰.

El término “crítica” mantenía por tanto una doble oposición: ante la metafísica por una parte, y ante escepticismo por otra. Revelaba la existencia trágica del Hombre pero encaminada hacia dos esperanzas: la fe racional y la fe en el porvenir de la humanidad. Con esta visión del Hombre, Kant estableció según Goldmann, los fundamentos de una concepción filosófica nueva. Antes de él, casi todas las filosofías importantes podían reducirse a dos tipos básicos: el primer tipo hacía referencia a los pensadores griegos y a la mayoría de los que vivieron desde el final de la Edad-Media. Veían en el Hombre un ser autónomo e independiente, que como tal, podía acceder a lo absoluto o al menos, a un máximo de valores humanos. La comunidad, el todo, era sólo una realidad secundaria, resultando de las influencias mutuas de los individuos autónomos. El segundo tipo hacía referencia a las visiones cristianas del mundo en la Edad-Media, que consideraban al Hombre como un ser imperfecto, que formaba parte de un todo más grande, de una comunidad humana real y empírica, una imagen imperfecta del reino de Dios. Pero el todo perfecto, el reino de Dios eran algo real y existente, a pesar de su trascendencia en relación con el Hombre. Su fe era un saber o una intuición, una certeza y una consolación, pero no como la de Kant, que consistía en una esperanza y una razón de actuar. Kant hubiera abierto según Goldmann, el camino

³⁵⁴⁹ JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores de filosofar: Platón, Agustín y Kant.*, trad. Simón, P., Tecnos, Madrid, 1995, p. 210.

³⁵⁵⁰ GOLDMANN, L. *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, op.cit., p. 188.

a una nueva filosofía que, reuniendo la idea cristiana de la limitación del Hombre con la inmanencia de los pensadores de la Antigüedad y de los siglos XVII y XVIII, concebía el mundo inteligible, la totalidad, como una “misión humana”, como “el objeto del destino auténtico del Hombre y como producto de su acción”³⁵⁵¹. La obra de Kant afirmaba así la pretensión de establecer una ética fundada sólo en el Hombre, *etsi Deus non daretur*, independiente de Dios – moral laicista-, en vez de tomar como eje de la vida moral de la persona el amor a Dios sobre todas las cosas³⁵⁵².

Por tanto, esta separación entre un mundo inteligible y otro sensible, derivaba de la intención de Kant de reformular los fundamentos de la metafísica y subrayó un cierto humanismo en su pensamiento, puesto que la metafísica se construía a partir del Hombre y no a partir de ideas trascendentales que venían explicar lo que era o debía ser el Hombre y el mundo que le rodeaba³⁵⁵³. El centro de la especulación no era ya el concepto de Naturaleza (con la Ley Natural) sino la idea del Hombre como ente de razón³⁵⁵⁴. No sólo la metafísica derivaba de la razón humana, sino que la realidad misma derivaba del Hombre. Éste no proyectaba su racionalidad en la realidad con el fin de descubrir sus leyes sino que su racionalidad (mediante su estructura, su forma) ofrecía en sí misma las coordenadas de la realidad. Siguiendo a Hazard en su *Historia del pensamiento europeo en siglo XVIII*, gracias a Kant “(...) el alma dejaba de ser la cámara oscura cuya función se limitaba a registrar los rayos venidos de fuera; era un prisma que refractaba los datos de un universo que sólo se hacía nuestro por esa transformación. La sensibilidad percibía según formas *a priori*; el conocimiento dependía de un elemento *a priori*, que lo organizaba. Ya no éramos esclavos de la ley natural; en moral como en psicología, es nuestra alma la que hacía la ley”³⁵⁵⁵. Discrepo con P. Hazard con el uso del término “alma” visto que mantiene un trasfondo religioso en una filosofía que pretendía precisamente separarse de

³⁵⁵¹ GOLDMANN, L., *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », Presses Universitaires de France, 1948, París, pp. 264-265.

³⁵⁵² RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 14.

³⁵⁵³ “El kantismo es un humanismo”, según A. Llano. Vid., LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, p. 366.

³⁵⁵⁴ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 203.

³⁵⁵⁵ HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad., Marías, J., Alianza, Madrid, 1998, p. 248.

aquello. Sin embargo el historiador muestra bien cómo la intención de Kant era hacer del mundo que rodeaba al Hombre, un mundo que se encontraba tal como el Hombre mismo lo percibía, de forma que existía casi ninguna frontera entre el Hombre y esta realidad.

El ser humano era así el punto de partida de la moral kantiana. Aunque el fundamento de la moral evolucionó en la filosofía kantiana, del sentimiento moral a la razón, giró, a mi juicio, en torno al mismo centro de gravedad: una concepción antropocéntrica de la moral en la medida que ésta encontraba siempre su fundamento en el Hombre, que fuera a través de los sentimientos morales o de la razón. A partir de este antropocentrismo se derivaba una supremacía del Hombre puesto que no dependía del Cosmos, de la Divinidad, del Bien en sí o de cualquier otra idea trascendente. Kant concibió la existencia de realidades que escapaban al entendimiento humano, pero no valoró esas entidades como el fundamento de la moral por dos razones: era una tarea “técnicamente” imposible porque mediante su razón el Hombre no podía comprenderlas. Segundo, era una tarea que iba en contra del ser humano y de su entendimiento: se imponía unas ideas sin demostrarlas rigurosa y racionalmente.

Para ilustrar este nuevo papel que Kant otorgó al ser humano, citaré una parte del texto del “Colofón” de la *Crítica de la razón práctica*, que muestra a mi juicio, como este nuevo papel pasó a través de unas nuevas capacidades racionales humanas, pero siempre manteniendo el telón de fondo de la dignidad humana: el lugar del Hombre en el cosmos. En el conocidísimo pasaje siguiente, aparece toda la fe que Kant puso en el ser humano y constituye unas de las más bellas celebraciones de su naturaleza:

“Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir.

La primera comienza por el sitio que ocupó dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una incommensurable vastedad de mundos, metamundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su movimiento periódico, de su comienzo y perdurabilidad. La

segunda parte de mi propio yo invisible, de mi personalidad y me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud, pero que sólo es perceptible por el entendimiento, y con el cual (mas también a través de él con todos aquellos mundos visibles) me reconozco, no como allí en una conexión simplemente azarosa, sino con una vinculación universal y necesaria.

El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto *criatura animal*, habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada de energía vital. En cambio el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que dirige hacia lo infinito”³⁵⁵⁶.

Uno no puede no sentir cierta conmoción al leer este pasaje donde Kant, supo con palabras e imágenes a la vez sencillas y grandiosas pintar la condición humana. Quizás, la inspiración le llegó al contemplar el cielo por la ventana de su habitación, donde veía la vieja torre de Löbenicht que le miraba durante sus tranquilas meditaciones crepusculares³⁵⁵⁷. En relación con la primera visión, el ser humano, se daba cuenta de su finitud y pequeñez, a través de una “melancólica contingencia”³⁵⁵⁸. En relación con la segunda, por el contrario, se daba cuenta de su capacidad a elevarse por encima de sus propias limitaciones y acceder al infinito, en un proceso de “humanización” del Universo que vimos ya entre los humanistas renacentistas pero más fundamentalmente en la “rama pascaliana” de la dignidad humana.

En la *Historia y teoría del cielo* en 1755 Kant defendió (como hizo G.Bruno) la posible existencia de otros seres en otros planetas y consideró que ante la perfección de aquellos seres, solamente un sentimiento de humildad e inferioridad debían sentir los Hombres. Para E. Gerhard³⁵⁵⁹, se trataba aquí de un residuo del viejo concepto aristotélico de las esferas puras que guiaban a los Hombres pero al mismo tiempo, coincidía con el deísmo que había empezado a

³⁵⁵⁶ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A288-A290), op.cit., pp. 293- 294.

³⁵⁵⁷ QUINCEY, TH., (de). *Los últimos días de Kant*, op.cit, p. 40.

³⁵⁵⁸ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op.cit., p. 51.

³⁵⁵⁹ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 137.

florecer como vimos en el siglo XVII. De todos modos, Kant mantenía siempre la grandeza del ser humano en la conciencia de su propia pequeñez:

“(…) el aspecto de un cielo estrellado en una noche serena procura una especie de deleite que sólo sienten almas nobles. En la tranquilidad general de la naturaleza y el reposo de los sentidos, la oculta capacidad cognoscitiva del espíritu inmortal habla un lenguaje inefable y ofrece conceptos sin desarrollar que bien pueden ser sentidos, pero no descriptos”³⁵⁶⁰.

El universo, el cosmos, siempre se mantuvo como el punto de partida de la aprehensión de la condición humana. En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant recogió esta misma idea y pidió al Hombre que se evaluase “según una medida tanto pequeña como grande, tras haberse considerado como ser sensible (según su naturaleza animal) o como ser inteligible (según su disposición moral)”³⁵⁶¹.

En la *Crítica del juicio* de 1790 también, volvió con tonos pre-románticos cuando describió lo sublime:

“Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras de sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza. (...), y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza (...). Hemos encontrado nuestra propia limitación, y, sin embargo, también al mismo tiempo, hemos encontrado en nuestra facultad de la razón otra medida no sensible que tiene bajo sí cual aquella infinidad misma como unidad, y frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño (...)”³⁵⁶².

³⁵⁶⁰ KANT, I., *Historia natural y teoría general del cielo* trad., Merton, P., Lautaro, “Tratados fundamentales”, Buenos Aires, 1946, p. 182 (“Tercera parte”).

³⁵⁶¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (435), op.cit., p. 299.

³⁵⁶² KANT, I., *Crítica del juicio* (§28), trad., García Morente, M., Espasa, “Austral”, Madrid, 1999, pp. 204-205.

A pesar de no haber salido nunca de su ciudad Königsberg, Kant supo describir toda la fuerza de los elementos naturales que revelaban como espejismo la finitud de la condición humana³⁵⁶³. Magistral y poéticamente, Kant mostró como el ser humano era consciente de su naturaleza en circunstancias extraordinarias que revelaban sus propias limitaciones. Todo el desenfreno de los elementos naturales anunciaba la *sublime* promesa de pequeña muerte del Hombre. Éste sentía su pequeñez frente a la grandeza y la fuerza del orden natural, pero su misma percepción racional de este orden, su capacidad a deducir y sentirlo, le convertía en un ser superior (como en Pascal). Otra vez el ser humano tenía conciencia de su condición mediante dos sentimientos extremos y opuestos: uno, el sentimiento de pequeñez le aplastaba y otro, el sentimiento del infinito, lo elevaba hacia todas las cosas.

Así, la razón del Hombre era la capacidad que le permitía acceder a la moral. Con otras palabras, era la herramienta del Hombre para acceder a la moral pero no hemos descrito todavía el “gesto” que debía ejecutar para lograrla, teniendo en cuenta que aquello no debía dirigirse hacia “fuera” para poder acertar su objetivo. A continuación, identificaremos el nuevo fundamento “seguro” que Kant otorgó a la moral y que consistió en lo que llamó la “voluntad buena”. Luego, veremos cómo a través de la noción del “deber”, consideró que el ser humano podía coincidir con esta voluntad buena y realizar por lo tanto este “gesto perfecto”.

II. PROPUESTAS DE LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA

A. La voluntad buena como fundamento

1. El “querer” de la voluntad buena (...)

Desde el comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant consideró que se “(...) debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en

³⁵⁶³ Kant consideró que la propia ciudad de Königsberg, por su situación geográfica, los lazos comerciales que tenía con otras ciudades, la Universidad que tenía, proporcionaba todo el conocimiento necesario sobre el Hombre y el mundo, sin necesitar que viajar. Vid., nota (a) del “Prólogo” en KANT, I., *Antropología*, trad., Gaos, J., Revista de Occidente, Madrid, 1935, p.8.

general (...)”³⁵⁶⁴. Kant pretendía encontrar un fundamento lo más incontingente posible y lo más alejado de lo trascendental para demostrar su necesidad y validez (rasgos que, como se ha visto, estructuraban precisamente el conocimiento puro a priori). Al mismo tiempo, al identificar este fundamento con la voluntad, lo concedió una dimensión práctica y humana. La voluntad era en efecto, la base de la regulación práctica de la razón³⁵⁶⁵. Para eliminar cualquier “parasita” externo que hubiera podido interferir en la pureza de este fundamento, trató de explicar lo que entendía por la “posibilidad” de esta voluntad pura. Un poco más en adelante vino a considerar la pureza de esta voluntad en la “bondad” que podía generar:

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *bueno voluntad*”³⁵⁶⁶.

A través de este énfasis en la idea de voluntad buena, Kant recuperó según Taylor una noción agustiniana de que la voluntad constaba de cualidades distintas de los deseos e inclinaciones de tal modo que para la moral lo relevante era la cualidad de la voluntad de cada quien³⁵⁶⁷. Se podría incluso contemplar un “espíritu senequista” en Kant en la pervivencia de un subjetivismo, que Séneca había expresado en *Sobre la felicidad*³⁵⁶⁸. Vimos además que Séneca vinculó también la voluntad y su espontaneidad como el fundamento de la virtud³⁵⁶⁹. Kant pudo inspirarse de esos precedentes, pero desplegó al máximo sus potencialidades y primero, purificándolos de sus elementos religiosos y trascendentales. En Kant, esta voluntad encarnaba lo “bueno sin restricción”, por ser absoluta e

³⁵⁶⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 16.

³⁵⁶⁵ A propósito de la voluntad como razón práctica, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp., 45, 82 y 92.

³⁵⁶⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 19.

³⁵⁶⁷ “Pues la carne tiene deseos contrarios a los del espíritu y el espíritu contrarios a los de la carne, de modo que no hacéis lo que queréis”, SAN AGUSTÍN, *Exposición de la Carta a los Gálatas* (V, 17), en *Obras Completas (vol. XVIII)*, op.cit., p. 361. También: “Si mesé los cabellos, si golpeé la frente, si, entrelazados los dedos, oprimí las rodillas, lo hice porque quise; mas pude quererlo y no hacerlo si la movilidad de los miembros no me hubiera obedecido. Luego hice muchas cosas en las que no era lo mismo querer que poder”, *Confesiones* (VIII, 19), op.cit., p. 331. Sobre este punto, consultar, TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit., pp. 100 y 385-386.

³⁵⁶⁸ “(...) es feliz el Hombre que no considera bueno o malo más que un espíritu bueno o malo”, SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad* (4.2), op.cit., p. 231. Vid., GARCÍA RUA, J.L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, op.cit., p. 231.

³⁵⁶⁹ Remito en la sección relativa a la dignidad humana en Séneca a la parte, (I, A, 2, d): “La voluntad buena como fundamento del valor de la virtud”.

incondicionada fuese cual fuese el contexto, de allí, su valor absoluto, y un ideal de perfección que podía tener efectivamente sus raíces en el estoicismo³⁵⁷⁰.

El criterio de la moralidad ya no se encontraba en lo que uno hacía sino en la manera como lo hacía. Desde la Antigüedad, los filósofos elaboraron jerarquías entre las cosas buenas para determinar el *summum bonum*, que podía ser la Verdad, el Placer o la Virtud. Eran valores externos al Hombre que él no había fabricado. Para Kant, la moralidad de un acto derivaba sólo de la pureza de la intención y de la rectitud de la voluntad³⁵⁷¹. Habló así de una voluntad cuya máxima podía “contenerse en sí misma”³⁵⁷². Consideró que este valor en sí de la voluntad buena no dependía del propósito que ésta hubiera podido fijarse:

“La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir es buena en sí misma”³⁵⁷³.

La bondad de la voluntad derivaba de su único querer lo que hace decir a Scheler que la filosofía kantiana se reducía a una mera ética de la intención³⁵⁷⁴. Ahora bien, Sevilla Segura apunta que Kant pretendía establecer los criterios que permitían caracterizar las sentencias morales, es decir los requisitos que había de cumplir cualquier juicio deóntico para ser considerado moral. Scheler, por el contrario, pretendía formular un principio que servía para fundamentar unas normas morales en un orden jerárquico concreto. Las perspectivas eran, por tanto, distintas y en consecuencia, no era correcto criticar a Kant por algo que no pretendía hacer³⁵⁷⁵. Marx fue más crítico al contextualizar históricamente la “buena voluntad”, considerándola como representativa de la impotencia, la pequeñez y la miseria de los burgueses alemanes, cuyos intereses no habían sido

³⁵⁷⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp.21 y 24 y BRIDOUX, A., *Le stoïcisme et son influence*, op.cit., p. 104.

³⁵⁷¹ BOTUL, J-B., *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Ed. Mille et Une Nuits, trad. Pagès, F., nº 251, París, 2000, p. 35.

³⁵⁷² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 90.

³⁵⁷³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 20. Para una crítica de la asimilación voluntad buena / bien supremo, vid. HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op.cit., pp. 71 y ss.

³⁵⁷⁴ SCHELER, M., *Ética*, trad. Rodríguez Sanz H., Revista de Occidente, Madrid, 1941, t.1, (I, 3), pp. 61-78.

³⁵⁷⁵ SEVILLA SEGURA, S., *Análisis de los imperativos morales de Kant*, Universidad de Valencia, Valencia, 1979, p. 92.

capaces de convertirse en intereses comunes³⁵⁷⁶. Pero al leer Kant, este “querer”, no podía ser cualquiera. En efecto, la buena voluntad que Kant identificó como el único bien incondicional no se determinaba por referencia a un bien objetivo y reveló su preocupación por encontrar una respuesta a la pregunta genérica “¿qué debo hacer?”³⁵⁷⁷. Por ello, según A. Cortina, Kant marcó los inicios del deontologismo: “(...) siguiendo la caracterización de deontologismo dada por Frankena es menester reconocer que Kant determina lo que sea moralmente bueno antes de ocuparse de bienes no morales; atendiendo a la clasificación de Broad, Kant repudia todo uso de las consecuencias a la hora de calificar moralmente una acción; y recordando la división de Weber se nos presenta su ética como una *Gesinnungsethik*” [una ética de la convicción]³⁵⁷⁸. Sin embargo las interpretaciones de A. Cortina de esos autores no me parecen completas. Aunque Frankena definió efectivamente la filosofía kantiana como deontologismo, consideró que ésta falló en determinar cómo una acción podía moralmente ser válida, en la medida que la moral no podía asentarse en la mera pureza de la voluntad³⁵⁷⁹. También, cuando Broad vio que Kant no consideraba las consecuencias de una acción para calificarla de moral, apuntó igualmente que la teoría ética de Kant era incompleta porque no contemplaba que para un agente racional, lo bueno o lo malo, dependía de la naturaleza de situación en la cual se encontraba en el momento de actuar³⁵⁸⁰. Por fin, M. Weber, definió la “ética de la convicción” como una “ética absoluta” que no se preocupaba por las “consecuencias” sino sólo de que “no se apague la llama de la pura convicción”. La “ética de la responsabilidad” - más vinculada al político - imputaba las consecuencias de una acción a su autor y no a factores ajenos (tales como “el mundo, la estupidez de los otros Hombres o la voluntad de Dios”), de modo que

³⁵⁷⁶ MARX, K., *La ideología alemana*, trad. Equip L'Eina, L'Eina Editorial, Barcelona, 1988, (Tercera Parte, Cap. 1,6), pp. 197-198. Vid. también, GOLDMANN, L., “La Philosophie Classique et la bourgeoisie occidentale”, en *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, op.cit., pp. 1-26. Remito también

³⁵⁷⁷ Kant consideró efectivamente la razón como una facultad práctica es decir que debía influir la voluntad humana de tal modo, según sus palabras que su objetivo “(...) tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino *buena en sí misma*, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., op.cit., p. 23.

³⁵⁷⁸ CORTINA, A., “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, en ARANGUREN, J.L. & GUIZÁN, E., (ed.) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 147.

³⁵⁷⁹ FRANKENA, W.K., *Ethics*, Prentice-Hall International, Englewood Cliffs, University of Michigan, New-Jersey, 1973, pp. 30-33.

³⁵⁸⁰ BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul Ltd, Londres, 1957, pp. 124-125.

“no se siente en situación de cargar sobre otros las consecuencias de sus propias acciones en cuanto que no pudo preverlas”³⁵⁸¹.

Para K. O., Apel, y abundando en el sentido de A. Cortina, la ética de Kant “era ante todo una *ética de la buena voluntad o de la intención* (en el sentido de Max Weber, de *Gesinnungsethik*) pero no una *ética de la responsabilidad* (en el sentido de Max Weber, *Verantwortungsethik*)”. Ahora bien, según Apel, la “ética de la buena voluntad” o de la “intención” no podía ser considerada como el punto más alto del lógico desarrollo de la conciencia moral de los seres humanos³⁵⁸². En efecto, Kant podía aceptar como moral del político el principio, “*fiat justitia, pereat mundus*” que significaba a su entender: “reine la justicia, aunque ello suponga que sucumba los bribones que hay en el mundo”, lo que en sí contradecía la ética de la responsabilidad de Weber³⁵⁸³.

Como insistió Kant, una acción no tenía un “valor moral” por el objetivo que se proponía alcanzar sino por el principio del querer o el principio de la voluntad que prescindía de los fines que podían realizarse³⁵⁸⁴. El valor moral aparecía identificado con el *ethos*, el carácter moral, sostenido por una acción que prescindía, en su determinación, tanto de la previsión de los resultados como de la presión de las inclinaciones. Kant rompía definitivamente con la primacía de la razón teórica y declaraba ser la voluntad moral la cosa más alta del mundo. En este punto, Jaeger considera que tanto en la ética como en la metafísica, Aristóteles hizo una “pequeña parte del camino con Kant, pero hay algo en él que

³⁵⁸¹ WEBER, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, trad., Abellán, J., Espasa, “Austral”, Madrid, 2001, pp. 153-154. Previamente, Weber, consideró que las tres cualidades decisivas para el político eran la pasión, el sentido de la responsabilidad y el sentido de distancia y apuntó los dos pecados mortales del político: “el no volcarse en las cosas y la falta de responsabilidad”, op.cit., pp. 144-146. También, insistió en que “la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no están en una oposición absoluta sino que son ambas complementarias y sólo juntas hacen al auténtico Hombre, a ese Hombre que *puede* tener «vocación para la política»”, op.cit., pp. 162-163. Se puede consultar, el artículo de GONZÁLEZ GARCÍA, J. M^a, “La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber” en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989, pp. 481-500.

³⁵⁸² APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today. (Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999)*, Peeters, “Morality and the Meaning of Life”, n^o 13, Leuven, 2001, p. 23. También disponible en una versión francesa: APEL, K-O., *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme tel et spécialement aujourd'hui*, trad., Canivet, M., Peeters, “Bibliothèque Philosophique de Louvain”, n^o 54, Louvain, 2001, p. 41.

³⁵⁸³ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 123 (“Primer apéndice”).

³⁵⁸⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 26-28 y 81.

le [hizo] retroceder antes de la conclusión final”. En efecto, ni la autosuficiencia de la pura ciencia natural, ni la confianza de la voluntad en sí misma, satisfacían su “sentido de la realidad y de la vida”³⁵⁸⁵. Kant al contrario pudo conectar la voluntad con la idea de libertad:

“*Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad*, sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la *determinen*”³⁵⁸⁶.

Kant no mencionó aquí a los Hombres sino los “seres vivos” dotados de racionalidad, como si quisiera depurar al Hombre de sus elementos contingentes. Los Hombres eran así libres cuando el principio de su voluntad no dependía de un objeto exterior que orientaba esta voluntad. Simmel, critica este nexo que estableció Kant entre la voluntad y la libertad. La dualidad kantiana de los dos mundos tendría algo de incoherente. Esta duplicidad del “Yo-fenoménico” y del “Yo-en-sí”, no estaba conforme con la unidad de la vida y chocaba con la voluntad humana que era algo “tanto más allá de la necesidad cuanto de la libertad, es un tercero que no se infiere de esta alternativa”³⁵⁸⁷. Con otras palabras, Simmel considera que no supo Kant ubicar correctamente la noción de voluntad, que no podía derivarse ni de las necesidades ni de la libertad. Pero Kant sí ubicó esta voluntad de forma muy precisa, desde un punto de vista formal.

También, la crítica de Schopenhauer me parece interesante. Consideró que al hablar de forma general de “libertad de la voluntad”, significaba “una *existentia* sin *essentia*”, lo cual quería decir que algo *era* pero al mismo tiempo *no era nada*, lo que a su vez significaba que *no era*, o sea, que era una contradicción³⁵⁸⁸. Se trató de una dura crítica de Schopenhauer puesto que rebajaba el ideal kantiano al sin sentido y el absurdo. Sin embargo, Kant identificó “algo” que realizaba este

³⁵⁸⁵ JAEGER, W., *Aristóteles*, op.cit., pp. 452-453.

³⁵⁸⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 89. En un mismo sentido: “(...) tenemos que atribuir (...) a todo ser dotado de razón y voluntad esa propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de su libertad”, op.cit., p. 92. También: “La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación y por tanto, el albedrío mismo – se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*”, KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (213), op.cit., p. 16.

³⁵⁸⁷ SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad., Salvador, M., Península, “Serie Historia”, Barcelona, 1998, p. 137.

³⁵⁸⁸ SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad., López de Santa María, P., Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 89.

nexo entre la voluntad y la libertad. Es decir, existía una noción mediadora entre ambos rasgos y que era el deber³⁵⁸⁹.

2. (...) guiado por el deber

El deber tenía un valor absoluto porque era incondicionado y liberaba la voluntad del Hombre de toda motivación e influjo ajeno³⁵⁹⁰. La voluntad buena tenía así ciertos atributos que, según Kant, la permitía ser el fundamento de la moralidad. Sin embargo, ¿Cómo una actuación por deber generaba libertad? O siguiendo las palabras de Kant, ¿cómo podemos sentirnos libres en el obrar y al mismo tiempo, obligados por la ley moral?³⁵⁹¹

El deber era una necesidad de la acción cuyas características lo desvinculaban de cualquier influjo exterior. No era sólo una coacción sino una autocoacción, y el Hombre siendo un ser libre, necesitaba según Kant del “sentimiento para hacerse consciente de la coerción” que ejercía³⁵⁹². Interesante es señalar que también consideró Kant que una acción jurídica era precisamente aquella que era motivada por la coacción³⁵⁹³. Veremos más adelante que este vinculó entre libertad, deber y Derecho tendrá unas importantes repercusiones en cuanto al alcance de su concepto de dignidad humana. Kant definió así el deber como una necesidad “práctico-incondicionada”, una “necesidad objetiva” o también como una “necesidad de una acción por respeto a la ley”³⁵⁹⁴. Buscó entonces en una ley que fuera capaz de contenerse a sí misma y que sólo podía aparecer en la razón pero de ningún modo “de la peculiar constitución de la naturaleza humana”. En efecto, el ser humano no podía conocer su esencia y dicha naturaleza humana no proporcionaba ningún fundamento riguroso por ser

³⁵⁸⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 24. El deber no descansaba en los sentimientos, impulsos e inclinaciones (op.cit., p. 74). Véase también, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (383), pp. 232-234.

³⁵⁹⁰ Sobre la distinción entre los actos realizados conformemente al deber y los actos realizados por deber, de manera que sólo los segundos tenían un valor moral para Kant, vid, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 15, 24,25 y 37 ss. : “(...) aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que el *deber* ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido *por deber*, y por tanto, de si tienen un valor moral”.

³⁵⁹¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 94.

³⁵⁹² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (387 y 399), op.cit., pp. 239 y 254

³⁵⁹³ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 113.

³⁵⁹⁴ Respectivamente, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 62, 81, 29.

dependiente de lo empírico y de lo contingente³⁵⁹⁵. En consecuencia, una voluntad movida por el deber debía prescindir de los propósitos que podía realizar esta acción y se limitaba a obedecer a una ley objetiva que excluía el influjo de las inclinaciones y de todo objeto externo a la voluntad. Así:

“(…) el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera (...) sino sólo [en] *la representación de la ley* en sí misma – *la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional*”³⁵⁹⁶.

Kant excluyó entonces los fundamentos trascendentales a la ley moral; la pureza y la dignidad de una ley moral no podían originarse de la teología o la física sino exclusivamente de la razón del Hombre³⁵⁹⁷. Sólo la razón podía ser el ámbito donde podía formularse esta ley moral que influía además directamente en el “corazón humano”. Esta noción de ley, por ser el fundamento determinante de la voluntad humana representaba el bien moral en sí y la llamada “voluntad buena”, e incluso, era el bien supremo y la condición de cualquier otro bien³⁵⁹⁸. Según, Cattaneo, por conectar la libertad y la ley en un plan ético, Kant se volvía el intérprete del racionalismo ético que constituyó la aportación más profunda de la Ilustración³⁵⁹⁹.

En efecto, cuando Kant habló de “*representación*” en el texto citado, se refería al funcionamiento de las facultades cognoscitivas del Hombre, es decir a la unidad funcional del conocimiento del Hombre que le permitía concebir la realidad y la experiencia. Se trataba aquí del “yo pienso” o de la “Apercepción trascendental” que suponía, como se ha visto, la unidad más alta del pensamiento que ordenaba todas las “representaciones” del pensamiento. El Hombre podía entender esas leyes pero no tenía ninguna información sobre su esencia.

Cuando Schiller en su ensayo de 1793, *Sobre la gracia y la dignidad*, definió las “almas bellas”, como aquellas que podían armonizar la razón con la sensibilidad, el deber con las inclinaciones, atacó este rigorismo de la definición kantiana del deber:

³⁵⁹⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 62 y 84.

³⁵⁹⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 29.

³⁵⁹⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 43.

³⁵⁹⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.23.

³⁵⁹⁹ CATTANEO, M., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, op.cit., p. 39.

“En la filosofía moral de Kant, la idea del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo. Por más que el gran sabio universal trató de precaverse contra esta falsa interpretación, que debía ser precisamente la que más ofendiera a su espíritu libre y luminoso, él mismo le dio, me parece fuerte impulso (aunque apenas evitable dentro de sus intenciones) al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del Hombre (...). La cura exigía sacudimiento, no lisonja ni persuasión (...); Fue el Dracón de su época, porque consideró que no era aún digna de un Sólon ni estaba en disposición de acogerlo. Del sagrario de la razón pura trajo la ley moral, extraña sin embargo tan conocida; la expuso en toda su santidad ante el siglo deshonorado, y poco se preocupó de si hay ojos que no pueden soportar su resplandor (...). Si la naturaleza sensible fuera siempre en lo moral la parte oprimida y nunca la colaboradora, ¿cómo podría prestar todo el fuego de sus sentimientos a la celebración de un triunfo sobre ella misma? ¿Cómo podría ser partícipe tan vivaz en la autoconciencia del espíritu puro, su no pudiera en última instancia adherirse a él tan íntimamente que aun el entendimiento analítico ya no puede separarla sin violencia?”³⁶⁰⁰.

Schiller no criticaba tanto la idea del deber como la ilusoria eficacia que lo confirió Kant, basándolo sólo en los mandos de la razón, y prescindiendo de los sentimientos humanos³⁶⁰¹. Kant defendió un comportamiento de los Hombres no en función de la experiencia sensible sino de la razón práctica, materializada en la voluntad libre, y que era un hecho que se imponía por sí mismo. Esta idea de deber tenía además unas características propias. Kant lo consideraba como propio de la persona puesto que determinaba su causalidad, según principios prácticos *a*

³⁶⁰⁰ SCHILLER, F., *Sobre la gracia y la dignidad*, op.cit., pp. 42-44. Dracón fue un legislador ateniense, que ocupó el cargo de *Arconte epónimo*. Durante su mandato y por sus órdenes se codificaron por primera vez las leyes, hasta entonces transmitidas convencionalmente, de la ciudad. El rigor del código, que contemplaba penas muy severas aún para infracciones menores, dio origen a la expresión *draconiano* para indicar un sistema riguroso de castigos; sin embargo, y pese a la duradera asociación de su nombre, Dracón fue autor sólo de una muy pequeña medida de estas normas. Según la *Souda*, el descontento popular con el código draconiano fue tal que hubo de exiliarse a Égina, donde murió. Su código estuvo en vigor hasta comienzos del siglo VI adC, en que fue reemplazado por el código de Solón. “Voz” encontrada en la Enciclopedia Libre, *Wikipedia* en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Drac%C3%B3n> [Consultado el 12.12.05 a las 14:00]

³⁶⁰¹ En la Antigüedad, vimos que Séneca también dudó de la eficacia de hacer una filosofía solamente basada en el deber. En la sección sobre Séneca, vid la parte (I.A.2.c): “La voluntad como primer impulso de la virtud”.

*priori*³⁶⁰². Se ve aquí como la noción de “causalidad” era el nexo que unía esas dos nociones de voluntad y de deber. En efecto las características del deber coincidían con las que debían tener las dimensiones de una voluntad buena que era estimada en sí misma por no tener tampoco ningún propósito ulterior³⁶⁰³. Por lo tanto, “correcto o incorrecto (*rectum aut minus rectum*) en general es un acto, en la medida que es conforme al deber o contrario a él (*factum licitum aut illicitum*); sea del tipo que fuere el deber mismo en cuanto a su contenido o en cuanto a su origen”³⁶⁰⁴. Para Schopenhauer sin embargo, “un deber moral no tiene sentido ni valor sino mediante su realización con la amenaza de un castigo o la promesa de una recompensa”. Añadió incluso para burlarse de Kant que según el razonamiento de éste, se llegaba a la conclusión absurda de que una verdadera obra de arte era aquella que hubiera aplicado estrictamente las normas de la estética³⁶⁰⁵. Así Schopenhauer no concebía que uno pudiera “actuar por deber”, sino por deber y con el fin de lograr o evitar algo³⁶⁰⁶. Kant por el contrario, trataba de demostrar que uno podía fundar una acción sencillamente en la búsqueda del cumplimiento del deber y en este mero cumplimiento residía la voluntad buena y pura.

Por otra parte, el concepto de causalidad tenía en Kant un talante exclusivamente personalista, frente al tradicional de cariz más bien cosmológico. La voluntad buena debía actuar objetivamente y esta misma objetividad, por tener un valor absoluto (una dignidad) era fuente de respeto³⁶⁰⁷. Este valor derivaba de una motivación interna de la voluntad que no dependía de los efectos esperados y era justamente por no depender de causas ajenas que la voluntad era libre y valiosa. Aquí Kant reproducía el esquema de la moral estoica que como vimos consideraba que una acción tenía una “valía moral” cuando elegía una de las

³⁶⁰² Vid el “prólogo” de KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., pp. 50-69. Más adelante, con un tono romántico, donde personificó Kant el deber, dirigiéndose directamente a esta noción: “¡Deber! Tú que portas tan sublime e insigne nombre, tú que estimas a cuanto conlleva o contenga la más mínima zalamería, tú que reclamas por le contrario sumisión, (...) haciendo acallar a todas las inclinaciones aunque conspiran en secreto contra dicha ley (...)”, (A154), op.cit., p. 182.

³⁶⁰³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.24.

³⁶⁰⁴ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (223), op.cit., p. 3

³⁶⁰⁵ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, (vol. II), trad., Romano García, V., Aguilar, “Biblioteca de Iniciación Filosófica”, nº 95, Buenos Aires, Madrid, México, 1965, p. 32. y el *Mundo como voluntad y como representación*, consultado en francés, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad., Burdeau, A., Quadrige-PUF, París, 2004, p. 659. (“Apéndice. Crítica de la philosophie de Kant. De la morale de Kant”).

³⁶⁰⁶ Idea que no está tan lejana a la crítica Lorenzo Valla del deber estoico. Vid., en el Capítulo sobre “El discurso de la *dignitas hominis*”, la sección II, parte III.B.2 “El placer de vivir”.

³⁶⁰⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 29.

virtudes cardinales que se escogían por sí mismas sin pretender a lograr otra recompensa³⁶⁰⁸. La diferencia está que Kant no quería lograr unas virtudes, sino que su razonamiento era anterior, *a priori*. Para él, la voluntad no era determinada por un principio *a posteriori* sino por un principio *a priori* de carácter formal. Así se puede entender lo siguiente: “(...) el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes (...)”³⁶⁰⁹. Kant encontró así la pureza del principio de la acción de la voluntad en el deber en la medida que no obedecía a ningún factor contingente. Además gracias a esta característica, la voluntad buena disfrutaba de un valor superior³⁶¹⁰.

El deber se plasmó en la filosofía de Kant en el concepto de “imperativo categórico”³⁶¹¹. A diferencia del imperativo hipotético, que representaba el medio para conseguir una cosa que se quería, el imperativo categórico representaba una acción por sí misma como objetivamente necesaria, es decir que no se fundaba ni perseguía ningún interés³⁶¹². Su valor absoluto estribaba en el ánimo, el querer, la intención, la conducta desinteresada de la voluntad³⁶¹³. Ahora bien, lo propio de la “ética” era precisamente ser una “filosofía de las intenciones” que se volvía una filosofía práctica mostrando como las intenciones eran no solo los fundamentos de las acciones sino también los vínculos de las acciones con el motivo³⁶¹⁴. Es sobre este nexo de causalidad que se focalizaba el interés de Kant y que fue, como se ha

³⁶⁰⁸ Vid por ejemplo: CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 45), op.cit., p. 124.

³⁶⁰⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 69. Vid. también, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (379), op.cit., p. 229.

³⁶¹⁰ Para Séneca, no olvidemos que pretendía excluir el deber de su moral pero el valor de la conducta derivaba de la “intención” escogida por la voluntad, Vid., “Carta XXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 56. También: “(...) la bondad no está en la cosa, sino en la elección, por la cual son honestas nuestras obras de manera independiente de la materia a que se refieren”, “Carta CXII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 297 y “la recompensa de un acto justo es haberlo realizado” en “Carta LXXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 227.

³⁶¹¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (222-223 y 385), op.cit., pp.28-29 y 236.

³⁶¹² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 48: “El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*; en el segundo caso es un principio *asertórico-práctico*. El imperativo categórico que, sin referencia a propósito alguno, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí, tiene el valor de un principio *apodíctico-práctico*”.

³⁶¹³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 50. “No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*”.

³⁶¹⁴ KANT, *Lecciones de ética*, op.cit., p. 113.

visto, el objeto de numerosas críticas. El deber debía así “orientar” las intenciones de cualquier conducta humana hacia lo más puro posible. Así, por ejemplo, la búsqueda de la felicidad debía fundarse no en la satisfacción de todas las inclinaciones (lo que era imposible de determinar) sino en este mismo deber desinteresado que proporcionaba por sí solo una dignidad de ser feliz. En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant escribió que “la observancia del deber es para el Hombre la condición universal y única de la dignidad de ser feliz y ésta es idéntica a aquella”³⁶¹⁵. La noción de imperativo se refería en lo práctico a todas las reglas de las facultades activas de los Hombres. El deber expresaba un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparecía en ninguna otra parte de la naturaleza³⁶¹⁶. Kant apuntó además que el fin del Hombre, como ser racional, no podía ser la felicidad puesto que para realizar esta meta hubiera bastado el solo instinto y que era un propósito de un imperativo hipotético³⁶¹⁷. Kant encarnó así una postura anti-eudemonista distinta a las ideas de su época según P. Hazard³⁶¹⁸. Schopenhauer por su parte, abrió la “Crítica del fundamento de la ética dado por Kant” reconociéndola este mérito: “Kant tiene el gran mérito de haber limpiado la ética de todo eudemonismo. La ética de los antiguos era una doctrina de la felicidad; la de los modernos, por lo general, una doctrina de la salvación eterna. Los antiguos querían demostrar como idénticas la virtud y la felicidad: pero éstas eran como dos figuras que jamás se corresponden por muchas vueltas que se les dé. Los modernos querían relacionarlas, no según un principio de identidad, sino según el de la causalidad de ambas, es decir, hacer la felicidad consecuencia de la

³⁶¹⁵ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (482), op.cit., p. 359. Para Schopenhauer, aquello mostraba que “el concepto de dignidad tan decisivo suponía una moral ya fundada” en Kant, SCHOPENHAUER, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op.cit., p. 660. (“Apéndice. Critique de la philosophie de Kant. De la morale de Kant”). Es en este sentido que justificó en la *Crítica de la razón práctica*, el postulado de Dios. La virtud nacía del cumplimiento con el deber pero no era el Bien Supremo. Ella nos volvía dignos de la felicidad pero no podía ser la felicidad porque las leyes del mundo natural lo impedían. La virtud llevaba en sí la felicidad y un mundo inteligible donde Dios adecuaba la virtud con la felicidad. Véase por ejemplo, en KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., pp.184-185.

³⁶¹⁶ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (B575), op.cit., p. 472.

³⁶¹⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 21 y 49. En la *Metafísica de las costumbres*, (377 y 386), Kant reiteró la imposibilidad de fundar la moralidad en la búsqueda de la felicidad, (op.cit., p. 226 y 237). Ver también, KANT, I., la *Crítica de la razón práctica* :“(…) la moral no suponga una teoría de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad”, (A 234), op.cit., p. 248. Como pone de manifiesto, J. Lear, Kant hubiera considerado que la ética aristotélica no podía consistir en una moralidad por depender de la búsqueda de la felicidad, LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 180.

³⁶¹⁸ Vid., los comentarios de HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.*, op.cit., pp. 247.

virtud”³⁶¹⁹. Y Kant precisamente pretendió expulsar el eudemonismo de la moral: siendo la felicidad condicionada por algunos contenidos, no podía ser la motivación de la moralidad³⁶²⁰.

Entonces ¿cuál era la formulación de este imperativo categórico que, con todo lo mencionado hubiera permitido al Hombre expresar su libertad a través de un comportamiento moral? Interesante es apuntar que aunque Kant consideraba que el fundamento de la moralidad no podía ser de orden empírico, insistió en su necesidad práctico-racional, al considerar la voluntad buena como el punto de arranque y al imperativo categórico, como ámbito de su expresión. Al definir este imperativo, seremos capaces de entender cómo y cuándo el ser humano podía encontrar el fundamento riguroso de la moralidad.

B. La universalidad de las máximas como expresión

Después de haber señalado porqué los principios de las acciones contingentes no podían ser la base del fundamento de la moralidad, Kant evocó un principio que podía ser la base de cualquier conducta humana:

“yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*”³⁶²¹.

Kant vinculó el “obrar” humano con el “querer” y consideró que se debía intervenir precisamente en los *motivos* de este querer. Encontró el principio de la

³⁶¹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., pp. 25-26. Y de hecho Kant habló de una ley, “a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 27.

³⁶²⁰ Kant dijo en este sentido que “la moralidad es la idea de la libertad en tanto que un principio de la felicidad (principio regulativo de la felicidad *a priori*). De allí que las leyes de la libertad tengan que contener, independientemente de la intención de alcanzar la propia felicidad, la condición formal *a priori* de esta”, en KANT, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, (§7202), op.cit., p. 182. Sobre las relaciones entre deber y felicidad, el artículo de 1793 “En torno al tópico: *Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*”, en KANT, *Teoría y práctica*, trad. Pérez López, M. F., Rodríguez Aramayo R., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 24, Madrid, 1986. Vid más precisamente la parte “Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (En respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)”, op.cit., pp. 10-24. Kant planteó aquí el caso siguiente: Si recibo un depósito sin que lo sepan los herederos, debo restituírselos. Aunque este depósito pueda contribuir a mi propia felicidad y a la de mi familia que se encuentra en una situación de penuria debo restituírselo, incluso si los herederos no necesitan materialmente este depósito. En efecto, “la voluntad que sigue la máxima de la felicidad titubea, entre sus móviles, sobre lo que debe decidir”, (op.cit., p.22).

³⁶²¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 31.

acción en la intención del ser humano que debía orientar siempre sus elecciones hacia lo universal (rasgo que constituía el conocimiento puro *a priori*). Kant consideró efectivamente que sólo esta exigencia de universalidad podía fundamentar la voluntad buena puesto que “(...) al ser transformada en ley universal, no [podía] nunca contradecirse”³⁶²². El principio de no-contradicción era esencial para Kant a la hora de evaluar la rigurosidad moral de los principios, lo que le permitió, entre otros y como se ha visto, criticar en el *Fin de las cosas* la religión que pretendía imponer su concepción del amor. Más adelante, veremos que este principio de no contradicción fue esencial a la hora de transponer esta máxima de universalidad en casos concretos. Ahora, Kant definió esta exigencia como el primer imperativo categórico:

“El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que pueda querer al mismo tiempo que se torne en ley universal*”³⁶²³.

Al insistir en el carácter “único” del imperativo, Kant no parecía admitir otra alternativa para acceder a la moral. Y más adelante Kant integró esta fórmula, considerando la facultad auto-reflexiva del ser humano, capaz de evaluar su voluntad en función de esta máxima:

“(…) no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto *que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora*”³⁶²⁴.

Con la máxima universal, Kant pretendía influir directamente en el obrar de los seres humanos, a través de las máximas que se referían “al principio subjetivo del querer” y rechazando al mismo tiempo los principios que no podían

³⁶²² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 77.

³⁶²³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 57. Kant mencionó que el juicio moral debía tener como único método” la fórmula universal del imperativo categórico: “*obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal*”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 77. Vid., también, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (225), op.cit., pp. 31-33: “El imperativo categórico, que sólo enuncia en general lo que es obligación, reza así: *¡obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal!*”. En la *Crítica de la razón práctica*, definió la “ley básica de la razón pura práctica” como: “*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal*”, (A54), op.cit., p. 97.

³⁶²⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 73.

servir para una pluralidad de agentes racionales³⁶²⁵. Sevilla Segura señala en este sentido que la contradicción de la voluntad “no debe entenderse como una contradicción entre nuestro asentimiento a un imperativo categórico, y el hecho de que lo cumplamos o no en la práctica, sino más bien la imposibilidad de asentir a un imperativo ya universalizado violentando nuestra voluntad”³⁶²⁶. Por aquella razón, Rawls se interesó en analizar el procedimiento por el cual se podría aplicar el imperativo categórico en tanto que seres humanos situados en “nuestro mundo social”.

Este procedimiento que definió como el “*procedimiento IC*” (“*IC*” por Imperativo Categórico), tenía cuatro rasgos esenciales: primero, la máxima del agente debía ser a la vez sincera y racional. Segundo, la máxima debía ser aplicable a todos según un precepto universal. Tercero, dicho precepto debía convertirse en una ley de la naturaleza³⁶²⁷. Por fin, los individuos debían esforzarse a crear un nuevo orden que Rawls llamó un “*mundo social ajustado*”³⁶²⁸. Por lo tanto no me parece fundada la crítica de Schopenhauer que se ríe de Kant porque consideró que uno podía cumplir con su deber siguiendo su propio egoísmo e incluso malas intenciones³⁶²⁹. Esta crítica no resiste a las propias palabras de Kant:

“Si ahora atendemos a nosotros mismos, en los casos en que contravenimos a un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser una

³⁶²⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 29 (nota de pie de página nº 1). También, insistió en la necesidad de adecuar el principio subjetivo de las máximas con el principio universal y objetivo del imperativo categórico, op.cit., pp. 92-93: “De la suposición de estas ideas [la moralidad y la libertad] se ha derivado, empero, también la conciencia de una ley para obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea las máximas, tienen que ser tomadas siempre de modo que valgan también objetivamente, esto es, universalmente, como principios y puedan servir, por tanto, a nuestra propia legislación universal”. Sobre la diferencia entre principio objetivo y principio subjetivo ver, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., nota (2), p.56: “La *máxima* es el principio subjetivo de obrar, y debe distinguirse del principio *objetivo*; esto es, la ley práctica. Aquél contiene la regla práctica que determina la razón, de conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces la ignorancia o también las inclinaciones del mismo); es, pues, si principio según el cual *obra* el sujeto. La ley, empero, es el principio objetivo, válido para todo ser racional; es el principio según el cual *debe obrar*, esto es, un imperativo”. También, vid. el principio de la *Crítica de la razón práctica*, (A37), op.cit., p. 79. Acerca de las diferencias entre máximas y reglas en el pensamiento de Kant, vid., HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op.cit., pp. 89 y ss.

³⁶²⁶ SEVILLA SEGURA S., *Análisis de los imperativos morales en Kant*, op.cit., p. 125.

³⁶²⁷ En efecto, Kant reformuló el imperativo categórico: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 57.

³⁶²⁸ RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Francisco A., (de), Paidós, “Básica”, Buenos Aires, 2001, pp. 180-186.

³⁶²⁹ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., pp. 74-78.

ley universal, pues ello es imposible; mas bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal. Pero nos tomamos la libertad de hacer una excepción para nosotros – o aún sólo para este caso -, en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, solo lo consideramos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, hallaremos una contracción en nuestra propia voluntad, a saber: que cierto principio es necesario objetivamente como ley universal, y, sin embargo no vale subjetivamente con universalidad, sino que ha de admitir excepciones”³⁶³⁰.

Considerar que Kant no tuvo en cuenta las consecuencias del deber sería erróneo. Dijo que los motivos de una acción moral no podían derivar de la consideración de sus consecuencias. Quería decir que en la determinación de nuestro deber, deberíamos considerar las consecuencias de nuestras acciones a la luz de una intención universalizada. Debemos con otras palabras pensar ¿qué ocurría si otras personas actuasen como yo? Mediante su imaginación, uno experimentaba y anticipaba en su mente un mundo donde aparecía una nueva ley natural por la adopción de su máxima específica³⁶³¹.

Tampoco se puede aceptar la crítica de Frankena que considera que la formulación de máximas universales dependía de cada punto de vista individual³⁶³². Ambos autores, a mi juicio, malinterpretaron a Kant. En efecto, el imperativo categórico, como “piedra de toque de toda autorización”, no trataba “de si la máxima de mi voluntad, convertida en ley universal, contradice la máxima de la voluntad de otro, sino de si se contradice a sí misma (...)”³⁶³³. Kant, no consideró nunca, como apunta J. Habermas, que la forma *gramatical* de los enunciados normativos fuera la condición mínima para la validez moral de los

³⁶³⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 60-61.

³⁶³¹ SILBER, J.R., “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, *Review of Metaphysics*, nº 28, The Catholic University of America, Washington, 1974, pp. 212-213. Creo que su aclaración es bienvenida: “Kant never hope to prove empirically that all men *will actually* o the same thing he does. But Kant recognizes that all men have an equal *right to do* whatever he does. Hence in order to determine the rationality and universality of his maxim he must consider whether or not he wills world in which all men do that wich they have as much right as he to do”. En relación con la imaginación, Heidegger, consideró que era el fundamento de la metafísica kantiana, HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, op.cit., pp. 183 ss.

³⁶³² FRANKENA, W.K., *Ethics*, op.cit., p. 33.

³⁶³³ KANT, I., *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, op.cit., p. 39.

imperativos categóricos³⁶³⁴. Es más: el imperativo categórico fue sólo un “procedimiento para el juicio” que podía, es cierto, tener límites en cuanto a su efectividad³⁶³⁵. Es de esta única forma que se debe entender los ejemplos propuestos por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A través del principio de no-contradicción, veremos que Kant mostró la imposibilidad del suicidio, de la falsa promesa, del no-cultivo de talentos personales y de la ausencia de benevolencia. Ahora bien, Kant no dijo que uno debía comportarse de acuerdo con esos ejemplos si quería lograr el bien moral, sino que “son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados por nosotros como tales, cuya derivación del principio único citado salta a la vista. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general”³⁶³⁶.

A mi juicio, creo que este punto abundaría en la idea de Parfit, del “altruismo racional”. La preocupación correcta de una conducta individual en relación con sus efectos sobre los demás no puede, según Parfit, bastarse con la pregunta: “¿Perjudicará mi acto a otras personas?”. En efecto, los efectos que podrá tener cuando sea considerado en sí mismo puede que no sean sus solos efectos relevantes. Habría que preguntarse por tanto: “¿Será mi acto uno de un conjunto de actos, que, juntos, perjudicarán a otras personas?”³⁶³⁷. Kant ya había intuido que el perjuicio que mi comportamiento podía ejercer sobre otros individuos dependía no sólo de mi comportamiento sino también de la posibilidad que fuese seguido por otras personas.

Por otro lado, esta definición del imperativo categórico coincidía con la noción de ley, porque aquella se quedaba siempre como tal en la medida que

³⁶³⁴ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Cotalero, R. G., Península, Barcelona, 1991, p. 84.

³⁶³⁵ SILBER, J.R., “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, op.cit., p. 204. En relación con los límites del imperativo kantiano e in particular en la deducción de una regla moral a partir del principio de contradicción, se puede consultar, SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtud. Aristotle and Kant on Virtud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 305-311

³⁶³⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 57-60. Se trata de un punto esencial que no ha visto Tugendhat en su crítica a Kant, creyendo que no había formulado dicha expresión, TUGENDHAT, E., *Lecciones de Ética*, op.cit., p. 144: “(...) Kant podría haber dicho, con razón, que no podemos *querer* la universalización de la máxima mencionada [la falsa promesa], pues todos quieren poder confiar en la promesa que se les ha hecho. Si esta reflexión es correcta, Kant se ha equivocado al creer que el criterio, en su opinión más estricto, de la impensabilidad funciona al menos en algunos casos”. Ahora bien, como acabamos de ver, el criterio de Kant no era la impensabilidad, sino precisamente el “poder querer”.

³⁶³⁷ PARFIT, D., *Razones y personas*, op.cit., p. 191.

respondía a la necesidad y la universalidad³⁶³⁸. Incluso, cabe recordar que la noción de racionalidad en la *Crítica de la razón pura*, se fundamentaba también en la necesidad y la universalidad como “criterios seguros del conocimiento *a priori*” Con otras palabras, la razón consistía en la aprehensión y la formulación de leyes universales y la acción de acuerdo con esas leyes³⁶³⁹. Así, se puede deducir con Rollin, que un ser racional, que quería actuar de forma racional, debía determinar sus acciones de acuerdo con lo que, a fin de cuentas, significaba ser racional, es decir, la universalidad y la generalidad.³⁶⁴⁰ Y es más: la única forma de actuar racionalmente era el deber según el imperativo categórico. La ley debía entenderse de modo estrictamente formal y daba una legitimidad general a las acciones. Ahora bien, la “necesidad” de la Ley natural derivaba de su inevitabilidad mientras que la “necesidad” de la ley moral (y en consecuencia del imperativo categórico) derivaba de su validez para todos los seres racionales.

Kant señaló que los Hombres no podían experimentar previamente la universalidad de las máximas porque les interesaba la *universalidad de la máxima como ley*, es decir la moralidad; la validez de la ley moral no podía derivar del interés de los Hombres³⁶⁴¹. Así como señala Salvat el concepto de validez se distinguía de la vigencia³⁶⁴². Incluso peor y como consecuencia de esta separación, la moral kantiana podía ser interpretada como una moral hipócrita, como interpretó Hegel: “La conciencia de lo universal se mantiene en a universalidad del pensamiento (...) la conciencia del deber se comporta como algo que *aprehende*, de un modo pasivo; y, con ello, entra en contradicción consigo misma como querer absoluto del deber, consigo, que se determina simplemente por sí mismo. No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues *no actúa*; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos *reales* y que

³⁶³⁸ Sobre el concepto de ley, vid., KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 51 y 89.

³⁶³⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura* (B4), op.cit., p. 44.

³⁶⁴⁰ ROLLIN, B.E., “There is only one Categorical Imperative”, *Kant-Studien*, n° 67, Berlín, 1976, pp. 63.

³⁶⁴¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 108-109. Concluye además esta obra sobre la imposibilidad de concebir la necesidad del imperativo categórico por lo límites de la razón pura: “Así, pues, no concebimos, ciertamente, la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral; pero concebimos, sin embargo, su *inconcebibilidad*, y esto es todo lo que, en equidad, puede exigirse de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en principios”, op.cit., p. 112.

³⁶⁴² SALVAT BOLOÑA, P., “Notas sobre Kant en Rawls y Habermas” en AA. VV., *Kant y la Racionalidad Práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones Universidad Católica Silva Henrídez, Santiago, 2004, p. 78.

demuestra la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones³⁶⁴³. Así la universalidad de las máximas serviría sólo a juzgar la bondad de las acciones de los demás pero de ninguna manera podría servir de guía para la conducta humana. Se miraría a sí misma en su perfecta dignidad limpia de cualquier error porque precisamente no podía y no tenía que comprometerse con la realidad. La “perspectiva distanciada” del agente, no le permitía a fin de cuentas proponer motivaciones para actuar de ningún modo concreto³⁶⁴⁴. En resumen, el imperativo categórico no podría ser el impulsor de las acciones sino un principio vacío que solamente daba buena conciencia a aquel que se comprometía en no actuar. Con esta interpretación, Hegel daba la vuelta a la argumentación de Kant que consideraba precisamente que el imperativo categórico debía servir de pauta para el comportamiento humano.

Sin embargo, lo que interesaba a Kant, era mostrar cómo la razón podía penetrar el mundo inteligible-nouménico a través de una vía práctico-racional sin realmente percibir los límites prácticos de dicha intuición³⁶⁴⁵. Esta vía práctico-racional era precisamente obrar según una máxima universal del obrar. Si la voluntad, se definía como la capacidad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*, esas leyes, debían identificarse con esta universalidad³⁶⁴⁶. El principio de una voluntad humana como voluntad pura y legisladora por medio de todas sus máximas universales tenía así un valor incondicionado³⁶⁴⁷.

³⁶⁴³ Y siguió Hegel, “la conciencia del deber presenta, pues, en todo y por todo, la misma contextura que aquella a la que se le reprocha de que pone su deber simplemente en su discurso. En ambas es el lado de la realidad igualmente diferente del discurso, en una por el fin egoísta del actuar, en la otra por la ausencia de obrar en general, cuya necesidad reside en el mismo hablar del deber, ya que éste, sin actos, no significa nada”, en HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad., Roces, W., FCE, México, Buenos-Aires, 1966. p. 387 (“VI.C.3. “El juicio moral”).

³⁶⁴⁴ Para J. Lear, Hegel, influido por Aristóteles, mostraba que era un misterio de cómo se lograba este “punto de vista distanciada” en la ética kantiana, y que había la sospecha de que o bien no podía proporcionar ninguna motivación o bien su aprobación a alguna encubría una heteronomía: “camuflar en la perspectiva distanciada las verdaderas motivaciones que termina aprobando”, LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, op.cit., p. 182 (nota de pie, nº 12).

³⁶⁴⁵ Se ha visto que en la *Crítica de la razón pura*, Kant criticó una razón humana que pretendía trascender una realidad empírica a pesar de no tener las facultades para hacerlo. En *La crítica de la razón práctica* criticó una razón práctica que pretendía encontrar la motivación de la voluntad en los únicos principios empíricos. Consideró que la razón pura práctica debía guiar la voluntad según unos “principios prácticos” entre los cuales destacaban los “imperativos categóricos”.

³⁶⁴⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 61.

³⁶⁴⁷ “Así, pues, el principio de toda voluntad humana como una voluntad legisladora por medio de todas sus máximas universalmente si, en efecto, es exacto, sería muy apto para imperativo categórico, porque, en atención a la idea de una legislación universal, no se funda en interés alguno y es, de todos los imperativos posibles, el único que puede ser incondicionado”, KANT, I.,

Ahora bien, como señala Moore: “en este caso, no tiene sentido la pregunta ¿es buena la ley de acuerdo con la que esta voluntad actúa? De aquí se sigue que lo que es necesariamente querido por esta voluntad es bueno, no porque esta voluntad sea buena ni por otra razón, sino sólo porque es lo que es necesariamente querido por la voluntad pura. La afirmación kantiana de la autonomía de la razón práctica tiene pues, un efecto contrario al que su autor hubiera deseado: transforma su ética, final e irremediabilmente, en algo heterónomo”³⁶⁴⁸. Además de ser hipócrita, la ley moral kantiana sería heterónoma. Aquello podían ser las consecuencias negativas de una moral que al pretender desvincularse de cualquier elemento contingente y empírico, convertía lo formal en el nuevo fundamento de contenido que generaba una nueva heteronomía.

En efecto, el principio objetivo del obrar se encontraba así en esta máxima universal que Kant identificaba como la *forma* del imperativo categórico que no derivaba ni de un motivo empírico ni de un sentimiento³⁶⁴⁹. Por lo tanto, cualquier concepción del Bien o del Mal no podía ser el fundamento de la voluntad porque hubiera generado automáticamente heteronomía. Ello no implicaba que una voluntad que se autodeterminaba no tuviera materia sino que ésta no podía ser el motivo determinante. Kant, reformuló entonces y otra vez su imperativo categórico, confiriéndole una dimensión tal vez más vinculada al actuar libre de los Hombres, con “la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*”³⁶⁵⁰. Mientras que la primera formulación del imperativo categórico insistía en la objetividad de la ley moral, ésta se dedicó en mostrar la capacidad de elección del ser humano, capaz de orientar su conducta de acuerdo con la ley universal³⁶⁵¹. Parece ser que Kant quiso mostrar la necesidad y

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op.cit., p. 71. Vid. también, GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, op.cit., p. 156.

³⁶⁴⁸ MOORE, G. E., *Principia Ethica*, op.cit., p. 208.

³⁶⁴⁹ “La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma)”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 57. “(...) el fundamento de toda legislación práctica hállase *objetivamente* en la *regla* y en la forma de la universalidad, que la capacita para ser una ley (siempre una ley natural), según el primer principio (...)”, op.cit., p. 69. Vid. también, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (376), p. 224.

³⁶⁵⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 70. Esta reformulación del primer imperativo categórico es comúnmente considerado como la tercera: “(...) sigue el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*”.

³⁶⁵¹ Vid. en particular KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 105, donde la voluntad se define como la “la facultad de obrar de tal suerte que el principio de las

la accesibilidad de este imperativo categórico por los Hombres. Incluso quería mostrar con esta nueva formulación que la voluntad gozaba de una verdadera libertad por no estar condicionada y participar en la elaboración de la ley universal:

“Así, pues, el *principio* de toda voluntad humana como *una voluntad legisladora por medio de todas sus máximas universalmente* si, en efecto, es exacto, sería muy *apto* para [el] imperativo categórico, porque, en atención a la idea de una legislación universal, *no se funda en interés alguno* y es, de todos los imperativos posibles, el único que puede ser *incondicionado*, o aún mejor, invirtiendo la oración: si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto, pues sólo entonces es incondicionado el principio práctico y el imperativo a que obedece, porque no puede tener ningún interés como fundamento”³⁶⁵².

Este principio se mantenía en la esfera moral; era una ley que debía guiar los motivos de la acción humana, y al mismo tiempo surgía de las facultades propias del ser humano. Esta facultad surgía de la voluntad del individuo, por lo tanto *podía* realizarla. Había, a mi juicio, un juego de “equilibrado” entre la formulación moral, universal y abstracta del imperativo categórico y las capacidades humanas y concretas que lo hacía surgir. Primero, Kant vinculó el imperativo categórico con el “obrar”, al motivar el “querer” de los Hombres. Segundo, precisó esta idea, vinculando el imperativo categórico con la voluntad y la capacidad de elección de los Hombres. Tercero, vinculó el imperativo categórico con la autonomía misma de los seres humanos. Ya no sólo el imperativo surgía de la autonomía del Hombre sino que este mismo imperativo proporcionaba autonomía al Hombre:

acciones sea conforme a la esencial propiedad de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima, como una ley”.

³⁶⁵² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit.,p. 71.

“El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”³⁶⁵³.

En esta formulación, Kant reiteró la idea según la cual sólo existía un único imperativo, insistiendo así en su rigorismo, que le fue inspirado seguramente de su temprana educación pietista³⁶⁵⁴. También, se encontraban reunidas todas las formulaciones previas que permitieron a Kant llegar a la noción de autonomía: ella derivaba de la capacidad de elección, cuyos motivos de acción (el “querer mismo”) debían coincidir con la ley universal. Kant fundamentó la autonomía en una idea de autosuficiencia de los motivos de su acción que prescindía totalmente de los resultados esperados. Una voluntad era libre cuando, en un nivel *a priori*, era capaz de percibir y transponer esta ley de universalidad como principio único de su motivación. La autonomía podía concebirse sólo en este trasfondo moral. En la medida que Kant se preguntó por el fundamento puro de la acción-que identificado con el deber-esta misma noción de deber introducía una dimensión moral a sus concepciones de libertad y voluntad. No existía ninguna diferencia entre la autonomía y el deber y Kant lo expresó tajantemente: “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa”³⁶⁵⁵.

Esto fue una vez más, uno de los blancos de las críticas de Schopenhauer. Kant hubiera recurrido a una petición de principio cuando creía haber demostrado el fundamento de la moralidad. No sólo no demostró porque la voluntad buena y el deber moral eran el fundamento de la moral sino que al introducir en la moral los conceptos de ley, de precepto y de deber, Kant recurrió a una teología moral (ante la cual su metafísica quería precisamente separarse) dando nacimiento para Schopenhauer a una “moral de esclavo” que se inspiraba del Decálogo de

³⁶⁵³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 82.

³⁶⁵⁴ Tal es la idea de E. Borowski, alumno de Kant, que publicó en 1804 una biografía autorizada por aquél. Borowski puso de manifiesto la influencia del pietismo en el joven Kant a través de su madre y la educación que recibió al Colegio Fridericianum del Dr. Schultz entre 1732 y 1740. En relación con la madre: “(...) el pudo haber influido a mostrar en su moral una severidad implacable y a colocar alto el principio de la santidad que, dada su inalcanzabilidad, nos asegura la existencia de otro mundo. Esta exigencia de ser santo de su razón pura práctica fue muy pronto la exigencia de su buena madre a él mismo”. Me parece muy interesante una nota de pie de Borowski que confirma la influencia del pietismo en la filosofía de Kant: “Me acuerdo muy bien de que K. no modificó nada de mi manuscrito en este punto; no anotó nada al margen; lo dio, por tanto, por bueno. Ello arroja una luz ciertamente no poco significativa sobre el rigorismo de su moral”. BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 18 y 19.

³⁶⁵⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 90.

Moisés³⁶⁵⁶. A mi entender, dicha crítica deriva a fin de cuentas de la diferencia fundamental que separa Kant de Schopenhauer. Para el primero, hemos visto, la razón constituía el elemento metafísico genuino. Para el segundo, la razón era un elemento secundario, subordinado a la voluntad, único centro metafísico de las acciones humanas. Por lo tanto para Schopenhauer, la valoración moral de una acción derivaba de la intención del que la llevaba a cabo. A sus ojos, la idea de fundamentar el valor moral en el deber, era algo que no sólo no correspondía a la realidad humana sino que convertía al imperativo categórico en un “fetiche” que movía el corazón de los Hombres solamente por el miedo³⁶⁵⁷. En un sentido muy parecido coinciden Moore e igualmente Frömm, para quienes la filosofía kantiana fue una de las contribuciones al pensamiento moderno que se caracterizaría por la sustitución de autoridades que se habrían incorporadas ahora al yo individual en lugar de las exteriores. Esta autoridad interna aparece bajo el nombre del deber y forma un *superyó*. En efecto, “el análisis muestra, empero, que la conciencia manda con un rigor comparable al de las autoridades externas, y que, además, muchas veces el contenido de sus órdenes no responde en definitiva a las demandas del yo individual, sino que está integrado por demandas de carácter social que han asumido la dignidad de normas éticas. El gobierno de la conciencia puede llegar a ser aún más duro que el de las autoridades exteriores, dado que el individuo siente que las órdenes de la conciencia son las suyas propias, y así ¿cómo podría rebelarse contra sí mismo?”³⁶⁵⁸. Schopenhauer, Moore, y Frömm mostraron la paradoja kantiana de fundar la autonomía del individuo en la obediencia al deber moral ya que éste era siempre condicionado por una fuente externa. Incluso se podría defender que Kant no supo encontrar un fundamento trascendental a la moral pero “sólo” un fundamento trascendente. Así, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant consideró que la conciencia de esta ley moral podía verse llamada “un *factum* de la razón” (*«Faktum der Vernunft»*), lo que podría interpretarse, a fin de cuentas, como una explicación dogmática de la moral³⁶⁵⁹.

³⁶⁵⁶ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., pp. 31, 35 y 47.

³⁶⁵⁷ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., p. 48.

³⁶⁵⁸ FRÖMM, E., *El miedo a la libertad*, op.cit., p. 167.

³⁶⁵⁹ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A55-56), op.cit., pp. 98-99. Además, añadió “no se trata de un hecho empírico, sino del único *factum* de la razón pura, la cual se revela a través de él como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*) [«Quiero esto y así lo ordeno en razón de la voluntad»]”. Apel ve también aquí un posible “dogmatismo kantiano”, APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics*, op.cit., p. 24. J.L. Colomer al contrario insiste en defensa de Kant que el

Como he sostenido anteriormente, la formulación moral y abstracta del imperativo categórico se hizo conjuntamente a un proceso de “humanización” de este imperativo, ya que Kant lo vinculó con el obrar humano, la voluntad, el querer y más fundamentalmente con la autonomía. Había lo que he llamado un proceso de “equilibrado”, que derivaba del propósito mismo de su filosofía crítica y que servía tal vez para demostrar la necesidad y la accesibilidad de este imperativo categórico por el Hombre. Ahora en una segunda etapa de este capítulo, voy a mostrar cómo Kant desplazó en ciertos puntos, su argumentación hacia lo humano. Es decir, mantuvo siempre en la esfera moral su imperativo categórico pero demostró un interés pronunciado acerca del origen y las consecuencias de este imperativo en la esfera humana y allí se encontraran importantes premisas a su concepto de dignidad humana.

SECCIÓN II: UN RECONOMIEN TO DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

I. EL FUNDAMENTO DE LA DIGNIDAD

El ser humano se convirtió en un ser moral que mediante la pureza de su voluntad que se plasmaba siguiendo el imperativo categórico, realizaba los mandamientos de una razón pura práctica. La razón no era sólo la fuente imprescindible para el conocimiento sino también el motor de la conducta humana. A continuación, veremos cómo Kant identificó este rasgo en la naturaleza humana y cómo la consideró como una característica que distinguía y elevaba a los Hombres sobre los demás seres. La razón se volvía el criterio de la superior identidad humana. También, en un segundo momento, veremos que gracias al ejercicio ideal de la razón, Kant consideró que el Hombre podía coincidir con su naturaleza moral y sustraerse así de las limitaciones del mundo natural. El Hombre se volvía autónomo y dicha autonomía era el fundamento de su dignidad.

“hecho de la razón”, como principio de la moral no podía a su vez deducirse o fundamentarse, COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, “El Derecho y la Justicia”, Madrid, 1994, pp. 99-103. Vid., también, ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, op.cit., p. 97.

A. La razón como condición de la dignidad

En las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Kant consideró que “sólo puede injertarse la virtud verdadera en principios, que cuanto más generales sean, tanto más sublime y más noble se hace. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano y que es mucho más amplio que los fundamentos peculiares de la compasión y de la amabilidad. Creo que puede resumirse diciendo que es el *sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana*”³⁶⁶⁰. Kant fundamentaba aquí la virtud en un sentimiento innato y universal de belleza y dignidad, poseído por todos los Hombres, muy parecido a las “chispas” de virtud estoica. Esta belleza y dignidad translucían en todas las manifestaciones de las capacidades racionales del Hombre, tales como las ciencias, las artes y la filosofía. Pero, creo que Kant quiso atenuar una posible contingencia y versatilidad de este sentimiento, al insistir en su carácter innato y universal. Esos rasgos se oponían en efecto a la contingencia inherente a la noción de sentimiento. A fin de cuentas, Kant aparecía ya crítico en su época pre-crítica. Luego, siguió en hacer derivar la conciencia de la dignidad del sentimiento, pero en la esfera moral. Consideró en efecto que la dignidad no aparecía en la sumisión de la persona a la ley moral, contrariamente a lo que pretendían ver algunos de sus críticos - sino en su capacidad para formularla y cumplirla:

“(…) aun cuando bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, nos representamos cierta *sublimidad y dignidad* en aquella persona que cumple con todos sus deberes. Pues no hay en ella, sin duda, sublimidad alguna en cuanto que está sometida a la ley moral; pero sí la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo legisladora y sólo por esto está sometida a la ley”.

Kant no reconocía ningún valor a la persona que se sometía pasivamente al deber, pero sí la otorgó “dignidad” en la medida que participaba de la formulación de este deber. La sumisión era un medio y una mal menor pero no era la finalidad de la moralidad. El concepto de dignidad se vinculaba aquí a la “sublimidad”, es decir indirectamente, a un sentimiento de superioridad y grandeza. Kant se había

³⁶⁶⁰KANT, I., *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., p. 47.

previamente interesado por este concepto definiéndolo como uno que “conmueve” y “que viene acompañado algunas veces de cierto horror o también de melancolía, en otros casos únicamente de admiración sosegada y, en otros además, de una belleza que se extiende sobre un plano sublime (...). Lo sublime ha de ser siempre grande”. Así más precisamente la melancolía tenía “perfectamente un sentimiento de lo sublime”³⁶⁶¹. Kant no dijo qué tipo de ley podía formular la persona, pero sabemos que esta ley debía necesariamente obedecer al imperativo categórico de universalidad. De hecho, precisó: “(...) la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal”³⁶⁶². Kant no dijo aquí que la humanidad era digna porque podía formular leyes universales sino porque podía ser “legislador universal”. El sentido podía ser similar, pero el punto de vista era distinto: aquí Kant no se situó estrictamente en la esfera moral, la esfera del imperativo categórico, para demostrar su necesidad y obligatoriedad, sino en lo humano, y sus capacidades para formular esas leyes universales, de allí su validez para cualquier ser racional. En efecto el ser humano podía ser un legislador universal solamente gracias a su razón y Kant hizo de la razón un rasgo propio del ser humano:

“(...) el Hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo, en cuanto que es afectado por objetos: esa facultad es la razón (...). Por todo lo cual, un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia*”³⁶⁶³.

³⁶⁶¹ KANT, I., *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., pp. 32 y 34. Mas adelante Kant concretó esta definición en cuanto al género teatral, “la *tragedia* se distingue (...) de la *comedia* principalmente porque en la primera se despierta el sentimiento de lo *sublime*, y en la segunda el de lo *bello*”, op.cit., p. 39. Incluso en cuanto al aspecto físico: “Hasta el color moreno y los ojos negros están más vinculados con lo sublime, los ojos azules y el color rubio con lo bello”, op.cit., p. 41. Aplicó también esos conceptos en relación con los géneros: los Hombres tenían una inteligencia sublime y las mujeres tenían una inteligencia bella, pero ambos presentaban el mismo grado de inteligencia, op.cit., p. 67. Por fin plasmó lo bello y lo sublime en relación con los “caracteres nacionales”: Los italianos y los franceses se distinguían por el sentimiento de lo *bello* mientras que los alemanes, los ingleses y los españoles se distinguían por el sentimiento de lo *sublime*, op.cit., pp. 89 ss. Sobre el carácter de las naciones se puede consultar también la *Antropología práctica* de 1785 donde los estereotipos abundan: “1) Francia es el país de la moda; 2) España, la tierra de los ancestros (...); 3) Italia. El país de la suntuosidad; 4) Inglaterra, el de la extravagancia; 5) Alemania, la tierra de los rótulos; 6) y un país, el de los turcos, podría denominarse la tierra de la jactancia”, trad. Rodríguez Aramayo, R., Tecnos, Madrid, 1990, p. 70.

³⁶⁶² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 81.

³⁶⁶³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 96-97. La razón como rasgo distintivo del género humano, aparece también en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, publicado en KANT, I., *Filosofía de la historia*, trad. Imaz E., FCE, México, 2004, pp. 42 y ss.

Este texto coincide con aquél anteriormente citado de la *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. En ambos, Kant reconocía que el Hombre era capaz de tener conciencia de su naturaleza y de valorarla adecuadamente. En las *Observaciones* se trataba de un sentimiento innato. Aquí también se trata de un sentimiento pero que no era innato sino que derivaba de un descubrimiento: el de poseer una facultad, la razón que no estaba compartida por ningún otro ser. Era en esta “exclusividad” de la posesión de la razón que derivaba un sentimiento de superioridad: el Hombre se “distinguía” entonces de las cosas y se “consideraba a sí mismo” como *inteligencia*. El punto de partida de la investigación kantiana se fundamentaba precisamente en esta premisa de la conciencia del Hombre en su cualidad de ser inteligente. En el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía* de 1796, consideró que la “propiedad de *conciencia de sí mismo*” distinguía al Hombre de los otros animales y “gracias a la cual el Hombre es un animal *racional*”³⁶⁶⁴. En la *Crítica de la razón pura*, Kant mostró cómo uno llegaba a ser consciente de su inteligencia a partir de las bases del criticismo: “No puedo determinar mi existencia como existencia de un ser activo por sí mismo, sino que simplemente me represento la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar. Mi existencia sigue siempre meramente sensible, esto es determinable, en cuanto existencia de un fenómeno. Sin embargo, es esa espontaneidad la que hace que me denomine *inteligencia*”³⁶⁶⁵. Con otras palabras, se ha visto previamente que el Hombre no podía comprender la esencia de su naturaleza pero sí podía saber que era dotado de una razón por la forma de su manifestación. Es decir, la conciencia del Hombre de su persona se manifestaba en el ámbito sensible pero a través de la noción de “espontaneidad” que precisamente pretendía escapar de las reglas determinantes de este mundo. Con otras palabras tenía *conciencia* pero no *conocimiento* de su espontaneidad³⁶⁶⁶. Cuando Hegel analiza la filosofía kantiana en sus *Lecciones sobre la estética* abunda en esta dirección: “(...) Kant tomó como base, tanto de la inteligencia como de la voluntad, la racionalidad autorreferente, la libertad, la autoconciencia

³⁶⁶⁴ KANT, I., *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, trad., Rovira, R., Ed. Encuentro, “opuscula philosophica”, nº 9, Madrid, 2004, p. 19.

³⁶⁶⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 170-171 (nota de pie de página). Vid. también, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, op.cit., p. 29 donde Kant mencionó la “espontaneidad de la libertad y sus leyes práctico-morales”.

³⁶⁶⁶ BEYSSADE, J-M., “La critique kantienne du cogito de Descartes”, en RAMOND, CH., (coord...), *Kant et la pensée moderne : alternatives critiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos, 1995, pp. 55 y 58.

que en sí se encuentra y se sabe como infinita; y este reconocimiento de la absolutidad de la razón en sí misma, que constituyó el punto de inflexión de la filosofía de la época moderna”³⁶⁶⁷. Desde un punto de vista antropológico, Kant confirió así a la conciencia la característica de elevar al Hombre sobre los restantes seres del mundo:

“El hecho de que el Hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el Hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho”.

Por el ámbito antropológico, este texto podría oponerse a otras ideas de Kant expresadas en la metafísica, donde la dignidad del Hombre no podía derivar de la particularidad de su naturaleza e incluso de su presumida superioridad sobre otros seres. El punto de encuentro era sin embargo su conciencia como factor de identidad humana, superior a las demás porque inmutable.

Por tanto, Kant otorgó una “dignidad” al Hombre por ser dotado de razón. Habló claramente en este sentido de “(...) la dignidad del Hombre, como naturaleza racional (...)”³⁶⁶⁸. Se trataba aquí al parece de la perfecta idea de que la dignidad del individuo procedía de un ideal de dignidad de la naturaleza humana. La idea de dignidad del Hombre provenía primero de la función que tenía: la de formular leyes universales y segundo, de la exclusividad de su titularidad. En efecto, sólo los Hombres la poseían y tenían conciencia de esta exclusividad. Aquí se mezclaban a mi juicio dos dimensiones aparentemente antagónicas en el pensamiento crítico kantiano: la moral y los sentimientos.

La moral derivaba de este primer rasgo de la dignidad como capacidad racional y legisladora del ser humano. Los sentimientos derivaban de dos rasgos: primero hemos visto que Kant siempre fundó sus razonamientos en la capacidad del Hombre para “considerarse a sí mismo”, es decir, su conciencia. Ahora bien,

³⁶⁶⁷ HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, trad., Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1999. p. 44.

³⁶⁶⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*, op.cit., p.80.

uno podía tener conciencia de su naturaleza racional solamente a través de unos sentimientos que podía suscitar en él dicha naturaleza. Con otras palabras, la misma premisa de la facultad auto-reflexiva humana sobre la cual se edificó el imperativo categórico y por extensión la dignidad del Hombre, se fundaba en una llamada a los sentimientos humanos. El segundo rasgo, donde surgían los sentimientos era el modo que permitía al Hombre tener conciencia de su dignidad. Se ha visto en efecto que Kant “sentimentalizó” la dignidad al asociarla el término “sublimidad”, un calificativo que implicaba la admiración de algo excelente y eminente. El Hombre “sentía” su dignidad sublime gracias y a través de su razón: *gracias* a su razón porque era el único ser a detenerla y por tanto se distinguía de los otros seres y cosas. La dignidad en este sentido indicaba la *identidad* humana fundada en un sentimiento de superioridad. *A través* de la razón, porque permitía realizar el imperativo categórico. Aquí la dignidad señalaba la *potencialidad* humana, basada en un sentimiento de grandeza y de aspiración a lo infinito.

Por esas razones, creo que Kant mezcló, algunos rasgos morales con otros de orden emocionales de los cuales, a mi entender, quería separarse para encontrar este fundamento riguroso de la moral. Esta mezcla nos permite aprehender mejor las premisas incipientes de su concepto de dignidad y ver cómo se estructuró este proceso de “equilibrado” que mencioné antes, es decir, cómo la moral kantiana trató de elevarse hacia lo más alto y al mismo tiempo, llevaba en sí una profunda llamada a los sentimientos y emociones humanos, para parecer accesible.

Hasta ahora se ha visto que Kant conectó la razón a la naturaleza humana y luego atribuyó una dignidad a la naturaleza racional del Hombre. En un tercer momento, desarrolló esta conexión, conectando la dignidad del Hombre con la razón como capacidad autolegisladora:

“ (...) todo ser racional, como fin en sí mismo, debe considerar, con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal; porque justamente esta aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, e igualmente su dignidad - prerrogativa – sobre todos los simples seres naturales”³⁶⁶⁹.

³⁶⁶⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.79.

Como el Hombre era un ser racional era también un “legislador universal” y su dignidad derivaba de esta capacidad. La actividad racional parecía ofrecer una perspectiva de pura “autoactividad”, en la cual la acción estaba determinada, no por lo meramente dado – los hechos de la naturaleza (incluida la naturaleza antropológica) – sino primordialmente por el propio hacer como “formulador de ley racional”³⁶⁷⁰. Kant habló en este sentido de dignidad como “prerrogativa” es decir, como un privilegio y un atributo excelente que sólo poseía el ser racional y se fundó otra vez en un sentimiento de superioridad de los Hombres sobre los otros seres de la naturaleza. La dignidad era una marca de identidad es decir de superioridad y de exclusividad del ser humano racional. Además, Kant otorgó una nueva cualidad al ser humano: la de ser un “fin en sí mismo”. Aunque veremos con más detalles esta expresión, parecía expresar una idea de autosuficiencia, como si el ser humano se bastase a sí mismo en el cumplimiento racional de su existencia. También, esta nueva noción participó del proceso de “equilibrado” que reflejé previamente. Cuando Kant se refería a la esfera moral, “compensaba” esta elevación moral y abstracta, vinculándola con características humanas. Aquí habló de las “máximas para la legislación universal” (en referencia al imperativo categórico) junto con el Hombre como “fin en sí mismo”. Se evocaba una elevación moral y universal con una consideración muy intimista del ser humano.

Kant habló también del Hombre como “legislador universal”. En otro lugar, formuló esta idea con un ligero matiz cuando se refirió a “(...) la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo”³⁶⁷¹. La relación entre el ser humano racional y la ley moral era triple. Primero, el Hombre no se sometía a ninguna ley externa, seguía solamente las leyes que se daba a sí mismo. Segundo, esas leyes solamente podían tener la forma de la máxima universal del imperativo categórico. Tercero, y como consecuencia, la dignidad del Hombre derivaba de esta capacidad de ser su propio legislador universal.

Así, la razón era una facultad libre ya que sólo la poseía el Hombre y que su ejercicio consistía en una autolegislación: el ser humano seguía solamente las leyes que se proponía, leyes que además no podían depender de lo contingente sino sólo de lo universal. Es decir, la dignidad se expresaba a través de la

³⁶⁷⁰ TAYLOR, CH., *Las Fuentes del yo*, op.cit., p.384. Según Taylor, “este es el punto de origen del pensamiento moderno”.

³⁶⁷¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*, op.cit., p. 74.

autonomía entendida aquella como autolegislación. En este sentido, y como veremos a más adelante, A. E. Pérez Luño indica que la dignidad en Kant se configuró en torno al eje de la “autodisponibilidad”, como independencia del Hombre en todas sus actuaciones. Añadiría también que previamente esta autodisponibilidad se manifestó, en la misma capacidad psicológica y el deber del Hombre para conocer y considerar adecuadamente su naturaleza racional, naturaleza que le singularizaba de todo lo contingente externo e interno a su esencia. También, en la medida que el ser racional obedecía sólo a las leyes (universales) que podía formular, el otro eje en torno del cual se configuraba su dignidad era la “autodeterminación”, es decir, la libre proyección de su razón mediante una facultad autolegisladora, es decir autónoma³⁶⁷². Se trata del siguiente punto que voy a desarrollar y que nos va a acercar todavía más del fundamento kantiano de la dignidad humana.

B. La autonomía como expresión de la dignidad

1. La autonomía como fundamento de la dignidad de la persona

Se ha visto previamente, al referirnos al imperativo categórico, que la autonomía era la capacidad de elegir según máximas universales. Se vio también que la voluntad era una causalidad de la libertad. En bases a esas dos reflexiones, Kant vinculó la autonomía con la voluntad del Hombre: “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley”³⁶⁷³. La autonomía implicaba esta capacidad de autodeterminarse según una ley que derivaba de su capacidad de autolegislación. O también, la correlación entre libertad, autonomía y voluntad apareció cuando Kant se preguntó más adelante: “¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?”³⁶⁷⁴. La autonomía implicaba “ser ley para sí mismo” y conllevaba la independencia de todos los Hombres de cualquier constricción o imperativo externo. La autonomía de la

³⁶⁷² PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., FERNÁNDEZ GARCÍA, E. & DE ASÍS ROIG, R., (ed.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (II.2), Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2001.p. 471.

³⁶⁷³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., .p.82.

³⁶⁷⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 90.

voluntad se manifestaba así en la capacidad autolegisladora del ser humano racional. La voluntad del Hombre era autónoma en la medida que actuaba solamente por las leyes que emanaban de su naturaleza racional con independencia del objeto de volición. La voluntad se volvía así autodeterminación³⁶⁷⁵. Ahora bien, como de esta capacidad de ser “legislador universal”, dedujo Kant la dignidad del ser humano racional, vinculó la idea de autonomía con esta noción de dignidad pero de forma más profunda:

“La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”³⁶⁷⁶.

De forma tajante Kant anunció aquí que la base de la dignidad del Hombre era su autonomía³⁶⁷⁷, pero siempre dentro del marco de la “dignidad de la naturaleza humana”. Pero, ya no se trataba del alma que confería una dignidad al Hombre ni una razón que le permitía entender la realidad que lo rodeaba o lo divino que lo dominaba. El primer rasgo por lo tanto de la dignidad era así su racionalidad desvinculada de fuentes morales exteriores e interiorizada en el mismo individuo, lo que hubiera constituido, según Taylor, “la base del concepto moderno de dignidad humana”³⁶⁷⁸. Con otras palabras, la facultad autolegisladora reflejaba la autonomía inherente del ser humano. Además dicha autolegislación se

³⁶⁷⁵ En este sentido: “La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de que ella misma puede considerarse autora)”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 70.

³⁶⁷⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 76.

³⁶⁷⁷ Desde un punto de vista formal, fue la única palabra, que escribió enteramente en mayúscula: “Llamaré a este principio el de la AUTONOMÍA de la voluntad, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*.”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 72.

³⁶⁷⁸ TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo*, op.cit., p. 167 y 536. Según Taylor, este énfasis de Kant sobre la racionalidad como rasgo peculiar del Hombre, le inscribe en el proyecto humanista de la Ilustración y muestra más particularmente la influencia en su pensamiento del racionalismo de Leibniz, desarrollado luego por Wolff. También se puede añadir el empirismo de Hume y la física de Newton. La influencia de este último aparece en particular en la *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), donde Kant se planteó la necesidad por parte de la metafísica de investigar las reglas según las cuales tienen lugar los fenómenos. Taylor indica que la influencia de Leibniz se ve en particular en su obra, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, donde Kant recoge sus principios básicos (de la identidad y de la razón suficiente). También, se puede destacar su *Primer ensayo: Monadología física* (1756). Vid., también, KANT, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, ya citado en particular su estudio preliminar de F. Duque, op.cit. pp. XII-CCXXX. Vid., PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, op.cit., p. 452. También, GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, ya citado, y REALE G y ANTISERI D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*, trad. Andrés Iglesias, J., Herder, Barcelona, 1999, p. 729.

volvía autodeterminación. Con las palabras de L. Hierro, esta “concepción moral de la persona como agente autónomo” apareció como el “prerrequisito de toda argumentación moral” y se convertirá en el “fundamento necesario” de los derechos humanos³⁶⁷⁹. En Kant, la autonomía se refería directamente al Hombre entendido como persona racional, capaz de formular leyes universales y adecuar su conducta en función de ellas.

El ser humano era autónomo porque era capaz de formular leyes universales lo que, a mi juicio, implicaba una capacidad para tener conciencia de sus acciones, además de la conciencia de ser una animal inteligente y racional como ser ha visto. Había que tener una facultad reflexiva que le permitía juzgarse a sí-mismo en función de su conciencia moral, de modo que su autonomía se remitía siempre a ésta conciencia³⁶⁸⁰. De hecho Kant escribió: “Todo Hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder que vela en él por las leyes, no es algo que él se forja (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar”³⁶⁸¹. Esta idea de juez moral, no es nueva, estaba ya presente en Platón por ejemplo y se desarrolló luego en los estoicos. Sin embargo en Kant, no procedía ni de una fuente externa ni era la herramienta para llegar a una verdad objetiva del mundo

También, cuando Kant mencionó “la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”, no creo que haya que debatir sobre si Kant hubiera podido concebir una naturaleza racional no humana. A mi juicio, con esta separación, Kant pretendía mantener su reflexión moral en lo más general y

³⁶⁷⁹ HIERRO, L.L., ¿Qué derechos tenemos?”, op.cit., p. 360.

³⁶⁸⁰ BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 76. La crítica del proyecto ilustrado criticó (entre otros) esta capacidad reflexiva por ser vacía e irrealizable fuera de contextos determinados. Vid. en este sentido, THIEBAUT, C., “¿La emancipación desvanecida”, en THIEBAUT, C., (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 198 ss.

³⁶⁸¹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (438), op.cit., pp. 302 y ss. Antes, consideró que la conciencia moral era “la razón práctica que muestra al Hombre su deber en cada caso concreto de una ley (...). El deber consiste únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior (...), (400-401), op.cit., pp. 256-257. Schopenhauer criticó: “Si el proceso interno fuera realmente como Kant lo describe, entonces sería de maravillar que cualquier Hombre pudiera ser, no quiero decir tan malo, pero sí tan tonto como para actuar contra la conciencia”, *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., p. 95. N.Bilbeny, muestra cómo Kant distinguió entre el termino “Conciencia” al referirse al *Gewissen*, es decir la capacidad del Hombre de evaluar su conducta en función de reglas morales y el termino “Consciencia” como *Bewusstsein*, es decir, la capacidad de volverse hacia sí mismo. BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1994., pp. 48-55.

universal posible, desvinculándola de cualquier rasgo contingente y *natural*. Se trató precisamente de la característica esencial del “Humanismo crítico” de Kant³⁶⁸². En efecto, la idea de autonomía tenía una vertiente subjetiva profunda, al ser la persona la protagonista como explica González Vicén:“(…) el postulado de la autonomía es un postulado dirigido al Hombre en su ser individual y que, por tanto, sólo él, en su individualidad, tiene que cumplir (...)”³⁶⁸³. Al mismo tiempo, lo que no dice González Vicén fue que para dirigirse a su ser, el Hombre necesitaba necesariamente pasar a través de los sentimientos, solamente de esta manera podía captar su dignidad a través de las representaciones que se hacía de su razón y de su autonomía.

Kant realizó el nexo entre ambos rasgos a través del imperativo categórico que, por su dimensión universal, llevaba en sí discreta y profundamente una elevación emocional. Creo que en sí la formulación moral de Kant llevaba este despego emocional y Kant insistió en la necesidad de esta conciencia. Por una parte, consideró que el ser humano no podía tener acceso a su naturaleza en sí misma, pero consideró en la *Metafísica de las costumbres*, el autoconocimiento moral como “el primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo”³⁶⁸⁴, pareciendo activar el principio délfico. Ahora bien, ¿cómo conocerse a sí mismo, prescindiendo de las impresiones, de las emociones y de los sentimientos que pueden derivar de las representaciones que nos hacemos de nuestra persona? Este deber tenía por una parte sus raíces en las escuelas socráticas de la filosofía y la vindicación estoica del autoconocimiento reflexivo. Por otra parte, esta facultad de juicio subjetivo recibía la influencia del luteranismo, que exigía al creyente ser juez de uno mismo³⁶⁸⁵. Esta facultad de autoconocimiento no era un fin sino la pedagogía que permitía a Kant inventar a un Hombre que trataba medir con rigor

³⁶⁸² RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Champs-Flammarion, Aubier, París, 1997, pp. 250-251.

³⁶⁸³ GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1952, p.41.

³⁶⁸⁴ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (441), pp. 306-307: “*conócete a ti mismo* (exáminate, sondéate)...según la perfección moral, en relación a tu deber, - examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al Hombre mismo (...).El autoconocimiento que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana”.

³⁶⁸⁵ BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, op.cit., pp. 104-105 y pp. 130-132. Kant habló también de este deber y de sus límites, en *El fin de todas las cosas*, en Kant, *Filosofía de la historia*, op.cit., pp.127-128. Se puede en efecto preguntar si este deber de autoconocimiento no entra en conflicto con su premisa de los dos mundos que se base en la imposibilidad de conocerse a sí mismo.

sus poderes y límites³⁶⁸⁶. De hecho el propio Kant compartió sus sentimientos al sentirse como humano. En la *Crítica de la razón práctica*, hemos visto que se refirió a las dos cosas que llenaban su admiración: “el cielo estrellado sobre mí” y la “ley moral dentro de mí”. Este pasaje revelaba también este proceso de equilibrado del pensamiento kantiano. Cada vez que Kant definía la ley moral de forma abstracta se esforzaba en vincularla con lo humano-emocional.

El concepto de dignidad en Kant se fundaba siempre en esta premisa de conciencia que llevaba en sí la capacidad para “sentir” su persona. La diferencia se encontró en los ámbitos de este ejercicio. En las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, el ser humano tenía conciencia de su dignidad por un sentimiento innato y despertado por la grandeza de ciertas actividades. En la *Fundamentación*, el ser humano tenía conciencia de su dignidad por la manifestación de su autonomía: el ser humano era un autolegisador racional y universal. Con el concepto de autonomía, Kant pretendió así conferir una inherencia y una incontingencia absolutas al concepto de dignidad, que no contemplaba en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Pero detrás de una aparente moral y abstracción se escondía una llamada a unos sentimientos muy profundos del ser humano, como medios para volver accesible esta idea de autonomía.

Por otra parte, esta autonomía como autodeterminación tenía otra vertiente objetiva porque derivaba de una racionalidad compartida por todos los Hombres, y toda naturaleza racional. Parecía integrar una dimensión abstracta y moral gracias a una noción de autonomía que dependía estrictamente de la razón del ser humano. Es más: la autonomía del individuo era el principio mismo de la moral.

Kant en este sentido consideró en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que “(...) el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral”³⁶⁸⁷. En la *Crítica del juicio*, habló de “La ley moral [que] no expresa nada más que la autonomía de la razón práctica”³⁶⁸⁸. En la *Crítica de la razón práctica*, consideró que “La autonomía de la voluntad es el único principio de

³⁶⁸⁶ FERRARI, J., *Kant o la invención del Hombre*, op.cit., p. 145. Al reconocer los propios límites del Hombre (y de su razón) en la auto-conocimiento y auto-realización de éste, Kant, se separó del influjo estoico, que tenía mucho más confianza en la entera realizabilidad humana. Vid., BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, op.cit., p. 129.

³⁶⁸⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 82.

³⁶⁸⁸ KANT, I., *Crítica del juicio*, (“Introducción”), op.cit., p. 114.

todas las leyes morales, así como los deberes que se ajustan a ellas”³⁶⁸⁹ Incluso, para insistir en el protagonismo de la libertad habló de aquella desde una perspectiva arquitectónica, como “ (...) la clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura” de modo que “La libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral (...), la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad”, lo que constituyó, sin embargo según K.O. Apel, la “aporía fundacional de la ética kantiana” basado en un “circulo lógico”, y no en un fundamento trascendental³⁶⁹⁰. Kant parecía tener la pretensión de que esta autonomía sirviera de fundamento no sólo de la dignidad de toda naturaleza racional y humana sino también de la moral, convirtiendo por lo tanto al Hombre en su punto de origen³⁶⁹¹. Incluso más tarde en 1798, la idea de autonomía se volvía el motor de la antropología kantiana.

Kant se concentró en el estudio antropológico del Hombre que venía completar su estudio metafísico. Al empezar el prólogo de *Antropología en sentido pragmático*, justificó dicho estudio porque el Hombre aparecía como el ser más valioso del mundo, cuya existencia era la manifestación de su propia autonomía:

“todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el Hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el Hombre puede aplicarlos es el Hombre mismo, porque él es su propio fin último” y siguió Kant sobre la antropología que “(...) no se llama todavía pragmática (...) sino cuando encierra un conocimiento del Hombre como ciudadano del mundo”³⁶⁹².

Aquí el campo de estudio era distinto a la metafísica, pero Kant conservó este hilo conductor de la autonomía como fundamento de la naturaleza humana, tanto desde un punto de vista moral como antropológico. Es más, consideró que la tarea de la antropología pragmática consistía en revelar esta posibilidad de la

³⁶⁸⁹ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A58), op.cit., p. 101. Esta estrecha conexión entre moral y autonomía que viene polarizar su concepción de la causalidad en el Hombre se hallaba también el teorema IV de su *Crítica de la razón práctica*.

³⁶⁹⁰ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A5), op.cit., pp. 52-53. APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics*, op.cit, p. 24. Pero para Schopenhauer reconoció otro mérito de Kant: “La teoría de Kant nos saca de un error capital, que consistía en poner la necesidad en el *esse* y la libertad en el *operari*, y nos lleva al conocimiento de que es precisamente lo contrario”, *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., p. 103.

³⁶⁹¹ KÖNER, S., *Kant*, trad., Zapata Tellechea, I., Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 129.

³⁶⁹² KANT, I., *Antropología*, op.cit., pp. 7-8..

libertad y ello a pesar de ciertos determinismos culturales biológicos y fisiológicos que afectaban la naturaleza del Hombre³⁶⁹³. Al hablar de “ciudadano del mundo”, pretendía además buscar unos rasgos universales de la naturaleza humana que prescindía de diferencias de orden cultural³⁶⁹⁴.

La autonomía fue el rasgo sobre el cual se apoyó Kant, para revelar la capacidad única del ser humano para proyectarse en su existencia. Hemos visto en la *Crítica de la razón práctica* que la libertad intervenía tanto en relación con la razón práctica como en relación con la razón pura. En realidad para entender esos dos conceptos se debe identificar dos conceptos de libertad desarrollados por Kant: una negativa y otra positiva.

2. Libertad negativa y libertad positiva

Kant se preguntó otra vez sobre el fundamento de la dignidad del ser humano a través de la noción del deber:

“¿Cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla esa raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y de la cual desciende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos? (...). No se trata de ninguna otra cosa que no sea la *personalidad*, (esto es, la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza)”³⁶⁹⁵.

Por un lado, parece que Kant asimiló otra vez el concepto de dignidad con las nociones de grandeza y de superioridad, al referirse aquí a la “sublimidad” y al “noble linaje”. Pero el “origen digno” del ser humano, ya no era exactamente la autonomía sino la libertad, entendida aquella como independencia en relación con todo lo contingente, que fuese interno al ser humano (“las inclinaciones”) o externo, (“el mecanismo de la naturaleza”). Kant tuvo en efecto dos concepciones

³⁶⁹³ “El conocimiento fisiológico del Hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del Hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente”, KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 7.

³⁶⁹⁴ Más adelante me referiré con más detalles acerca de esta expresión en Kant en el marco de su cosmopolitismo.

³⁶⁹⁵ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., p. 182. Véase en el mismo sentido, *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 464.

de la libertad: una negativa y otra positiva³⁶⁹⁶. La libertad podía entenderse primero en relación con los impedimentos que se ejercían sobre la persona (libertad negativa) y segundo, como la posibilidad de autodeterminación, es decir el concepto de autonomía, como libertad positiva. No obstante ¿cuál de esos dos conceptos era el fundamento de la dignidad del Hombre?

La libertad negativa se referiría a la independencia del Hombre en cuanto a todo lo contingente mientras que la positiva, se refería a la capacidad para otorgarse sus propias leyes. Kant definió la primera como “(...) independencia de las causas determinantes del mundo sensible”³⁶⁹⁷. El Hombre era así un ser “(...) libre respecto de todas las leyes naturales” y que “(...) precisamente en esta independencia (...) consiste su sublimidad”³⁶⁹⁸. Se trataba de una independencia hacia todas las leyes naturales que podían surgir tanto en lo que rodeaba al Hombre como dentro en su persona. En esta vertiente, la libertad tenía un rasgo interno y psicológico puesto que podía significar también independencia del Hombre hacia sus propios impulsos psicológicos. Esta libertad negativa coincidía con la razón pura, entendida como “la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el Hombre”³⁶⁹⁹.

¿Cuál era por lo tanto la relación de esta libertad negativa con la noción de autonomía, en su aceptación positiva? Kant insistió en la perfecta complementariedad entre ambas: “Con la idea de libertad hallase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía* y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de *seres racionales* (...)”³⁷⁰⁰. No había tensiones por lo tanto entre las dos ramas de la libertad. Las dos vertientes de la libertad aparecieron expresadas en la *Metafísica de las costumbres*, donde Kant sustituyó el concepto de autonomía por aquel de “libertad positiva”. Consideró que “La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón de ser por sí-misma

³⁶⁹⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 89-90.

³⁶⁹⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 97.

³⁶⁹⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 80.

³⁶⁹⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 476.

³⁷⁰⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 97-98.

práctica”³⁷⁰¹. Sabemos ahora que la “practicidad” de la libertad se lograba cuando el ser humano racional se volvía capaz de adecuar su “querer” con máximas universales, es decir gracias al imperativo categórico. Al respecto Aleu resume que la libertad, como “autonomía racional” era la expresión del imperativo categórico de la razón práctica³⁷⁰². El imperativo categórico era así el criterio supremo de la moral mientras que la autonomía (como autodeterminación) era la razón última para poder obrar conforme a este criterio³⁷⁰³. Así, el Hombre, como ser racional, podía abrirse una vía para acceder a la moralidad donde aparecía su dignidad, puesto que era solamente en este espacio que podía ser concebida su autonomía. La dignidad del Hombre se integraba pues al punto de vista *nouménico* de su naturaleza, es decir a su ser moral. La libertad positiva del Hombre, como facultad autolegislativa, implicaba la formulación de leyes para sí mismo y conformes al principio de obrar según la máxima de la ley universal. La universalidad de las máximas era entonces el rasgo identificador de esta libertad positiva³⁷⁰⁴.

A través de las dos dimensiones negativa y positiva de libertad, Kant quería unir *a priori* la voluntad y la autonomía bajo un mismo concepto de libertad, lo que venía fortalecer su “individualismo trascendental” En este sentido, los motivos y los fines morales derivaban únicamente del individuo. También, la complementariedad entre ambas libertades apareció en la *Crítica la razón pura*

³⁷⁰¹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (214), op.cit., p. 17. Los conceptos de “libertad negativa” y de “libertad positiva” de Kant no pueden ser asimilados a los de I. Berlín. Por una parte, sus dos ideas de libertad se encuentran estrictamente en el marco de la libertad política. Por otra parte la “libertad negativa” de Berlín se refiere a la ausencia de obstáculos que bloquean la acción humana, obstáculos externos, que derivan tanto de las instituciones como de todas las otras disciplinas humanas. De ninguna manera, Berlín coincide con el concepto de “libertad negativa” de Kant que consiste en la superación de los impulsos y otras pasiones humanas. Al contrario, Berlín piensa que dicha postura niega las actividades más vitales y naturales de los humanos y llevaría a considerar que los seres más libres serían al final los muertos. Vid. su último escrito, “Mi trayectoria intelectual”, en BERLÍN, I., *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, trad., Rivero, A., Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 144. En relación con el concepto de libertad positiva, éste derivaba de la voluntad del ser humano para ser su propio dueño, lo que implicaba la facultad de cada uno para determinar su vida de forma autónoma. Ahora bien, esta autonomía estribaba sólo en el uso de su racionalidad. Berlín criticó esta concepción porque en su aplicación política llevó a distinguir personas más racionales que otras, donde éstas debían obedecer a las primeras si querían ser libres. BERLÍN, I., “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op.cit., pp. 191 y 206 y ss.

³⁷⁰² ALEU, J., *Filosofía y libertad en Kant*, ed. P.P.U., Barcelona, 1987, p. 63. Ver también, COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, op.cit., p. 224.

³⁷⁰³ HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, trad., Diorki, Herder, Barcelona, 1983, p. 183.

³⁷⁰⁴ Esta universalidad de las máximas desaparece del concepto de Rawls de “libertad de las personas como fuentes auto-originantes”, para ser sustituida por la persecución de los intereses individuales. RAWLS, J. “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en RAWLS, I., *Justicia como equidad*, trad., Rodilla, M. A., Tecnos, Madrid, 1999, pp. 240 y ss.

donde Kant afirmó que “esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (...) sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos”³⁷⁰⁵. De forma más abstracta, Kant repitió la misma idea en la *Crítica de la razón práctica*. Entendió la libertad como “(...) aquella independencia [que] equivale a la libertad tomada en su sentido negativo, mientras que esta propia legislación de la razón pura y, en cuanto tal, práctica, supone un sentido positivo de la libertad. Por lo tanto, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón pura práctica, o sea: la libertad (...)”³⁷⁰⁶. Aquí, Kant contempló también las dos vertientes negativa y positiva de la libertad. La libertad positiva era la autonomía de la razón pura práctica, y ella se remitía a su definición de la *Fundamentación*, como capacidad de autolegislación y autodeterminación. Al mismo tiempo, Kant insistió otra vez en la vinculación entre la moral y la autonomía (o libertad positiva). A mi juicio, esta vinculación, hacía que la libertad positiva fuese más importante que la libertad negativa y que aquella era el único fundamento de la dignidad humana. Sin la libertad negativa no podía aparecer la libertad positiva. La “independencia” (o libertad negativa) del Hombre se definía en relación con unos presuntos obstáculos externos y psicológicos del Hombre que le prohibían recurrir a su razón, es decir, expresar su autonomía. Pero esta libertad era sólo el “origen”, es decir la condición de la dignidad del Hombre, pero no era su “fundamento”, es decir su expresión más alta que consistía en la autonomía. El ser humano racional se volvía más libre en cuanto que era capaz de formular y seguir máximas universales. Así, no se puede equivocar sobre la meta perseguida por Kant: no pretendía demostrar una libertad inherente al Hombre sino su capacidad para formular leyes morales a través de su voluntad.

Por ello, cuando se refería a la idea de libertad, Kant la presuponía sin buscar a demostrarla, la consideraba como una *idea* de la razón y admitía incluso

³⁷⁰⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 476

³⁷⁰⁶ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., pp.101-102. En la *Crítica de la razón pura*, Kant distinguió entre una “libertad trascendental” (o cosmológica pura) y una “libertad práctica”, como independencia con respecto a los motivos sensibles. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 408. Acerca de este tema, vid., FERRARI, J., *Kant o la invención del Hombre*, op.cit., p. 111; CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, op.cit., pp. 74-75 y COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV). De Wolff a Kant*, op.cit., pp. 314 y ss.

que su realidad objetiva podía ser puesta en duda³⁷⁰⁷. La idea de considerar al Hombre según dos “puntos de vista” o la “doble lectura” de sus actos permitía defender su libertad en un marco moral y reconocer sus determinismos en el marco natural. Para postular la existencia de la libertad, se debía considerarla en un mundo que no estaba regulado por las leyes de las causas y efecto. Aparecía sólo entonces en un “mundo inteligible” o “noúmeo”, regulado exclusivamente por las leyes morales pero que sólo podía ser postulado y no demostrado. En caso contrario la razón hubiera pretendido superar ilusoriamente sus facultades. Es más: vimos que Descartes insistió en la identidad humana apuntando el *Cogito* como cualidad que no podía ser copiado por ningún autómatas. Kant, planteó también esta identidad humana, comparando al Hombre con autómatas (los del ingeniero Vaucanson) considerando que sin el previo postulado de la libertad, el Hombre - incluso capaz de pensamiento y de conciencia - se hubiera reducido a un autómatas. Con otras palabras, en Kant ya no era la actividad pensante lo propio de la naturaleza humana sino su autonomía³⁷⁰⁸.

Kant dijo en este sentido que “la apercepción de nosotros mismos como un ser intelectual que es activo, es la libertad”. Así “no ha de quitársele al Hombre la

³⁷⁰⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 91: “Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que *bajo la idea de la libertad*, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica” Y Kant complementó en nota de pie de página: “Este camino, que consiste en admitir la libertad sólo como afirmada por los seres racionales, al realizar sus acciones, como fundamento de ellas *meramente en la idea*, es bastante para nuestro propósito y es preferible, además, porque no obliga a demostrar la libertad también en el sentido teórico. Pues aun cuando este punto último quede indeciso, sin embargo, las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, pues, aquí librarnos del peso que oprime la teoría”. Mas adelante, op.cit.: p. 101. “La libertad es una mera idea (...), no cabe concebirla, ni aun sólo conocerla. Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad (...)”, op.cit., p. 106. Ver en relación con la libertad como cualidad presupuesta, p. 109. También, KANT, I. *La metafísica de las costumbres*, (226), op.cit., pp.26-27.

³⁷⁰⁸ “(...) si las acciones del ser humano, tal como ellas pertenecen a sus determinaciones en el tiempo, no fueran simples determinaciones del mismo en cuanto fenómeno, sino como cosa en sí misma, entonces no cabría salvar la libertad” y Kant siguió comparando a los Hombres con títeres: “El ser humano sería una marioneta o un autómatas de *Vaucanson*, construido y puesto en marcha por el supremo Artesano de todos los artificios. Sin duda, la autoconciencia le convertiría en un autómatas pensante, más la conciencia de la espontaneidad supondría simplemente un engaño si fuera tenida por libertad (...)”, KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A181), op.cit., p. 203.

En relación con el mundo inteligible: “Pero si además fuera en busca de un *objeto de la voluntad*, esto es, de una causa motora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de que nada sabe. El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para *pensarse a sí misma como práctica*”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 105.

conciencia de su yo como inteligencia, por tanto como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente. Este pensamiento produce, sin duda, la idea de otro orden y legislación que el del mecanismo natural referido al mundo sensible” y hace necesario el concepto de un mundo inteligible³⁷⁰⁹. En un primer momento, el ser humano tenía conciencia de sí mismo a través, como hemos visto, de la espontaneidad de su pensamiento, y esta libre espontaneidad hacia necesaria, en un segundo momento, la existencia de un mundo adecuado.

Al mismo tiempo., como insiste Wood, con el concepto de libertad noumenal, Kant no pretendía negar determinismos históricos y empíricos al desarrollo humano³⁷¹⁰. La unión del imperativo categórico con la libertad tenía como objetivo demostrar que sólo el concepto de libertad tenía las bases suficientemente sólidas para construir un sistema moral, de tal modo que el valor indiscutible de la libertad hubiera puesto a salvo la dignidad del Hombre³⁷¹¹. El ser humano se volvía racional porque era capaz de formular y cumplir con el imperativo categórico. Pero Kant no buscaba imponer una moral externa y superior sobre las facultades racionales del Hombre. Por el contrario, medir su conducta en función de la máxima universal tenía como propósito despertar el sentido crítico del individuo.

Ya no era una fuente externa que criticaba su conducta sino el mismo. También, es cierto que Kant parecía ordenar que se cumpliera con dicho imperativo si el Hombre quería ser libre, de allí una posible paradoja o “dictadura moral”. Sin embargo, creo que Kant no tenía otro remedio para convencer a sus contemporáneos, recurrir a la *forma* del orden o del deber para incitarlos a ser libres. En mi entender, las conciencias de su época podían ser tan imbuidas en un “seguidismo” moral y teológico que sacarlas de este camino brutalmente hubiera provocado un rechazo radical de las tesis de Kant. Creo que ingeniosa y sutilmente, Kant se aprovechó de este “seguidismo”, para convencer a sus contemporáneos del “deber de ser libres”. Pero es cierto también que el mismo

³⁷⁰⁹ KANT, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, op.cit., (§6860), p. 107. y KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 106.

³⁷¹⁰ WOOD, A.W., *Kant*, Blackwell, “Great Minds”, Oxford, 2005, p. 143.

³⁷¹¹ CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, op.cit., pp. 30 y 102. A propósito de los varios sentidos del concepto de libertad en Kant, vid., CONTRERAS PELÁEZ, F. J., “La libertad en el pensamiento de Kant”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., FERNÁNDEZ GARCÍA, E. & DE ASÍS ROIG, R., (ed.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (II.2), op.cit, pp. 483-577.

Kant estaba también imbuido en unos patrones morales. Tanto más cumplía con su deber, más el Hombre se volvía libre, lo que revelaba que la intrínseca conexión entre la libertad negativa y la libertad positiva se hacía dentro del marco de un modelo de virtud.

3. Autonomía y virtud

La preocupación de Kant por “independizar” al Hombre de cualquier determinismo que impidiera el ejercicio de su voluntad autónoma, apareció en su insistencia por definir al ser racional como libre de las necesidades e inclinaciones naturales. Insistió precisamente en “(...) el deseo general de todo ser racional [como] el de librarse enteramente de ellas”. Salir de su naturaleza empírica era no sólo un deber sino un deseo que a fin de cuentas - y tal vez paradójicamente - provenía de esta misma naturaleza. Al hablar de “deseo”, Kant fundamentaba su razonamiento en algo versátil y contingente, que sin embargo trató de compensar al añadir el rasgo de “general” e identificar “los seres racionales” como titulares. Seguir esas inclinaciones era vulnerar el valor del Hombre: “no espera nada de la inclinación humana (...) o, en otro caso, condenar al Hombre a despreciarse a sí mismo y a execrarse en su interior”³⁷¹². Aquí, Kant llamó directamente a los sentimientos humanos para justificar su moral: “despreciarse o execrarse a sí mismo”, implicaba un rechazo de su propia persona a través del disgusto.

Ahora bien, Kant trató despegarse de la contingencia de los sentimientos al especificar moralmente lo que ocurría si uno seguía sus inclinaciones. La dignidad del Hombre estaba vulnerada en la medida que el Hombre que se sometía a esas inclinaciones ya no seguía sus propias leyes, y perdía entonces su autonomía: “la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley (...)”³⁷¹³. En este caso, ya no se podía hablar de autonomía sino de *heteronomía* puesto que se condicionaba desde *fuera* la ley que uno se daba a sí

³⁷¹² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., respectivamente, pp. 63. Véase también en este sentido, *La Metafísica de las costumbres*, (481), op.cit., p. 358: “(...) aquello que en ti sólo tiende a la felicidad es la *inclinación*; pero aquello que restringe tu inclinación a la condición de ser primero digno de esa felicidad es tu razón; y la libertad de tu voluntad consiste en que puedas limitar y superar tu inclinación por medio de tu razón”. Como hemos visto antes, Kant quería conciliar la felicidad con el deber. Sobre esta cuestión, vid., BOURGEOIS, B., “Kant et les Droits de l’Homme”, en *Philosophie et Droits de l’Homme. De Kant à Marx*, PUF, “Questions”, Paris, 1990, pp. 33-48

³⁷¹³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 87.

mismo. Esta ley no brotaba de la razón sino del deseo, del querer, es decir de un objeto externo a la racionalidad del individuo³⁷¹⁴. Pero Kant recurrió también a un deseo para justificar la liberación de los Hombres de esos mismos deseos. Por lo tanto la virtud para Kant era la “voluntad buena”, que pretendía no encontrarse en un sentimiento, sino en la obediencia estricta del imperativo categórico. “La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a *la representación de ciertas leyes*”, conformidad que era así el principio fundamental de la virtud para Kant.³⁷¹⁵

En este sistema moral calificado de “deontologismo ético”³⁷¹⁶, subyacía una cierta teleología de las facultades del Hombre puesto que debía rechazar las presumidas inclinaciones naturales y dejarse guiar por la razón. Con otras palabras, el principio fundamental de la ética de Kant podía ser formulado de la siguiente manera: “vivid de acuerdo con lo que en realidad sois, a saber, agentes racionales”³⁷¹⁷. Podría haber aquí una total dominación del individuo por un ideal de dignidad de la naturaleza humana. Pero el Hombre era libre no sólo por seguir este imperativo sino también porque era capaz, mediante su racionalidad, configurarlo y entenderlo. El concepto de dignidad humana se combinaba con la identificación del imperativo categórico que por derivar de la razón y no de factores contingentes, permitía demostrar la autonomía del Hombre como fundamento de su dignidad.

Se puede aquí entender mejor el concepto de libertad en Kant como independencia. Ésta se planteaba tanto hacia obstáculos externos (el arbitrio de los demás) como internos (impulsos y otros determinismos psicológicos). Como apunta I. Berlin, “el individuo libre que proponía Kant es un ser trascendente que está más allá del ámbito de la causalidad natural. Pero en su forma empírica – en que la idea del Hombre es la que tiene en la vida corriente – esta doctrina fue el núcleo central del humanismo liberal tanto moral como político, que estuvo profundamente influido tanto por Kant como por Rousseau en el siglo XVIII. En su versión a priori es una forma del individualismo protestante secularizado en el que el puesto de Dios está ocupado por la idea de vida racional y el puesto del

³⁷¹⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.83

³⁷¹⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 64-65. En cuanto a la virtud, vid, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (376; 395, 407)pp. 224; 249, y 264-265.

³⁷¹⁶ He tomado la expresión en CORTINA, A., “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, op.cit., p. 149.

³⁷¹⁷ TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit., p.385.

alma individual que tiende a la unión con El está sustituido por la idea del individuo, dotado de razón, que tiende a ser gobernado por la razón y sólo por la razón y a no depender de nada que pueda desviarle o engañarle comprometiendo a su naturaleza irracional. Autonomía, no heteronomía: actuar yo y no que actúen sobre mí³⁷¹⁸. Kant concibió así al Hombre como un ser racional que tenía el deber de determinarse desde sí mismo y de prescindir de una realidad externa e interna que podía limitar su capacidad autolegisladora.

El concepto griego de *areté*, “excelencia” relativa a la antigua virtud heroica de la fortaleza, se convirtió en Kant en *virtus*, “potencia”: “(...) la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el valor (*fortitudo*) y, referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la virtud (*virtus, fortitudo moralis*)”³⁷¹⁹. Mientras que en la tradición griega homérica, la ética de la virtud aparecía como la “excelencia del carácter”, Kant recuperó (sin identificarse con él) un estoicismo que insistía en una dimensión ascética de la virtud, como fuerza y elevación del ánimo frente a los impulsos irracionales. Habló así de la virtud como “fortaleza moral de la voluntad de un Hombre en el cumplimiento de su deber”³⁷²⁰. Pero se trataba de una fuerza que resultaba de una conquista personal y racional. Kant era posiblemente el heredero de una tradición estoica y cristiana de autodominio, que apuntaba a la capacidad de control de cada uno sobre sí mismo. Opuso así la debilidad moral a la virtud, de modo que ésta proporcionaba una “libertad interna” al Hombre siendo *dueño* de sí mismo y capaz de *dominarse* a sí mismo, mediante una “fuerza moral”. Pero otra vez, el ser humano debía coincidir con una

³⁷¹⁸ BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad., Urrutia, B., Bayón, J., y Rodríguez, N., Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 208.

³⁷¹⁹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (380), pp.229-230. Vid. también, op.cit., pp. 224; 249, 264-265.

³⁷²⁰ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (405), p. 262. Además se trataba de una fortaleza de un Hombre en salud mental, op.cit., p. 235. Mas adelante: “(...) la virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un *Hombre* en el cumplimiento de su *deber*, que es una *coerción* moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí mismo como poder *ejecutivo* de la ley”, (405), op.cit., p. 262. Por lo tanto la virtud implicaba la “apatía” como “*tranquilidad de ánimo* con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley”, (409), op.cit., p. 267. En el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, Kant escogió la fórmula de “*fuerza vital*” para referirse al alma, op.cit., p. 17. Vid., CAMPS, V., “Una total belleza moral”, en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., p. 134.

naturaleza superior y aquello mediante un proceso de coerción o auto-violencia, uno de los puntos de partida de las críticas a Kant³⁷²¹.

Al considerar que la pureza de los principios éticos se encontraba en el autocontrol de su persona al no caer en las inclinaciones naturales Kant recibió un posible influjo del estoicismo. Ello fue más evidente en *La metafísica de las costumbres*, y en particular en la “Doctrina de la virtud”, donde, como veremos, el cumplimiento de ciertos deberes morales, además del autocontrol, constituían la manifestación de la dignidad del Hombre. Según Guisán, Kant se mostró influido por una tradición “viril” de la virtud³⁷²², que hemos particularmente contemplada en Cicerón y Séneca por ejemplo. De hecho, el propio Kant usó este concepto cuando el ser humano lograba “una capacidad asentada y viril” que le permitía reunir entre sí “concepciones abstractas” y dominar “la tendencia de las pasiones por la libre aplicación del entendimiento”. Entonces se distinguía de la mayoría de los Hombres donde “parecería que esta criatura ha sido creada para que igual que una planta atraiga hacia sí la savia y crezca, procrea su especie, finalmente envejezca y muera”³⁷²³. No obstante, esta virtud no era en sí misma la felicidad, lo que separó Kant del estoicismo, como otros puntos de su pensamiento³⁷²⁴. El Hombre era un ser en lucha consigo mismo que debía y podía manifestar su dignidad y grandeza en la superación de sus partes más inferiores y sensoriales lo que implicaba indirectamente un cierto sufrimiento³⁷²⁵.

³⁷²¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (407-408), op.cit., pp. 264-268. En *La metafísica de las costumbres*, (384), op.cit., p. 234 y (380), op.cit., p. 229. Kant asoció así numerosas veces la virtud con la fuerza interior al obedecer únicamente al deber moral: “La virtud es la fuerza de la máxima del Hombre en el cumplimiento del deber. Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud, los obstáculos son las inclinaciones naturales” Habla de la virtud “entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme”; (395), op.cit., pp. 248-249

³⁷²² GUISÁN, E., “Immanuel Kant: una visión masculina de la ética”, en ARANGUREN, J. L., & GUISÁN, E., (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, op.cit., pp. 167-196. En una obra anterior, *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, (II-215), Kant, afirmó que “sólo es sublime la virtud verdadera”, op.cit., p. 44.

³⁷²³ KANT, I., *Historia natural y teoría general del cielo*, op.cit., pp. 169-170.

³⁷²⁴ El criticismo tendría un trasfondo cristiano mientras que el estoicismo, se refiere siempre a las fuerzas de la naturaleza. Era ajeno a los estoicos poner la virtud en el querer y aún, dentro de él, en lo que concierne a la “actitud” con la que queremos lo recto: BILBENY, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, op.cit., pp. 128-130. DELBOS, V., *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris, 1963, p. 503 y HELLER, A., *La crítica a la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, trad. Muñoz, G., y López Soria, J.L., Península, Barcelona, 1984, p. 71. Vid., RODIS-LEWIS, G., *La morale stoïcienne*, PUF, col. « Sup », Paris, 1970.

³⁷²⁵ SIMMEL, G., “Nietzsche y Kant” en *El individuo y la libertad*, op.cit., p. 71.

Sin embargo, gracias a su libre albedrío, el Hombre podía no seguir la virtud e incluso actuar de una forma moralmente mala. La propensión natural al mal venía de la noción propuesta por Kant del “mal radical” como mal cuyo raíz se encontraba en la “fragilidad de la naturaleza humana”, “fragilidad” opuesta por lo tanto a la virtud, representada como “fuerza”³⁷²⁶. El principio del mal pertenecía a las cosas en sí³⁷²⁷ y el ser humano era un ser por esencia “frágil”, distinto de la “fuerza” que encarnaba la libertad positiva o la autonomía, pero era capaz de lograrla, por un acto de voluntad y de audacia. También Kant señaló en la *Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita*, que “con una madera tan retorcida como es el Hombre no se puede conseguir nada plenamente derecho”³⁷²⁸. Con esta metáfora que se inspiró seguramente de Aristóteles³⁷²⁹, Kant quería insistir en el egoísmo inherente a la naturaleza humana, no tanto desde un punto de vista pesimista a mi juicio, sino realista. De hecho en *Hacia la paz perpetua*, consideró que el mal de la naturaleza humana podía desaparecer mediante el proceso de civilización de la humanidad, es decir gracias a la cultura³⁷³⁰. Incluso, enfrentó esta noción del mal con la virtud y aquí se separó, a mi entender, de una visión puramente estoica.

La virtud se asemejaba ahora a la conciencia misma de este mal en nuestra naturaleza, es decir una conciencia de nuestra finitud intrínseca. El auténtico valor de la virtud no consistía “tanto en sobreponerse con firmeza a las desgracias y sacrificios, que debe ser aceptados, como en mirar frente al principio del mal que habita en nosotros y vencer su astucia (según el principio: *tu no cede malis sed*

³⁷²⁶ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Martínez Marzoa, F., Alianza Editorial, Madrid, 1995. Vid., la primera parte: “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno sobre el mal radical en la naturaleza humana”, op.cit., pp. 42-46. En la *Metafísica de las Costumbres*, (384), Kant opuso matemáticamente la virtud con la debilidad: “A la virtud = + a2 se opone la ausencia de virtud (*debilidad moral*)”, op.cit., p. 234. Sobre este tema, vid., HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op.cit., pp. 295 y ss. Como recordó Borowsky, “sobre el « mal radical », opuso dificultades la censura berlinesa y propiamente la Supercomisión de Censura Religiosa”; BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 53.

³⁷²⁷ BLANCO FERNÁNDEZ, D., “¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant”, en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., p. 103.

³⁷²⁸ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, op.cit., p. 51

³⁷²⁹ Habló de “fuste torcido”, en *Ética Nicomáquea*, (1109b5), op.cit., p. 177. Séneca habló de las almas retorcidas de los Hombres como los robles retorcidos, en la “Carta L”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 182.

³⁷³⁰ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 119(Nota de pie en el “Apéndice I”). Vid., SCHELER, M., *El puesto del Hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, op.cit., pp. 139-203.

contra audentir isto)³⁷³¹. El valor de uno derivaba no tanto de la lucha como de la conciencia de su “naturaleza mala”, conciencia que le podía venir de su educación protestante. Kant volvía tal vez al principio socrático del autoconocimiento a través de sus propios límites. Además, dedujo de este conocimiento una consecuencia capital cuando se refirió a continuación a la necesidad de vencer “el principio del mal que late en nosotros, peligrosamente engañoso y traidor, aunque sutil al deducir la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda trasgresión”³⁷³². Con otras palabras, Kant consideraban que la maldad de la naturaleza humana no podía justificar ni excusar las conductas de los Hombres, lo que muy discretamente esbozaba una “ética de la responsabilidad” en un sentido que anacrónicamente llamaría weberiano y a pesar de las diferencias que ya he apuntado³⁷³³. Kant, plasmó esta ética en el mismo ámbito político, cuando se refirió a “aquel gran monarca” que se disculpaba (en privado) de ser déspota “atribuyéndolo a la corrupción de esa mala raza que se llama la especie humana”³⁷³⁴. Creo que Kant quería ante todo mostrar que el

³⁷³¹ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 124 (“Apéndice I”). *Tu no cede malis sed contra isto, es decir*: “No cedas ante el mal, sino muéstrate, más atrevido”. Kant hizo referencia a Virgilio en el *Eneida* (VI. 95): “Más tu no cedas, ten valor y avanza por donde te consienta la Fortuna (...)”, en VIRGILIO, P. M., *Obras Completas*, trad. Espinosa Pólit, A., Cátedra, “Biblioteca Avrea”, Barcelona, 2003, p. 605. Th de Quincey hizo notar que incluso en la vejez, Kant podía citar largos pasajes de poemas alemanes y latinos y especialmente de la *Eneida*. QUINCEY, TH., (de), *Los últimos días de Kant*, op.cit., p. 48. Por otra parte, quisiera señalar que otras traducciones colocaron este verso de Virgilio al principio del texto citado. De este modo, parece ser que Kant lo hubiera utilizado como ejemplo de la definición más estoica de la virtud. Así, “No hay, pues, objetivamente -en la teoría- oposición alguna entre la moral y la política. Pero la hay, subjetivamente, por la inclinación egoísta de los Hombres, la cual, sin embargo, no siendo fundada en máximas de razón, no puede en rigor llamarse práctica. Y esa oposición puede durar siempre, pues sirve de estímulo a la virtud, cuyo verdadero valor, en el caso presente, no consiste sólo en aguantar firme los daños y sacrificios consiguientes -*tu ne cede malis, sed contra audentior ito* -, sino en conocer y dominar el mal principio que mora en nosotros y que es sumamente peligroso, porque nos engaña y traiciona con el espejuelo de esos sofismas, que excusan la violencia y la ilegalidad con el pretexto de las flaquezas humanas”.

³⁷³² KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 124.

³⁷³³ Para ver dicha semejanza entre Kant y Weber, transcribo otra vez lo que esté último escribió sobre la llamada “ética de la responsabilidad”: “(...) toma en cuenta precisamente esos efectos [malos] de los Hombres; no tiene ningún derecho (...) a presuponer que los Hombres sean buenos y perfectos, no se siente en situación de poder cargar sobre otros las consecuencias de sus propias acciones en cuanto que pudo ververlas”, WEBER, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, op.cit., p. 154.

³⁷³⁴ KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 232-233 (nota de pie - “De la descripción del carácter de la especie humana”). Kant hizo referencia a Federico II que en público se proclamaba el “primer servidor del Estado” y en privado, defendió su despotismo justificándolo con esas palabras: “Ah (dijo el rey), *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons*”, *ibid.* (en francés en el texto). El desprecio de Federico II hacia la humanidad reaparece en una carta a D’Alembert recogida por P. Sloterdijk en la *Crítica de la razón cínica*: “Es intento vano pretender ilustrar a la humanidad. Hay que contentarse con ser uno mismo sabio, si es que se puede, dejando el error para el populacho y sólo intentar apartarse del delito que puede perturbar el ordenamiento social”, SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, trad., Vega, M.

Hombre podía auto-determinarse, afirmarse sobre el destino, sobre las circunstancias de la vida, e incluso sobre su misma naturaleza, a pesar y *gracias* a los límites de su condición.

Ahora bien, como señala Delbos, al reconocer Kant la existencia de un “libre albedrío”, éste “(...) se determina planteando una regla anterior a los actos (...). Debemos admitir que hay un principio subjetivo del uso del libre albedrío, que es el-mismo un acto de libertad, un principio último e independiente del tiempo, mediante el cual se opera la elección de nuestra voluntad entre el bien y el mal: así el bien o el mal pueden ser definido como innato en el Hombre”³⁷³⁵. Kant, admitía, como lo hicieron los clásicos, que a veces algo escapaba de la razón y que por lo tanto había que dominar para que uno se volviera libre. A fin de cuentas, como indicó Kant, era el “*íntimo yo*” que en relación con la libertad y las inclinaciones escogía entre por una parte, lo *recto* y por otra parte, lo *oblicuo* y *torcido*³⁷³⁶. Toda la diferencia estribaba en este modo de la “dominación” o del control de su voluntad que pasó siempre a través de una fe en los poderes de la razón humana. En la época pre-moderna, la razón podía proporcionar una libertad mirando hacia sus propios objetivos (El Ideal de Bien en Platón por ejemplo) controlando al mismo tiempo esas inclinaciones, a través de una armonía entre todos los elementos que componía al ser humano. En Kant, la razón podía proporcionar una libertad al ser humano, mirando y cumpliendo también con sus objetivos (el cumplimiento del imperativo categórico), sin preocuparse del control de esas inclinaciones, como si el ser humano, al dirigir su ser en la pauta racional, se hubiera automáticamente sustraído de sus inclinaciones, se hubiera olvidado de su propio ser sensible. En este sentido, la fe de Kant en la razón era más fuerte que la de Platón o de Aristóteles.

Pero de ningún modo, se puede considerar que Kant, considerase al Hombre como un ser intermedio entre dos mundos, aunque previamente aceptó

A., Siruela, “Serie Mayor. Biblioteca de Ensayo”, nº 23, Madrid, 2003, p. 768 (nota 23). Según Sloterdijk, con Federico II “se confeccionan los nuevos vestidos del poder y el arte de la represión va a la escuela del espíritu de la época”. Incluso, dedujo una “melancolía de Federico” por el impulso trágico del despotismo ilustrado. Por fin consideró Sloterdijk, que la fórmula “*primer servidor del Estado*”, era “el punto de partida de la despersonalización del poder que culmina en la burocracia moderna”; *Crítica de la razón cínica*, op.cit., p. 144.

³⁷³⁵ DELBOS, V., *La Philosophie pratique de Kant*, op.cit., p. 493.

³⁷³⁶ KANT, I., *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, op.cit., p. 23 (nota de pie de página).

dicha definición al comparar el Hombre con los habitantes de otro planeta: “La naturaleza humana que en la escala de los seres ocupa, por decirlo así, el peldaño del medio se va entre los dos límites extremos de la perfección en el justo medio, alejado igualmente de ambos extremos”³⁷³⁷. Se separó de dicha consideración y lo afirmó directamente, refiriéndose a la antropología pascaliana: no se puede decidir si el Hombre es una “ambigua cosa intermedia entre el ángel y la bestia (...). La primera contraposición (entre virtud angélica y vicio diabólico) es una exageración. La segunda, aunque los Hombres caigan por desgracia en vicios propios de las bestias, no nos autoriza a atribuirles además una disposición como perteneciente a su disposición, como tampoco la deformidad de algunos árboles en el bosque es una razón para convertirlos en una clase especial de vegetales”³⁷³⁸. Kant buscaba la esencia del Hombre y su consideración como ser intermedio era contraria a dicha investigación. También, en cuanto a la segunda proposición Kant pareció refutar la idea de que los Hombres llevasen una propensión natural hacia el mal, o tal vez, dicho rasgo no era lo que definía la esencia de su naturaleza.

Otra vez apareció aquí a mi juicio, este proceso de “equilibrado” entre por una parte, el deseo de Kant de encontrar un fundamento riguroso de la moral y por otra, su concreción en el ser humano, con las tensiones que acabamos de ver. Incluso podría existir una dificultad en percibir entre por un lado, la capacidad de formular y obedecer leyes universales y morales y, por otro, el valor de la dignidad que generaba en cada ser humano racional. Ahora bien, me parece que Kant trató de matizar la polarización de esos dos rasgos integrándoles en su modelo de virtud y más precisamente en su concepto del “reino de fines” que ya habíamos introducido al hablar del ser humano como un “fin en sí”. La lucha del ser humano contra sus inclinaciones que apuntaba hacia su propia transformación, a través del control de aquellas, derivaba no sólo de la herencia estoica y religiosa de Kant sino también de su percepción filosófica (influida ciertamente por ésta herencia) de la realidad separada en dos mundos: sensible e inteligible. La victoria consistía en integrar y permanecer en un “reino de los fines”, donde ninguna

³⁷³⁷ KANT, I., *Historia natural y teoría general del cielo*, op.cit., p. 173. Mas adelante: “(...) los dos planetas, la Tierra y Marte, son los dos eslabones medianos del sistema planetario, y de sus habitantes se puede suponer no sin probabilidad un estado intermedio entre los dos puntos terminales tanto en sus calidades físicas como en las morales”, op.cit., p. 180.

³⁷³⁸ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (460), op.cit., p. 334.

tensión surgía en el ser humano, disfrutando de una completa y verdadera libertad y coincidiendo con su dignidad.

II. EL “REINO DE LA DIGNIDAD”

Después de haber visto las premisas filosóficas y morales sobre las cuales se apoyará la formulación kantiana de la dignidad de la persona, quisiera ahora señalar el ámbito de su plasmación. El ser humano tenía una dignidad en la medida que era autónomo, es decir que era capaz de formular una ley moral que respondía al imperativo categórico. Es únicamente en el ámbito de la moralidad que podía aparecer la noción de dignidad en el pensamiento kantiano. Kant convirtió además la moralidad en un espacio donde interactuaban los seres humanos racionales. A continuación, trataré de destacar algunas características del espacio moral, llamado “reino de los fines”, donde aparecerá el concepto de dignidad. Primero veremos, que al formular leyes morales, los Hombres se volvían libres e integraban como miembros este “reino de los fines”. Luego, en la medida que todos los Hombres podían integrar este reino, trataremos de determinar si se puede hablar de igualdad entre sus miembros. Por fin, puesto que el “reino de los fines” encarnaba un ideal, convendría señalar en qué medida podía representar un progreso y cómo los Hombres podían alcanzarlo.

A. El reino de la libertad

1. La libertad: única condición para ser miembro del reino de los fines.

Los miembros del “reino de los fines” eran para Kant los seres racionales. Expresaban su adhesión a este reino ideal cuando mostraban su cualidad de legisladores universales:

“Un ser racional pertenece al “reino de los fines” como *miembro* de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes (...).

El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por la libertad de la voluntad (...)³⁷³⁹.

Gracias a su facultad racional y la de darse a sí mismo sus propias leyes el Hombre pertenecía a este mundo inteligible donde no estaba sometido a las inclinaciones naturales (libertad negativa) y donde podía expresar su autonomía, entendida como libertad positiva. El concepto de “reino” hacía referencia por lo tanto a una comunidad superior de seres, cuya superioridad derivaba de los “fines” universales y racionales que perseguían. Por el contrario, en el mundo sensible, el ser humano no era libre sino “obligado”³⁷⁴⁰. Se trataba de un “reino de los fines” cuya posible existencia dependía de que los seres racionales fueran capaces de atribuirse sus propias leyes, es decir se volvían actores y sujetos. Al utilizar su razón, el ser humano se volvía capaz de seguir el imperativo categórico de la universalidad de las máximas y al formular y seguir este imperativo, integraba este reino de fines. Allí, no aparecía ninguna oposición entre las nociones de libertad y de cumplimiento de la ley moral. Por lo tanto, Kant integró este nuevo concepto de “reino de fines” al imperativo categórico, que formuló nuevamente. Evocó en este sentido:

La existencia “de un mundo de seres racionales-*mundus intelligibilis*—como reino de los fines, por la propia legislación de todas las personas, como miembro de él. Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines”³⁷⁴¹.

Mientras que Kant añadía más profundidad moral al reino de los fines, añadía más “humanidad” a sus miembros que eran además de seres racionales y legisladores, “personas”. Pero Kant consideró que las personas debían actuar

³⁷³⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 73. Kant admitió también la existencia de un jefe en el reino de los fines al cual no se aplicaba el deber, op.cit., p. 74: “El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines; pero sí a todo miembro y a todos en igual medida”.

³⁷⁴⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 98.

³⁷⁴¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.79. Reiteró una idea parecida desde una perspectiva teleológica, mencionando “ (...)la participación que da al ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual, por su propia naturaleza, estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, por tanto, como legislador en el reino de los fines, como libre respecto de todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquéllas que él mismo da y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete al mismo tiempo)”. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.76

“como si *fuieran* miembros” de este reino, puesto que sólo se podía percibir su “fenómeno”. También, al definir que los individuos debían considerarse “miembros” de este reino, Kant evocó otra vez un principio de identidad humana. Se ha visto anteriormente que marcó la identidad del Hombre a través de un sentimiento de superioridad y exclusividad, teniendo conciencia de las facultades de su razón. Ahora, esta identidad del Hombre aparece a través de un sentimiento de pertenencia a una grupo determinado, que además encarnaba (por la misma palabras “reino”) una asociación moralmente superior, estimulando a su veces este sentimiento de superioridad.

Por ser capaces de autodeterminarse, las personas humanas expresaban su autonomía y por lo tanto su dignidad, lo que lleva a Vialatoux a definir este reino como el “reino de la dignidad” porque era el reino de la libertad³⁷⁴². Los Hombres, como seres racionales, formaban parte no sólo de una cierta realidad (el mundo inteligible) sino que además, eran miembros de un orden que configuraban juntos. Kant subraya indirectamente una cierta sociabilidad inherente a los individuos, puesto que se describía un principio de coexistencia. El Hombre era realmente libre fuera del reino de la naturaleza y esta libertad derivó de la participación de los Hombres en la elaboración de esas leyes (morales). Aquí, Kant recibió la influencia de Rousseau según el cual la obediencia a la ley que uno se daba a sí mismo no era sino libertad³⁷⁴³. Kant no concibió al Hombre de forma aislada sino como miembro de una comunidad humana. Ésta no descansaba en un hecho accidental (como en Hume y los empiristas) sino en la esencia misma del Hombre. Por otra parte, esta sociabilidad inherente a los Hombres se limitaba a la forma. Era un acuerdo integral y material, como lo defendieron Descartes, Leibniz y los racionalistas dogmáticos era una ilusión optimista³⁷⁴⁴.

Kant radicalizó así la reflexión política de Rousseau incorporándola a una concepción moral. En el reino de los fines, cada uno era a la vez legislador y sometido a la ley. Para Rousseau, la idea de libertad en la participación de las

³⁷⁴² VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, PUF, París, 1968, p. 49.

³⁷⁴³ ANDREW, L., *The Politics of Autonomy. A Kantian reading of Rousseau's Social Contract*, University of Massachusetts, Amherst, 1976, p. 199. BOBBIO, N., “Kant y las dos libertades”, en BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, op.cit., pp. 199- 203. Kant afirmó por ejemplo, inspirándose de la “voluntad general” de Rousseau: “A esta ley fundamental, que sólo puede emanar de la voluntad general (unidad) del pueblo, se le llama *contrato originario*”, en “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 34 y 37.

³⁷⁴⁴ GOLDMANN, L., *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, op.cit., p. 169.

leyes públicas le permitía defender una nueva concepción de la legitimidad del poder. Para Kant, esta libertad en la participación de las leyes tenía como objetivo defender una idea de la autonomía como único principio de la moral. El contrato social no se consideraba en Kant como el origen del poder político sino como un imperativo trascendental de todo poder político, como una idea cuyos fundamentos descansaban en principios estrictamente lógicos y racionales³⁷⁴⁵.

El ser humano integraba el “reino de los fines” cuando se mostraba capaz de ser libre. Sin embargo el “reino de los fines” no existía sin los miembros que lo componían. Como personas libres, los Hombres eran a la vez los miembros y los arquitectos de este reino. Por lo tanto, el ejercicio de su libertad moral era además la condición para integrar este reino, el fundamento mismo de su existencia.

2. La libertad: única condición para la existencia del reino de los fines.

La posibilidad del “reino de los fines” derivaba de la capacidad de los seres racionales a formular leyes morales, que prescindían de los fines individuales del mundo sensible. Kant conectó la aparición de este reino de fines con la tercera formulación del imperativo categórico:

“La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, *que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora*”³⁷⁴⁶.

La moral se definía además como la relación entre los actos humanos y el principio de la autonomía de la voluntad. Por lo tanto, la concepción de los Hombres como agentes y seres morales, tenía sentido sólo si tenían una voluntad libre. Su origen estribaba en la razón humana y aquella se plasmaba en la

³⁷⁴⁵ PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, op.cit., pp. 454-455.

³⁷⁴⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.73.

capacidad legisladora. La moralidad surgía de la adecuación de las actuaciones y voluntades de los Hombres con el imperativo categórico, considerado como ley que hacía posible un reino de los fines³⁷⁴⁷. Incluso, las acciones del Hombre que seguían su voluntad autónoma eran “dignas de respeto” porque tenían un valor en sí mismas y porque coincidían con las leyes de este reino³⁷⁴⁸. El Hombre tenía una dignidad porque era capaz de actuar y dirigir sus acciones según este ideal moral. En consecuencia, la dignidad del ser humano se manifestaba sólo como un ideal moral y no aparecía en su cualidad de ser natural. Es de esta forma que se debe entender la tercera formulación del imperativo categórico, según la cual todas las máximas de la voluntad o del querer debían concordar en un reino de los fines, como un reino posible de la naturaleza. Esta posibilidad hacía depender este reino, (es decir la moralidad) de la actuación de los Hombres, que una moral heterónoma hubiera por el contrario querido controlar³⁷⁴⁹.

Como apunta Rawls, los seres humanos formulaban esas leyes y no las intuían, lo que separó Kant del intuicionismo racional. Aunque aquello reconociera la capacidad racional del Hombre, postulaba la existencia previa de un orden moral que se debía descubrir, al contrario del “reino de los fines” que era una producción de los individuos. Además, el intuicionismo racional no tenía una concepción compleja de la persona como en la teoría moral de Kant³⁷⁵⁰. Por ello, se puede defender un humanismo kantiano que buscó el fundamento de la moralidad en el Hombre mismo. Al decir que la moral y el “reino de los fines” se originaban en los Hombres, Kant implicó una actuación activa de esos mismos que participaban de su elaboración.

En mi opinión, la idea según la cual el “reino de los fines” surgía de una voluntad libre y que por lo tanto todos los seres humanos racionales constituían una comunidad ideal en la cual todos se encontraban en un mismo pie de igualdad en la formulación de las leyes morales, era una plasmación en otra escala de la criticismo kantiano de la razón. El sentido de la relación entre los principios

³⁷⁴⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 80.

³⁷⁴⁸ Kant mencionó la fidelidad en las promesas y la benevolencia por principio como objetos de respeto, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 75. Kant definió así el deber en las acciones conformes con los imperativos del reino de los fines, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.101.

³⁷⁴⁹ HAEZRAHI, P., “The concept of man as end-in-himself”, en. WOLFF, R. P., (ed.), *Kant a collection of critical essays*, McMillan, Londres, 1968, p. 310.

³⁷⁵⁰ RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, op.cit., pp.250-251.

morales y el sujeto donde los primeros se imponían al segundo y que representaban las morales heterónomas, era ahora invertido. Según Lukes, se puede hablar de un “individualismo ético” en Kant, porque la fuente de la moralidad, de los valores morales, de los principios éticos era el individuo como creador de los criterios de “evaluación moral”³⁷⁵¹. Este individualismo ético tenía un punto en común con el subjetivismo ético en la medida que ambos consideraban al individuo como fuente de la moral. No obstante, se diferenciaban en cuanto a la cualidad que permitía al individuo ser la fuente de esta moralidad. Para el subjetivismo, la moralidad derivaba de los sentimientos individuales, lo que imposibilitaba la existencia de una única moral objetiva y por lo tanto un acuerdo moral entre los individuos. Para el individualismo ético de Kant, la cualidad del individuo que le permitía formular reglas morales era su racionalidad. Esta racionalidad implicaba como se ha visto el rechazo de los sentimientos como base de la moral (y por tanto de la relatividad de los juicios morales). Podía así contemplar la posibilidad de existencia y de acuerdo en torno a la objetividad de los principios morales, que se plasmaba en particular en la noción de leyes universales al nivel del reino de los fines.

Además esas leyes no derivaban del mandamiento de una autoridad sino de la única razón humana, a través del concurso de cada ser racional³⁷⁵². Así, habría aquí un posible individualismo kantiano en la medida que la ley moral surgía del individuo y no de una autoridad ajena al sujeto, lo que fue incluso interpretado como una “deificación del Hombre”³⁷⁵³. Por ello, si las leyes morales derivaban de los individuos, la realidad misma del “reino de los fines” dependía de la actuación de esos individuos y su capacidad para formular esas leyes universales que les hacían fines en sí mismos. Pero no olvidemos, como ya señalé, que Kant no quería demostrar una libertad inherente al ser humano, sino mostrar cómo los Hombres podían adoptar una conducta moral. Kant incluyó estrictamente la autonomía individual en el marco de la moralidad:

³⁷⁵¹ LUKES, S., *El individualismo*, op.cit., p. 127.

³⁷⁵² “Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí misma -la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional-, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral (...)”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 30.

³⁷⁵³ Von Baader, F., citado por RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 117.

“(…) cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad”³⁷⁵⁴.

Se puede encontrar un *cierto* individualismo ético en Kant, pero no se debe exagerar su alcance. De hecho parecía surgir aquí un problema: la moralidad se encontraba en los dos flancos de la autonomía del ser humano: era su fundamento y su consecuencia. Tal vez porque esta moralidad no era estática sino dinámica. En efecto, como apuntó Kant aparecía de “la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral”³⁷⁵⁵ y este dinamismo nacía del Hombre y del ejercicio que quería atribuir a su voluntad. Al mismo tiempo, en el reino de los fines, subyacía la idea de una armonización entre los varios fines libres perseguidos por cada sujeto racional. Cada uno era capaz de formular adecuadamente leyes que hubieran logrado una aplicación universal, de allí una aparente igualdad entre los miembros de este reino. Además de ser un reino de la libertad el “reino de los fines” fue también el reino de la igualdad.

B. El reino de la igualdad

1. ¿Igualdad o nivelación?

En el “reino de los fines”, como ideal, ocurría un “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” que hubiera permitido a los Hombres encontrar un equilibrio entre los fines perseguidos.³⁷⁵⁶ La única ley cuya representación prescindía de los efectos que se esperaba de ella y que podía entonces fundamentar el valor absoluto era la universal legalidad de las acciones en general. También, este mismo criterio de universalidad distinguía la moral de

³⁷⁵⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 98.

³⁷⁵⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 98. En la *Crítica de la razón pura*, (B556-B561 y B692), op.cit., pp. 460-463 y 543, el concepto de dinamismo esta también asociado al concepto de libertad. La tercera antinomia (relativa a la libertad) como la cuarta (relativa a la existencia de Dios) reciben el cualitativo de “dinámicas” puesto que generaban un movimiento hacia la elevación y lo incondicionado.

³⁷⁵⁶ « Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un ideal)”. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 72. Vid., VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, op.cit., p. 90.

Kant de las morales antiguas. En efecto, los antiguos al encontrar la condición de la sabiduría en la ciencia, en una alma noble, despreciaba a menudo lo vulgar, y hacia de ella un privilegio reservado a ciertos elegidos. Para Kant, como señala Boutroux, la moralidad sólo existía si era “igualmente accesible a todos”³⁷⁵⁷. En este reino, el ser humano racional era un “miembro” como los demás, situado en un mismo nivel de igualdad, por compartir la misma capacidad para formular y seguir el imperativo categórico. Con su doctrina del reino de los fines, Kant pudo así realizar, según Gómez Caffarena, un tránsito del “yo al nosotros”, es decir, del yo trascendental a un nosotros comunitario igualmente trascendental³⁷⁵⁸. La libertad de uno aparecía en su cualidad de miembro de este reino donde se armonizaban los distintos fines privados de los seres racionales. Para poder ser morales, las personas debían eliminar de sus motivos todo lo que las distinguía entre sí. Aquello era una consecuencia de la búsqueda de la máxima universal del imperativo categórico. La universalidad condicionaba mi conducta por la aceptación de los demás, introduciendo, quizás una dosis de empirismo y de hipotético en el categórico del imperativo. Ahora bien, como apunta L. Goldmann, este tránsito del *Yo* al *Nosotros* se mantenía en el marco del pensamiento individualista y burgués y constituía el límite infranqueable del pensamiento de Kant³⁷⁵⁹.

También, y por esa razón, J. S Mill, criticó la formulación abstracta del imperativo categórico considerando que sólo podía llevarse a cabo siguiendo principios utilitaristas y en particular el interés colectivo de la humanidad, que perseguía necesariamente la felicidad³⁷⁶⁰. Ahora bien, como veremos más adelante, J. S Mill no realizaba realmente una crítica a Kant puesto que éste consideraba que la felicidad del otro - y no tanto la felicidad colectiva - debía entrar en el horizonte de la aplicación práctica del imperativo categórico. Pero dicha felicidad – y aquí se separó de Mill – no era el propósito de la moralidad.

También, al considerar que los distintos fines se armonizaban, una idea de igualdad subyacía al concepto de reino de los fines, con el riesgo sin embargo de que el individuo se disolviera en la idea de especie humana. G. H. Mead,

³⁷⁵⁷ BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant*, op.cit., p. 372.

³⁷⁵⁸ GÓMEZ CAFFARENA, J., “Del Yo trascendental al Nosotros del Reino de los fines”, en *Convivium*, nº 21, 1966, pp.128-198.

³⁷⁵⁹ GOLDMANN, L. *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, op.cit., p. 187.

³⁷⁶⁰ MILL, J. S., *El utilitarismo*, trad. Guisán, E., Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 41-42 (Cap. I) y (Cap V)., p. 116

interpretó el imperativo kantiano según esta estricta perspectiva social: “El Hombre es un ser racional porque es un ser social. La universalidad de nuestros juicios, sobre la que Kant pone tanto énfasis, es una universalidad que surge del hecho de que adoptamos la actitud de toda comunidad, de todos los seres racionales. Somos los que somos gracias a nuestra relación con otros”³⁷⁶¹. No hubiera existido así ninguna tensión entre esta dimensión individual y social de la dignidad del Hombre, lo que fue también interpretado como una desaparición del carácter individual de la voluntad a favor de una presumida voluntad colectiva racional, según Z. Klein³⁷⁶². Pero como apunta Heller, había una diferencia entre esta consecuencia - propia de la ética protestante - y la ética de Kant: “la primera no se situaba en la perspectiva ontológica de la libertad del Hombre mientras que la segunda consideraba el valor de la igualdad como un elemento constitutivo de la libertad” y es por aquella razón que el “reino de los fines” era también un “reino de la libertad”³⁷⁶³.

Por mi parte, considero que la interpretación de Mead es un tanto forzada; concibió la razón como una cualidad cuyo origen y propósitos eran “sólo” fijados por lo social. Ahora bien, Kant definió la razón como una cualidad que escapaba de toda contingencia, capaz de fijarse en sí misma sus propios objetivos. No dependía de los demás para aparecer y expresarse, lo que no excluyó unas posibles armonizaciones entre cada ser racional, por precisamente compartir un mismo principio a priori de la voluntad, es decir el imperativo categórico. Segundo, lo que buscaba Kant fue definir cómo una multitud de seres racionales se hallaba inclinado a dispensar de sus inclinaciones, y establecer una legislación tal que aunque sus inclinaciones privadas entrasen en conflicto, éstas se contrarrestaban entre sí y su conducta pública fuese la misma que si no albergaran dichas intenciones. Pero Heller vio precisamente aquí en el imperativo categórico, la introducción de una “dictadura jacobina de la moral” porque exigía no sólo una lucha imposible contra sus propias inclinaciones sino que también reclamaba un enjuiciamiento de las acciones de los demás³⁷⁶⁴.

Ahora bien, dicha crítica me parece sin fundamento porque no define el tipo de “enjuiciamiento” perseguido por Kant. En efecto, para él este

³⁷⁶¹ MEAD, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, trad. Mazia F., Paidós, Barcelona, 1990, p. 381.

³⁷⁶² KLEIN Z., *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, op.cit., p. 44.

³⁷⁶³ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón.*, op.cit., pp. 35-36.

³⁷⁶⁴ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón.*, op.cit., p. 66.

enjuiciamiento hubiera *necesariamente* derivado de una “buena voluntad” y tenido una base racional de allí que *necesariamente* hubiera generado un acuerdo entre cada parte. Por lo tanto no había enjuiciamiento arbitrario de la acción de uno y luego imposición de la voluntad de la mayoría sobre una individual, sino la valoración común y sincronizada de una acción por todos. De allí podía salir o el rechazo de esta “propuesta” de acción o la aceptación de aquella. El “enjuiciamiento” no constituye una crítica porque Kant lo previó como una condición necesaria para valorar su conducta en función de la máxima universal. La voluntad que seguía unas máximas universales era libre porque no estaba condicionada por ningún objetivo y además, no buscaba un interés egoísta sino que se sincronizaba con las voluntades de los demás. Por otro lado, el “reino de los fines” era “sólo” un ideal, cuya *aparición* dependía estrictamente del querer o de la buena voluntad de los Hombres, es decir de la intención de realizarlo y cumplir con el imperativo categórico³⁷⁶⁵. Solamente seres con una perfecta y pura voluntad (es decir sin egoísmo) podían configurar este mundo y Kant aplicó dicha *condición* también en su ideal de paz perpetua³⁷⁶⁶. Por lo tanto en sus premisas, no podían existir enjuiciamientos parciales e irracionales entre los miembros de este reino.

Después de que todos los agentes hubieran querido formar este reino, Kant, contempló su funcionamiento. Es decir, definió, un *procedimiento* que regulaba la formulación de las máximas de cada uno en este reino. En efecto, cada individuo tomaba “sus máximas siempre desde el punto de vista de él mismo y al mismo tiempo de todos los demás seres racionales, como legisladores -los cuales por ello se llaman personas-. Y de esta suerte es posible un mundo de seres

³⁷⁶⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 72 y 79: “Tal reino de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si éstos universalmente siguieran esas máximas”. También desde una perspectiva teleológica en una nota de pie de página: “La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allá es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que es. Aquí es una idea práctica para realizar lo que no es, pero puede ser real por muchas acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea”, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., op.cit., p. 77. Aquello, a mi juicio se refleja en el segundo paso del “mundo social ajustado” de J. Rawls: “debemos ser capaces de querer este mundo social ajustado y afirmarlo en caso de pertenecer a él”, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., p. 186.

³⁷⁶⁶ “(...) no basta para este fin la voluntad de todos los individuos particulares de vivir en una constitución legal según los principios de la libertad (la unidad distributiva de la voluntad de todos), sino que es preciso, además, que todos conjuntamente quieran esta situación (unidad colectiva de la voluntad unificada) para que se instituya el todo de la sociedad civil”, KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 114 (“Apéndice I”).

racionales”³⁷⁶⁷. El funcionamiento y el mantenimiento del “reino de los fines” dependían de la capacidad de uno para ponerse en la situación de los demás a la hora de decidir sobre su máxima. Ahora bien, podemos preguntarnos si este procedimiento puede aplicarse con eficacia en la realidad. Kant lo hizo en la *Crítica del juicio*, cuando se refirió al “modo de pensar”:

“por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dota natural del Hombre, muestra, un Hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, ya reflexiona sobre su propio juicio, desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)”³⁷⁶⁸.

¿Dicha aplicación es suficiente? Como insiste, Apel, el mundo esbozado por Kant era un ideal que constituía un *a priori* dialéctico indispensable para la ética del discurso. Pero descuidó el segundo *a priori* necesario que hacía referencia a la “comunicación verdadera” donde la persona se encuentra desde un punto de vista histórico y social. Así Kant no proporcionó las claves en casos reales donde un agente con buena voluntad pretende resolver un problema mediante el discurso, pero hace frente por ejemplo a las reticencias, la violencia e incluso la astucia de otros (los “*free-riders*”). Con otras palabras, con su concepto ideal de reino de fines, Kant no podía contemplar la idea de “co-responsabilidad” de cada ser racional en el mantenimiento de los procedimientos del discurso en casos donde no se cumplía la “responsabilidad recíproca” (*reciprocity responsibility*)³⁷⁶⁹. Para Kant, en la medida que el “reino de los fines” derivaba de la buena voluntad de todos, no se planteó su posible vulneración y por lo tanto, la responsabilidad de cada uno para corregir posibles disfuncionamientos. De hecho, una nota de pie de *Hacia la paz perpetua* es muy reveladora cuando vio Kant un progreso hacia la moralidad por precisamente no tener en cuenta la idea de reciprocidad:

³⁷⁶⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.79.

³⁷⁶⁸ KANT, I., *Crítica del juicio*, (§40), op.cit., p. 247. Apuntaré de forma muy general que el Juicio era para Kant “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”, *Crítica del juicio*, (“Introducción”), op.cit., p. 105.

³⁷⁶⁹ Para resolver este problema, Apel propone una segunda parte de la ética del discurso que autoriza la utilización de “medios estratégicos”, cuando no se cumplen las condiciones ideales del discurso. APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics*, op.cit., pp. 90-92.

“Cada uno cree de sí mismo que respetaría el concepto de derecho y lo acataría con fidelidad si pudiera esperar lo mismo de los demás, lo que en parte garantiza el gobierno, con esto se da un gran paso hacia la moralidad (aunque no se dé todavía un paso moral), al adherirse a este concepto del deber por sí mismo sin tomar en cuenta la reciprocidad”³⁷⁷⁰.

También quisiera citar un pasaje de la biografía de Kant por Borowski que puede ser muy esclarecedora en relación con esos desarrollos:

“Lo verdaderamente característico de Kant, según la apreciación de los que todos lo conocieron, era su continuo afán por actuar en todo momento siguiendo principios muy meditados y, según su convicción, bien fundados: el empeño por imponerse ciertas máximas para todo (...). Estas máximas se fueron entrelazando poco a poco tan íntimamente en su propio yo, que, sin ser claramente consciente de ellas, actuaba sin embargo, de acuerdo con las mismas. Para él era tanto más fácil dar a su vida entera semejante uniformidad, cuanto que no lo interrumpían, como a la mayoría, los asuntos hogareños y los compromisos familiares, ni se lo impedían complicaciones en la llamada vida de negocios, en donde a menudo uno tiene que constreñir a otros, incluso contra su voluntad, o se ve constreñido por ellos”³⁷⁷¹.

Tres rasgos se deducen de este testimonio. Primero, la honestidad intelectual de Kant. Defendió una concepción de la moral que habría aplicado a su propia persona. Segundo, dicha moral era eficaz en la medida, que la conducta de Kant parecía regirse – incluso de forma inconsciente - siguiendo esos principios morales, entre los cuales destacaría el imperativo categórico³⁷⁷². Tercero, y se trata del punto que quisiera subrayar, Borowski hacía aparecer sin quererlo una condición de la efectividad de este imperativo categórico. Kant podía seguirlo porque tenía una existencia uniforme y simple, que a fin de cuentas no le

³⁷⁷⁰ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., pp. 119-120 (“Apéndice I”).

³⁷⁷¹ BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 69. Sobre la ausencia de compromisos sociales de Kant, vid., también, QUINCEY, TH., (de) *Los últimos días de Kant*, op.cit., p. 41. Incluso empleó el mismo concepto de “uniformidad” para pintar la imagen de Kant, op.cit., p. 44.

³⁷⁷² Pero también otro principio de orden económico por ejemplo: “Ser ahorrativo” era “absolutamente imprescindible según Kant para toda persona de ideas nobles. Con aquello, uno no caía en el servilismo, especialmente cuando podía ocurrir la posible pérdida del sueldo, como ocurrió a Kant como consecuencia de la publicación de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Tal vez, este afán de ahorro podía derivar también de su educación religiosa. BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 87.

proporcionaba situaciones de posibles enfrentamientos y conflictos con los demás. En consecuencia, el imperativo categórico era todavía más fácil de cumplir cuando uno no tenía que aplicarlo a esferas existencia humana, donde podía haber diversos tipos de tratos con los demás. Cuando uno escapaba del conflicto o de posibles contradicciones, más fácil se volvía la aplicación del imperativo categórico. Sus condiciones como la perfecta validez y la perfecta no-contradicción se cumplían, y la crítica de moral hipócrita por parte de Hegel podría ser aquí justificada.³⁷⁷³

Kant describió idealmente una igualdad perfecta entre los seres humanos, pero puesto en práctica dicho ideal mostraba sus límites e in particular, la dificultad de encontrar- mediante sólo la “buena voluntad”-una sincronización perfecta de los fines particulares. Por lo tanto, un riesgo de nivelación y uniformización podía aparecer. Ahora bien, dicho reino de los fines, se mantenía como un ideal, y como tal, esos riesgos no se planteaban. Es en esta misma perspectiva que se debe contemplar el “reino de los fines” en relación con el concepto de Estado.

2. ¿Igualdad ética o política?

La relación entre el reino de fines y el Estado han sido interpretas a mi juicio de dos formas. La primera considera que Kant al perfilar el reino de fines no quería en absoluto referirse al Estado. La segunda considera que aunque el reino de fines no pretendía confundirse con el Estado, puede proporcionar elementos para entender mejor su funcionamiento y más precisamente justificar y criticar su legitimidad. En cuanto a la primera tendencia, el “reino de los fines” no existía antes de los Hombres, era una consecuencia de sus comportamientos, de tal modo que aparecía en el pensamiento de Kant como un ideal. En efecto Kant insistió reiteradamente en que la “posibilidad” del “reino de los fines” dependía de la voluntad libre de los individuos. De ello, se puede deducir que este reino de fines no podía equiparse con la idea empírica del Estado porque los Hombres nunca hubieran podido realizar completamente este ideal a causa de las propias limitaciones de los seres humanos.

³⁷⁷³ “Kant ciertamente no imponía su opinión a nadie: pero el espíritu de contradicción lo era profundamente antipático: se apartaba gustosamente de donde lo hubiera percibido varias veces”, BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 84.

Philonenko, se funda en el “fuste torcido de la humanidad” formulado por Kant, para apuntar la nítida separación entre la idea de “República” y la de reino de los fines, que no implicaba sin embargo la imposible realización de una república, sino que solamente, los problemas éticos se distinguían de los problemas políticos. Así, “la dignidad ética se vuelve una conquista difícil para el Hombre – mientras que su dignidad jurídica y política están incluidas en su definición de ser racional”³⁷⁷⁴. En la misma perspectiva, Andrew define el reino de fines como una “asociación internamente coordinada de voluntades racionales” que no podía asimilarse a la idea de Estado, puesto que éste, por ser una coordinación externa a la comunidad, se hubiera vuelto un sin sentido en la filosofía kantiana³⁷⁷⁵. Con otras palabras, como el “reino de los fines” era el mundo inteligible, es decir que no se podía plasmar en la realidad humana, hablar de su aplicabilidad política era una contradicción con el pensamiento kantiano que lo mantenía elevado en la esfera moral. Hemos visto previamente que para Apel, la ética de Kant no era una ética de la responsabilidad y lo justifica precisamente porque “la causalidad de la libertad postulada por Kant (...) no puede, a partir de las premisas metafísicas dualistas de Kant, ser considerada para cambiar algo por la intervención causal en el mundo de la experiencia posible porque todos los estados de este mundo están predeterminados por cadenas causales”³⁷⁷⁶. Como Andrew, Apel, consideraba que el imperativo categórico se dirigía estrictamente a un mundo moral ideal y que no tenía ninguna aplicabilidad.

Además, los límites de la ética kantiana derivaban no sólo de la “naturaleza hermética” del reino de los fines, sino también de que no proponía un equivalente al concepto hegeliano del “*substancial Sittlichkeit*” (el “Espíritu objetivo”). No podía proporcionar una mediación entre la comunidad ideal de seres racionales – a la cual se refería el “reino de los fines” y la realidad histórica presente, que llevaba en sí un contenido normativo: “Kant no tenía este concepto que hoy tenemos de esta realidad situada entre la naturaleza y el principio ideal de

³⁷⁷⁴ PHILONENKO, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte de 1793*, J. Vrin, París, 1968, p. 30. También, RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, pp. 90, 91, nota (1) p. 95, 99, 136. Philonenko apuntó que Kant quería mostrar un egoísmo inherente a la naturaleza humana y que tomó una metáfora ya usada por Aristóteles, Lutero y de San Agustín. Por otra parte, esta visión kantiana del Hombre se descarta aquí de la visión que tenía Rousseau. I. Berlín, se inspiró de esta fórmula para intitular su obra, BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, trad., Álvarez Flórez, J. M., Península, Barcelona, 1998.

³⁷⁷⁵ ANDREW, L., *The Politics of Autonomy. A Kantian reading of Rousseau's Social Contract*, op.cit., p. 199.

³⁷⁷⁶ APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics*, op.cit., p. 23.

la moralidad [así que] no podía proporcionar una mediación entre el principio de universalización como criterio formal del juicio moral y el contenido material de las normas morales y jurídicas ya proporcionadas por la historia (...) realidad que fue el objeto de la sociología del siglo XIX³⁷⁷⁷. En efecto Hegel criticó la *cosa en sí* de la filosofía kantiana por ser una base vacía de las determinaciones que afectan al ser humano real. Por el contrario, Hegel, pretendió mostrar una historia universal donde se plasmaba el proceso divino y absoluto del “espíritu” en sus formas múltiples y supremas, con la exposición de varias fases históricas aplicadas particularmente a los pueblos³⁷⁷⁸.

Por su parte, Bobbio, subraya que el consentimiento y la participación política eran sólo ficciones ideales y no hechos institucionales, de modo que la posible República dibujada por Kant no era necesariamente una democracia³⁷⁷⁹. En efecto, Kant definió el republicanismo como el principio de separación de poderes y rechazó la democracia por ser despótica³⁷⁸⁰. Además, realizó una distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos. Sólo los primeros podían ser colegisladores mientras que los segundos eran “coprotegidos”³⁷⁸¹. Kant indicó dos condiciones para obtener el derecho de sufragio: una natural: no ser

³⁷⁷⁷ APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics*, op.cit., pp. 23-24.

³⁷⁷⁸ Sobre la crítica de Kant, vid. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (§124), trad., Valls Plana, R., Alianza, “Historia y Pensamiento Ensayo”, Madrid, 1999, p. 220. En relación con su historia universal, HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad., Gaos, J., Alianza, “Filosofía y Pensamiento”, Madrid, 1999, pp. 44 y 76. En los *Principios de la filosofía del derecho*, (§342 y 354): “La historia universal no es, por otra parte, el mero tribunal del poderío (...) ella es, por el sólo concepto de su libertad, el desarrollo necesario de los momentos de la razón, y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad”. Mas adelante en (§352), “los principios de las configuraciones de esta autoconciencia en el proceso de su liberación, los principios de los diversos mundos histórico-universales, son cuatro”. En el (§353), Hegel detalló esos cuatro rasgos: 1) el espíritu tiene la forma del *espíritu sustancial* (“que es la identidad en la que la individualidad queda inmersa en su esencia”). 2) El “saber” del espíritu es el contenido “positivo y su cumplimiento” y su *ser por sí*, “la bella individualidad ética”. 3) La aparición de una “universalidad abstracta” del espíritu y el conflicto con la objetividad 4) La reconciliación entre el espíritu y la objetividad, (op.cit., pp. 383-388).

³⁷⁷⁹ BOBBIO, N., “Kant y las dos libertades”, op.cit., p. 204. Vid también, CATTANEO, M.A., *Dignità umana e pace perpetua. Kant e la critica della politica*, op.cit., p. 57. Ver en este sentido, Kant, *Si el genero humano se halla en progreso constante hacia mejor*, donde diferenciò el gobierno republicano del democrático, aceptando que los monarcas gobernasen “en republicano (no democráticamente) aunque reinen como *autócratas*”, op.cit., p.113. También, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 179 y ss. Acerca de la distinción entre ciudadanos pasivos y activos, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (315), op.cit., pp. 144-145. Sobre este tema, PHILONENKO, A., “La *citoyenneté*”, en *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte de 1793*, op.cit., pp. 59 y ss.. Sobre le concepto de república en Kant: LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Dykinson, “Cuadernos Bartolomé de las Casas”, n° 25, Madrid, 2002, pp. 34-35 y en particular el Capítulo III.

³⁷⁸⁰ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., pp. 85-86.

³⁷⁸¹ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 33.

niño ni mujer y otra social: ser “su propio señor (*sui iuris*)”, es decir tener alguna propiedad (habilidad, oficio, arte o ciencia) que mantuviera a uno. Aquel que era independiente en el sentido jurídico, era todo Hombre definido como “Staadtsbürger” (“*citoyen*”) miembro de la ciudad y además, como “Stadtbürger”, (“*bourgeois*”) capaz de ser dueño de sí mismo³⁷⁸². Esta “independencia” era lo que caracterizaba al ciudadano y era la tercera componente del estado civil. La primera era la “libertad” en cuanto “Hombre” (que como veremos rechazaba el paternalismo) y la segunda, la igualdad como “súbdito” que se refería a la igualdad formal ante la ley³⁷⁸³. Las mujeres, los obreros y los pequeños artesanos no gozaban de una completa ciudadanía porque no podían tener la “independencia” que proporcionaba la propiedad, sufriendo la “alienación” de sus obrar respectivos³⁷⁸⁴. Kant legitimaba racionalmente el orden empírico de las relaciones sociales de su época y no dudaba mantener en el Estado de Derecho este ser “jurídicamente irracional” que era el ciudadano pasivo³⁷⁸⁵. El “reino de los fines” era un ideal y Kant no lo utilizó para reformar la sociedad política y afirmar la igual dignidad de todos y cada uno.

El “reino de los fines” era único en cuanto las leyes específicas que lo regulaban, cuyo objetivo no era el establecimiento de un poder político o espiritual sino el trato de los seres racionales como fines en sí-mismos³⁷⁸⁶. Pero Kant no pretendió aplicar este reino a la realidad, sino sólo mostrar un punto de vista que permitía revelar cómo el ser humano, mediante su razón podía formular leyes morales. Por lo tanto, parece ser que la dignidad de los seres humanos en este reino no era la finalidad perseguida por Kant, sino “sólo” una consecuencia de sus razonamientos. El “reino de los fines” pretendía mostrar sólo a unos seres racionales que se asociaban cómo una legislación específica emanaba de su propia racionalidad en un mismo nivel de igualdad. Todos compartían la misma facultad racional y todos eran capaces de formular leyes morales y por lo tanto integrar el

³⁷⁸² KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 34. Sobre las diferencias entre Hombres y mujeres, vid. KANT, I., *Antropología práctica*, donde Kant defendió la superioridad del Hombre sobre la mujer: “El Hombre está hecho para la naturaleza y la mujer para el Hombre” o también., “El Hombre debe ser el consejo y el guía de la voluntad femenina”, op.cit., p. 42 y 49).

³⁷⁸³ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 27.

³⁷⁸⁴ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 34 (vid. nota de pie de Kant).

³⁷⁸⁵ TOSEL, A., “Kant révolutionnaire. Droit et politique”, op.cit., pp. 476-477.

³⁷⁸⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 106.

ideal del reino de los fines. Cualquier comparación entre la noción de Estado y el “reino de los fines” era un imposible intento puesto que ambos términos hacían referencia a dos planes distintos del pensamiento kantiano.

Sin embargo, otras interpretaciones consideraron que este ideal podía servir para entender la legitimidad del Estado. González Vicén es más matizado en cuanto a la irrelevancia práctica del reino de los fines: “Por ser su concepto el resultado de la eliminación por el pensamiento de cualquier condición empírica en la convivencia, el “reino de los fines” no es algo que se dé en la realidad (...). La carencia de realidad del “reino de los fines” no descansa en la imposibilidad de su realización, sino que es un elemento constitutivo de su estructura conceptual. Por eso, aun cuando, como ya veía Schleiermacher el concepto del “reino de los fines” apunta por su estructura al concepto del Estado, su significación es meramente negativa: no es una respuesta al problema de la libertad en la coexistencia real de los Hombres, sino un preliminar necesario a su planteamiento”³⁷⁸⁷. Con otras palabras, lo que dice González Vicén fue que el “reino de los fines” era la forma pura según la cual se relacionaban entre sí los seres racionales. No encarnaba de ningún modo un Estado, pero era la condición previa para que éste pudiera *técnicamente* constituirse. En un sentido semejante, Goyard-Fabre afirma al referirse al reino de los fines, que “Kant considera la fuente principal de las estructuras jurídica de la sociedad civil como exigencia pura y *a priori* de una razón compartida por la humanidad de todos los Hombres”³⁷⁸⁸. Así, el “reino de los fines” se volvía la plasmación de una libertad racional igualmente implantada en cada ser racional, y por ello, las instituciones *reales* debían fundarse en este *a priori* si querían a fin de cuentas, coincidir con la naturaleza de los Hombres. El reino de fines no pretendía una aplicación real pero

³⁷⁸⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, op.cit., pp. 35-37. Véase también, RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, op.cit., p. 237: “(...) los ciudadanos como personas libres tienen derecho a ver sus personas como independientes y no identificadas con ningún sistema particular de fines”. Vid. también, MURGUEZA, J., “Habermas en el Reino de los Fines (variaciones sobre un tema kantiano)”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, n° 33, México, 1987, pp. 105-106.

³⁷⁸⁸ GOYARD-FABRE, S., *La Philosophie du Droit de Kant*, J. Vrin, París, 1996, p. 175. También, WEIL, E., *La philosophie politique de Kant*, PUF, París, 1962, p. 3: “No es la reflexión política la que determina la filosofía kantiana, sino es ésta la que conduce, no a los problemas políticos, sino a los problemas de la política”. En un mismo sentido, LUMIA G., *La doctrina kantiana del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milán, 1960, p. 93. Sobre la filosofía política de Kant en general, vid. también, VLACHOS, G., *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, PUF, París, 1962.

depuró al ser humano de toda contingencia y reveló lo que caracterizaba su dignidad, es decir una autonomía racional compartida por todos los demás.

El “reino de los fines” haría referencia a un nivel moral y la igualdad entre sus miembros no pretendía trascender a un nivel socio-político. Era un método que permitía a Kant definir la expresión de la ley moral. La libertad y la igualdad de los Hombres eran premisas que Kant no pretendía demostrar, porque su objetivo se limitaba a demostrar la forma y el contenido de la ley moral. Ahora bien, a pesar de la dificultad de aplicar concretamente el “reino de los fines” en la realidad socio-político, Kant, por haber postulado la libertad y la igualdad como dos rasgos implícitos de los miembros de este reino, indicó indirectamente que esos dos mismos rasgos, eran las características esenciales sobre las cuales se articulaba su concepto ideal de dignidad. Ahora, esta dignidad, implicaba también la idea de progreso. Todos los Hombres, como seres racionales, podían integrar el reino de la dignidad gracias al progreso y desarrollo de sus facultades individuales y colectivas.

C. El reino del progreso

1. Progreso y progresión

El “reino de los fines” se presentó como una asociación en la cual cada uno de sus miembros se encontraba en un mismo pie de igualdad y podían participar libremente en la formulación de las leyes que lo regulaban. Con otras palabras, el “reino de los fines” era una realidad que, en comparación con el mundo sensible, representaba un progreso. Conviene destacar dos rasgos esenciales de esta idea de progreso que subyacía en la noción del “reino de los fines”. Se trató primero del progreso, como situación perfecta. Segundo, la idea de progreso podía entenderse como “proceso”, es decir como “progresión” hacia este estado ideal.

En relación con el primer aspecto, el “reino de los fines” era un progreso en comparación con el mundo sensible puesto que logró una perfecta armonía entre sus miembros y la ausencia de conflictos gracias a una perfecta autonomía de aquellos. Era un progreso no sólo colectivo sino “sincrónicamente colectivo” puesto que el “reino de los fines” era una realidad donde los fines particulares se

sincronizaban entre sí y donde cada uno disfrutaba de una libertad e igualdad completas. También, dicho progreso colectivo derivaba de la participación de todos en la formulación de las leyes que regulaban este reino y esta misma participación convertía a cada uno en miembro de esta comunidad específica y superior. Aquello tuvo una consecuencia muy importante porque, como mencioné, Kant, al indicar la pertenencia de los Hombres como miembros de este reino superior marcó indirectamente un sentimiento de identidad vinculado con la noción de dignidad.

En relación con el segundo aspecto del progreso, es decir la “progresión” hacia el estado de progreso, Kant partió de la unidad individual humana (el ser racional) para orientarlo y integrarlo como las demás unidades en un fin superior y armonioso. Más precisamente, la perfecta coexistencia que definía el “reino de los fines”, derivaba, a fin de cuentas, del desarrollo, o al menos, de la optimización del uso de la facultad racional del Hombre. Cuando se refirió directamente al “reino de los fines”, Kant no mencionó es cierto esta idea de progresión hacia el progreso, considerando directamente al Hombre como “ser nouménico”, es decir, un ser cuya razón había en sí alcanzado el máximo nivel de formulación del imperativo categórico. El Hombre era ya un ser moral que en sí encarnaba la cúspide del progreso moral de su naturaleza. Ahora bien, esta idea de progresión hacia el progreso era implícita en la idea del Hombre como “ser nouménico”, puesto que Kant la había contemplada al referirse a la teleología de la facultades humanas y la dinámica de la libertad negativa a la libertad positiva. Aquí se manifestaba una progresión que llegaba al progreso (como estado, es decir, la moralidad). Cada ser humano se volvía capaz de hacer progresar su naturaleza al inscribirla, como se ha visto en las pautas de la virtud kantiana.

Ahora bien, si conectamos este segundo rasgo con el primero, nos damos cuenta que Kant vinculó por un lado una facultad individual (la razón) con por otro lado, un ámbito (el reino de los fines) y una forma (el imperativo categórico), ambos generales. El progreso como estado era colectivo pero dependía de una “progresión” de cada uno y de todos los individuos. Por lo tanto el progreso colectivo (racional, moral y emocional) era tres veces igual: apuntaba a un progreso general de las facultades de todos individuos; revelaba una realidad de perfecta coexistencia; y marcaba la identidad de cada uno en un mismo

sentimiento de pertenencia. Esas tres dimensiones generales se encontraban también en la filosofía antropo-histórica de Kant.

En efecto, la progresión hacia el estado perfecto, contaba en la filosofía moral, con la consideración de la parte más excelente de la naturaleza humana es decir, la cualidad moral. Kant aplicó el mismo esquema en las *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, donde mostró que el progreso de la humanidad, derivaba de los rasgos esenciales de la excelencia del Hombre en su estado de civilización³⁷⁸⁹. También en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant defendió que el género humano tendía racionalmente hacia el cosmopolitismo³⁷⁹⁰. Más específicamente, en sus *Lecciones de Ética*, Kant defendió que el destino final del género humano era la perfección moral en tanto que ésta fuese realizada mediante la libertad humana: existía un principio interno del mundo que no era otro que la libertad³⁷⁹¹. La razón o la libertad eran así las facultades que, perfeccionándose, encaminaban igualmente a los Hombres hacia un ideal de progreso.

Por otra parte, este estado de progreso era colectivo y este carácter colectivo se aplicaba en cuanto a la perfecta coexistencia lograda. En el reino de los fines, los Hombres era capaces de formular sus fines particulares y articularlas con los de los demás. En *El fin de todas las cosas* por ejemplo, Kant sugería que se debía esperar la posibilidad de progreso moral en la historia humana, para una coordinación de los fines morales y naturales del género humano³⁷⁹². Con esta idea de coordinación, existía, a mi entender, un punto en común con la de sincronización de los fines que señalé más arriba. Como en el reino de los fines, el progreso surgía en la medida que los individuos eran capaces de armonizar sus fines privados, coexistiendo entre sí. El progreso colectivo se plasmaba gracias a la coordinación recíproca de los distintos fines particulares en vista de un fin superior y considerado como moralmente superior. Este fin fue incluso especificado por Kant y se trató de la paz.

En *Hacia la paz perpetua*, consideró que los ejércitos debían desaparecer porque no sólo constituían una amenaza para la paz sino porque, al convertir a los

³⁷⁸⁹ Kant se separa de Rousseau por creer precisamente en este progreso de la civilización humana.

³⁷⁹⁰ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, op.cit., pp. 60-61.

³⁷⁹¹ KANT, I., *Lecciones de ética*, "En torno al destino final del género humano", trad. Rodríguez Aramayo, R., Crítica, Barcelona, 2001, pp. 301-303. Vid. también, CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, op.cit., p. 252.

³⁷⁹² KANT, I., "El fin de todas las cosas", en *Filosofía de la Historia*, op.cit., pp. 123-144

Hombres en soldados, los instrumentalizaban y vulneraban la humanidad en su persona³⁷⁹³. El progreso aquí se refería a la cualidad de las relaciones entre los Hombres. En el reino de los fines, la coexistencia armónica, es decir la paz, era una consecuencia de la formulación del imperativo categórico. El progreso consistía en convertir a los Hombres en seres morales (capacitándolos de la posibilidad de formular el imperativo categórico) y la paz era, por así decirlo, una consecuencia de esta cualidad. En la filosofía antro-po-histórica, el progreso consistía en la paz entre los Hombres que se lograba apoyándose en la capacidad de los Hombres para formular el imperativo categórico de no tratarse como medios sino siempre como fines³⁷⁹⁴. Las coordenadas estaban invertidas pero no se trataba de una contradicción o de un razonamiento circular de Kant, sino que se produjo a causa del cambio de realidad de su análisis. En el reino de los fines, la paz no era la finalidad puesto que los Hombres eran ya seres morales, lo que incluía en su premisa esta idea de paz que a fin de cuentas no era la prioridad de este reino. En el mundo sensible, los Hombres se presentaban en la ambivalencia de su naturaleza (sensible y moral) y la paz resultaba de su conducta moral en el mundo sensible.

El progreso colectivo derivaba no sólo del ambiente pacífico que regía las relaciones inter-individuales tanto en el “reino de los fines” como en la humanidad cosmopolita, sino también en la identificación de los Hombres como pertenecientes a una asociación ideal y superior. Hemos visto en este sentido que Kant vinculó la dignidad del Hombre con un sentimiento de identidad describiéndole como “miembro” del reino de los fines. En su filosofía antro-po-histórica, Kant se refirió también a una idea de identidad humana a través de una misma pertenencia a una asociación superior. En la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* por ejemplo, consideró que el desarrollo de las disposiciones constitutivas de la especie humana tendía hacia una ciudadanía universal³⁷⁹⁵. Cuando Kant señaló los propósitos de su *Antropología pragmática*, abundó también en este sentido. Todos los Hombres disfrutaban igualmente de

³⁷⁹³ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., pp. 74-75. Para Hegel, el ideal de paz perpetua de Kant era sólo de orden filosófico porque la guerra era el “orden de las cosas”, el “movimiento necesario” que permitía mantener la unidad y la salud de un pueblo. HEGEL, G.F.W., *Principios de la filosofía del derecho* (§324), op.cit., pp. 372-373.

³⁷⁹⁴ Se estudiará más en adelante esta formulación del imperativo categórico.

³⁷⁹⁵ KANT, I., *Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita*, en KANT, I., *Filosofía de la historia*, pp. 59 ss.

esta ciudadanía. En *Hacia la paz perpetua*, Kant creía así en una posible paz entre los pueblos que descansaba en esta ciudadanía universal y una hospitalidad cosmopolita, de modo que “la violación del Derecho en un punto de la tierra repercute en todas las demás”, prefigurando el principio de justicia universal³⁷⁹⁶. El progreso era una situación, que caracterizaba una nueva identidad humana perfecta. Aquella derivaba de la igual pertenencia de todos a una comunidad superior y global. Ésta por su parte se apoyaba en la misma progresión de la capacidad racional y emotiva de los individuos para sentir dicha identidad.

Pero la marcha hacia este estado perfecto, era diferente. En el reino de los fines, los Hombres alcanzaban a ser miembros, por su empeño y esfuerzo en ejercer la virtud o al menos, como apunté, Kant lo presuponía mediante su esquema de virtud estoica y “viril”. En su perspectiva antro-po-histórica, se refería a una dinámica intrínseca de las capacidades humanas, es decir la Providencia. Volviendo al “reino de los fines” uno podría pensar ¿cómo podían progresar conjuntamente los individuos hacia el “reino de los fines” sin chocarse entre sí? Kant debía implicar una sincronización de los fines individuales en la marcha hacia el reino de los fines³⁷⁹⁷. Pero no mencionó este posible estado intermedio entre el mundo sensible y el reino de los fines, donde tal vez los Hombres hubieran intentado y aprendido a formular el imperativo categórico e sincronizar sus fines respectivos, con sus logros y fracasos. No lo hizo porque no era el propósito de su filosofía moral (el hombre era ya un ser moral) lo que destapó entre otros las críticas de Hegel y de Apel. Pero sí lo hizo con cierto alcance en su filosofía antro-po-histórica. De hecho, esta idea de progresión aparecía en el mismo título *Hacia la paz perpetua*, donde, a mi juicio, el término “hacia”, revelaba tanto esta progresión “hacia” la paz como el optimismo de Kant en

³⁷⁹⁶ “La comunidad -más o menos estrecha- que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico”, KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, trad., Muñoz, J., Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 98. Vid., también FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, op.cit., pp. 106-11°.

³⁷⁹⁷ Al respecto, el Capítulo XI: “L’idéal de la commuanuté éthique” de BRAZ, A., *Droit et éthique chez Kant: l’idée d’une destination communautaire de l’existence*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, pp. 317-334.

relación con la capacidad del género humano para lograrla³⁷⁹⁸. Consideró que los Hombres se dirigían hacia la paz y una ciudadanía universal porque la humanidad en su conjunto tenía una predisposición natural, “genética” hacia ello. Kant esbozó por tanto un principio de esperanza ya que los Hombres de forma innata progresaban hacia lo mejor.

2. Un ideal innato

Kant mantuvo una postura optimista en relación con el género humano. Hemos visto previamente que a pesar de la fragilidad y de la posible maldad de la naturaleza humana, consideró que los Hombres podían ser virtuosos. Ahora en relación con el progreso de los Hombres, consideró que a pesar de sus errores, la humanidad se dirigía históricamente hacia la perfección. La Naturaleza utilizaba la “insociable sociabilidad” del Hombre para lograr este objetivo³⁷⁹⁹. En su respuesta a Mendelssohn, Kant defendió su fe en la Providencia y el género humano:

“La Providencia proporcionará una salida al fin de la Humanidad tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final mediante el uso libre de sus fuerzas y hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los Hombres tomados individualmente”³⁸⁰⁰.

³⁷⁹⁸ Kant reconoció que la paz perpetua a través la asociación de Estados era imposible pero “los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables”, a través de lo que Kant identificó como un *Congreso permanente de Estados*. KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (350-351), op.cit., pp. 190-191. Ello deriva de su postura general y optimista en cuanto al género humano y sus progresos: “Las elevadas consideraciones sobre el ideal de la humanidad en su perfección moral no pueden perder nada de su realidad práctica por ejemplos contrarios, tomados de lo que los Hombres son ahora, han sido y presumiblemente serán en el futuro”, KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (405), op.cit., p. 263. Sobre este punto se puede consultar el artículo de SANTOS HERCEG, J., “La paz del sepulturero. Actualidad ético-política de Kant”, en AA. VV., *Kant y la Racionalidad Práctica. Homenaje a los 200 años*, op.cit., p. 35.

³⁷⁹⁹ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, op.cit., pp. 46-47. Esta “insociable sociabilidad” apareció también en *La Metafísica de las costumbres*, (471), op.cit., p. 347-348. Esta expresión esta idea recuerda la *Fábula de las abejas* de Mandeville y se hace el eco de la “mano invisible” de Adam Smith. Vid en este sentido, COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., “Immanuel Kant”, en VALLESPÍN, F (ed.), *Historia de la teoría política*, (vol. 3), Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 270.

³⁸⁰⁰ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universal, esto es, cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)”, en KANT, I., *Teoría y Práctica*, op.cit., p. 58.

Kant se oponía tanto a las concepciones que defendían el estancamiento perpetuo de la humanidad, como aquellas que veían sólo un retroceso hacia lo peor, que Kant identificó bajo el nombre de “terrorismo moral”³⁸⁰¹. El enfoque antropológico-histórico de Kant, le permitía atender a este “estado intermedio” que no cabía en su enfoque moral, y concedió considerar que el progreso de la humanidad podía ser a veces “interrumpido pero jamás roto”³⁸⁰². Los logros se apoyaban en los fracasos, lo que permitía excluir a nadie de este proceso e incluir a todos en la marcha hacia la perfección dibujada por la Providencia³⁸⁰³. Kant aplicó el mismo razonamiento en relación con la variedad de los caracteres de los Hombres: había los que procedían conforme a principios, aquellos que obraban por pulsiones de buen corazón, los egoístas y los que perseguían los honores. Todos cumplían el gran propósito de la naturaleza y presentaban el “grandioso cuadro de toda la naturaleza humana” en una “figura impresionante” y donde “resplandece la unidad en medio de una gran multiplicidad, y donde la totalidad de la naturaleza moral muestra belleza y dignidad en sí misma”³⁸⁰⁴. La Providencia se aplicaba tanto a la unidad moral de la naturaleza humana como a la unidad de su marcha hacia el progreso. Desde el principio había decidido que los Hombres se dirigiesen hacia este ideal de paz y cosmopolita. Como ser social, el Hombre tenía una

³⁸⁰¹ KANT, I., *El conflicto de las facultades*, (VII, 81), trad., Rodríguez Aramayo, R., Alianza, “Humanidades”, 4Madrid, 2003, PP. 153-154.

³⁸⁰² KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universal, esto es, cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)”, en KANT, I., *Teoría y Práctica*, op.cit., p. 54. Kant consideró incluso que la crítica del progreso de la humanidad es la prueba que está progresando. En efecto, “(...) el clamor ante el continuo aumento de su degeneración se debe precisamente a que, habiéndose situado en un nivel de moralidad más alto, tiene ante sí más amplios horizontes, y su juicio sobre lo que es en comparación con lo que se debe ser – por tanto, su autocensura – se vuelve tanto más estricto cuantos más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer”, op.cit., pp. 55-56.

³⁸⁰³ Tal vez se trata de la influencia de Herder con sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, (1784-1791), al cual Kant hubiera tenido acceso al manuscrito, según V. López Domínguez: “(...) la lectura de Herder abre a Kant a nuevas cuestiones. La valoración positiva de la individualidad propia de la historia, la necesidad de conferir a ésta unas leyes que permitan explicarla pero que a su vez no tengan el rigor propio de las ciencias naturales o exactas, dejando un margen para la libertad humana, la constatación de que las pasiones constituyen un elemento eficaz e inextirpable en el desarrollo de la humanidad y que, por tanto, es posible establecer una continuidad entre naturaleza y cultura, conducen a Kant a un replanteamiento de la relación entre teoría y praxis, que se hará evidente en los escritos de filosofía de la historia de la segunda etapa, así como en la ética y en el conocimiento”, LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, p. 92. Sobre el mismo punto, RODRÍGUEZ ARAMAYO R., *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 244.

³⁸⁰⁴ KANT, I., *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., pp. 61-63.

predisposición natural a formar una sociedad, pero al mismo tiempo quería vivir de forma aislada. De este antagonismo surgía un afán de conseguir bienes, poderes y honores. Kant daba la vuelta a cualquier elemento negativo de la condición humana para absorberlo en su visión optimista de la humanidad y su marcha hacia el progreso.

Así, la desigual repartición de los bienes tenía como finalidad (divina) que los Hombres debieran hacerse felices entre sí, principio que era “la verdadera moralidad”³⁸⁰⁵. Este objetivo como también la paz perpetua, solamente podían ser logrados a través de una continua ilustración y perpetuo esfuerzo que, como apunta Bobbio, abundaba indirectamente al mito liberal de “la lucha como instrumento de progreso”³⁸⁰⁶. En efecto, esas “vueltas” que daba Kant a cualquier aspecto negativo de la existencia humana, derivaba del propósito genérico de la naturaleza: tenía un fin, el progreso de la humanidad, y un método: “quiere también la Naturaleza que sea el Hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino”³⁸⁰⁷. De forma absoluta y general era un “innato requerimiento de la razón (...) presentar la especie humana no como una especie mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien”³⁸⁰⁸. Aquí se encuentra el punto en común entre la virtud de la obra moral de Kant que consistió en una lucha contra sus propias inclinaciones y la Historia de la Humanidad que consistió en una lucha entre la sociabilidad y la insociabilidad de los Hombres. Ambos casos coincidían en un progreso general y en la victoria de la sociabilidad sobre la insociabilidad, la del bien sobre el mal, puesto que al final del proceso, los seres humanos se consideraban todos y entre sí como miembros del mismo reino o como miembros-

³⁸⁰⁵ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 301. En la *Crítica del juicio*, Kant consideró que el primer fin de la Naturaleza consistía en la felicidad, el segundo a la cultura del Hombre KANT, I., *Crítica del juicio*, (§83), trad., García Morente, M., Espasa-Calpe, Madrid, 1999, pp. 416 y ss; ver también la nota 86, en (§84), op.cit., p. 424.

³⁸⁰⁶ BOBBIO, N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, ed. a cargo de G. Sciorati, Giappichelli, Turín, 1969, p. 272: “Il mito del progresso era stato accompagnato nell’età dell’illuminismo dal mito della lotta come strumento di progresso”.

³⁸⁰⁷ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, (“Quinto principio”), op.cit., p. 49.

³⁸⁰⁸ KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 233 (“De la descripción del carácter de la especie humana”). Para llegar a esta conclusión Kant planteó la existencia de seres racionales imperfectos “en algún otro planeta” que no pudieran pensar de otro modo que en voz alta. El progreso de esta especie no podía derivar por lo tanto de las conductas recíprocas. Dedujo Kant un “fondo moral” en la especie humana, cuya marcha hacia lo mejor no derivaba del “libre acuerdo” sino de la progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra como un sistema unificado de forma cosmopolita.

ciudadanos de la humanidad en un mismo pie de igualdad. Incluso al marchar hacia este progreso colectivo, la especie humana podía encontrarse en uno mismo pie de igualdad que los habitantes de otros planetas, como defendió Kant, en una nota de pie de página de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*:

“El papel de los Hombres es, por consiguiente, muy delicado. No sabemos cómo están fabricados los habitantes de otros planetas y cuál sea su índole; pero si nosotros cumpliéramos bien con esta misión de la Naturaleza, podríamos gloriarnos de ocupar entre nuestros vecinos un rango nada insignificante. Acaso entre ellos cada individuo puede lograr su destino completo durante su vida. Con nosotros las cosas están dispuestas de otro modo: sólo la especie puede aspirar a ello”³⁸⁰⁹.

Aquí Kant reanudaba con la valoración del ser humano a través de la comparación empírica con otros seres. Es más esos seres aparecían en el “telón cósmico” de la historia de la dignidad humana³⁸¹⁰. La originalidad, es que esta comparación no siguió la tradicional (los animales) sino que contempló una posible existencia en el cosmos de seres superiores y que no eran dioses. Interesante es ver como Kant se otorgó una libertad de pensamiento que le permitió concebir la posibilidad de una vida no humana, tal vez superior, acentuando también la condición trágica de los Hombres. Lo importante de este texto es la idea que el individuo solo no progresaba sino que la idea de progreso debía contemplarse a partir del conjunto de la humanidad.

El “reino de los fines” se convertía en el espacio moral de la dignidad del ser humano. Se trató de un ideal postulado por Kant para demostrar la posibilidad de la ley moral. Por un lado, el “reino de los fines” podía sufrir de demasiada abstracción moral para encontrar una verdadera aplicabilidad. Por esta razón, traté de vincularlo con algunas reflexiones antro-po-filosóficas de Kant para ver cómo nuestro autor creía en el progreso del género humano. Por otro lado, esta misma idealidad del reino de los fines, permitía proteger la dignidad del Hombre de

³⁸⁰⁹ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, op.cit., p. 65.

³⁸¹⁰ Vid., SCHELER, M., *El puesto del Hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, trad., Gómez, V., Alba Ed., Barcelona, 2000, pp. 33-129

cualquier referente contingente y empírico. Ella se mantenía en una realidad ideal que escapaba al control de posibles dogmatismos. Pero esta elevación del ámbito de la dignidad del Hombre hubiera podido perjudicarla ya que difícilmente este ámbito coincidía con la realidad de la identidad humana. Por aquella razón, Kant atribuyó una nueva característica al ser humano, definiéndolo como un “fin en sí mismo”. De este modo, la realidad ideal del “reino de los fines” no aparecía como externa al individuo, sino que emanaba de su propia naturaleza moral. Además de pertenecer al reino de los fines, (como principio de identidad), Kant insistió en su autonomía a través de esta nueva cualidad. Más que una característica, se trató de una consideración valorativa del Hombre que contribuía a encaminarle en la toma de conciencia de su dignidad como ser racional y autónomo.

III. EL VALOR DE LA DIGNIDAD

Nos encontramos ahora en la situación adecuada para empezar a perfilar lo que Kant podía entender por “dignidad” y por qué llegó a esta expresión. Veremos en un primer momento, que atribuyó un *valor interno* a la dignidad de la persona. En este sentido, derivaba de la cualidad de “fin en sí mismo” que además sellaba la identidad de la humanidad. En un segundo momento, Kant atribuyó un *valor absoluto* a la dignidad, e. rechazando cualquier comparación y situándola por encima de todos los otros valores.

A. El valor interno de la dignidad

En la *Crítica del juicio*, Kant consideró al Hombre, como el “fin final” de la creación, cuya existencia “tiene en sí el más alto fin”³⁸¹¹. Ello vino contestar a la cuestión planteada anteriormente sobre la necesidad de la existencia de los

³⁸¹¹ KANT, I., *Crítica del juicio*, (§84), op.cit., p. 424. Escribió así: “No tenemos más que una especie única de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el Hombre (...) [que] obra, no como miembro de la naturaleza, sino en libertad de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto (...)”, op.cit.p. 424 y 433. También, vid., KANT, I., *Crítica del discernimiento*, trad. Rodríguez Aramayo R., A. Machado Libros, Madrid, 2003, (B-422), pp. 439 y ss.

Hombres³⁸¹². Dicha pregunta era una preocupación remanente, puesto que solía Kant añadir como hemos visto, a las tres preguntas de la filosofía, una cuarta: “¿Qué es el Hombre?”³⁸¹³. Como apunta Bubber, Kant no dio una respuesta a los problemas inherentes a esta cuestión –desde un punto de vista metafísico –, tales como el lugar del Hombre en el cosmos, su relación con el destino y el mundo de las cosas. Según Bubber, Kant quiso subrayar el enigma del Hombre, que no residía en su lugar en el mundo sino en su propia esencia³⁸¹⁴. En efecto, como recuerda Deleuze, Kant no se aventuraba en determinar *por qué* el Hombre existía como ser moral, puesto que dicho objetivo hubiera trascendido su teleología³⁸¹⁵. Kant consideró que el ser humano constituía este fin absoluto que denominó “fin en sí mismo”, “fin objetivo” o también “fin *independiente*”³⁸¹⁶ y que vinculó con su naturaleza racional. El Hombre debía por lo tanto aprehender su esencia, sin preguntarse porque era así constituida:

“(…) la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el Hombre su propia existencia (…)”³⁸¹⁷.

Gracias a su facultad auto-reflexiva³⁸¹⁸, el ser humano era capaz de encontrar su esencia racional y atribuirle esta cualidad de fin en sí mismo. Aquella derivaba de un reconocimiento individual del valor de su propia persona. Así, la moral podía ser el punto de referencia del actuar del Hombre y en cierto modo la autonomía individual era condicionada por este único fin. Kant compensó esta marcación moral de la autonomía añadiendo una nueva característica al Hombre:

³⁸¹² KANT, I., *Crítica del juicio*, (§67), op.cit., p. 351.

³⁸¹³ Para más desarrollo, vid., ARENDT H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op.cit., p. 31.

³⁸¹⁴ BUBBER, M., *¿Qué es el Hombre?*, trad. Ímaz, E., FCE, México, 1995, p.40.

³⁸¹⁵ DELEUZE G., *La filosofía crítica de Kant*, op.cit., p. 126. Una misma reflexión se encuentra en CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, op.cit., pp. 308-309. Kant descartó esta pregunta en sus *Lecciones de Ética*: “no cabe preguntar: «por qué existe el Hombre?»”, op.cit., p. 287 y

³⁸¹⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 78.

³⁸¹⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 67. Vid. también, *La crítica del juicio*, (§82), op.cit., p. 412: “el Hombre (...) es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formadas en un modo final”. Para Hegel, el concepto de fin en sí mismo resucitó el concepto de Aristóteles de la finalidad interna del ser humano que actúa con arreglo al fin, HEGEL, G.W.F., *Encyclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (§ 360), op.cit., p. 418. Vid., también ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, op.cit., p. 106.

³⁸¹⁸ Al mismo tiempo, se podría considerar que Kant, acudiendo a esta facultad no demostraba nada. Como apuntó Tugendhat: “es llamativo que Kant no creyera posible llevar a cabo este desarrollo argumentativo de otra manera que mediante una serie de afirmaciones”, *Lecciones de Ética*, op.cit., p. 137.

era un fin en sí mismo. Más que una característica se trató de una valorización del Hombre. Kant insistió en que la representación del Hombre de su propia naturaleza no derivaba tanto de una demostración como de una necesidad moral: el ser humano sólo podía pensarse como fin en sí mismo y no de otra manera.. Este punto me parece fundamental. En efecto, hemos anteriormente contemplado la idea de “fin en sí mismo”. Los clásicos y los estoicos en particular la usaron para referirse a sus virtudes que, en la autonomía de su realización, se bastaban a sí mismas, teniendo, como he insistido una “valía moral” y superior a cualquier otro valor. Kant recogió este principio, para transferirlo en la persona humana como marca de su valor; esta larga tradición del “fin en sí mismo”, pasó de característica del valor superior de las virtudes (clásicas) al expresar del valor del ser humano. Mas adelante apareció la conexión entre la racionalidad y el fin en sí mismo en el estricto marco del moral:

“La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad”³⁸¹⁹.

En la primera parte del texto, Kant no hizo tampoco referencia al ser humano, sino al ser racional, insistiendo otra vez en la racionalidad con única a conferir esta característica de fin en sí mismo. Además, lo humano parecía alejarse del pensamiento kantiano en la medida que sólo la moralidad aparecía como la “condición” que permitía que revelara este rasgo. Ahora bien, apareció un progresivo reequilibrado, puesto que, Kant indicó que dicha moralidad hacía referencia a la pertenencia al “reino de los fines” que, como se ha visto, sólo era abierto a los Hombres como seres autolegisladores. La condición de universalidad debía comprenderse desde la idea de humanidad de cada individuo, como fin en sí mismo, es decir, a la luz de la consideración de cada ser humano como sujeto de libertad³⁸²⁰. La noción de “fin en sí mismo”, evocaba así la plenitud de la completa autonomía del ser humano racional, capaz de formular leyes universales,

³⁸¹⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 74-75. En un sentido parecido, vid. Kant, *Crítica del juicio*, (§87), op.cit., pp.440-441.: “(...) no puede ese fin final ser otro que el *Hombre (...) bajo leyes morales*”.

³⁸²⁰ COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., p. 95.

adecuar su conducta conforme a ellas y bastarse a sí mismo. Lo humano apareció al final del texto a través del concepto de “humanidad” que se veía otorgaba una “dignidad” porque era capaz de formular leyes morales. En aquel sentido, la humanidad se refería a “la personalidad independiente de determinaciones física”, es decir al *homo noumenon*³⁸²¹. Por lo tanto, Kant no diferenciaba la humanidad y de la moralidad, en la medida que la primera implicaba en sí la capacidad para formular leyes morales, lo que la proporcionaba su dignidad. Por aquella razón, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant añadió que en la misma definición de la humanidad había de suponer “algo sagrado” en nuestra propia persona³⁸²². Con esta “sacralización” de la humanidad, Kant reactivaba explícitamente una fórmula que ya hemos contemplado en Cicerón y Séneca³⁸²³. Por lo tanto, el Hombre necesariamente se representaba como un fin en sí mismo cuando se consideraba a sí mismo desde su humanidad. El Hombre era un fin en sí mismo “(...) porque éste [era] al mismo tiempo el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena (...)”³⁸²⁴. Por lo tanto no estoy seguro que Kant “(...) sitúa el valor de la racionalidad en la línea de la individualidad de la razón frente a la naturaleza humana racional”³⁸²⁵, sino que insistió en la naturaleza racional humana como fuente misma de su dignidad. Mas tarde en 1798, reiteró en *El conflicto de las facultades* esta concepción de la humanidad como intrínsecamente vinculada a la moral y como fuente de la dignidad del ser humano. Una vez más se refirió a “algo” en el ser humano que le confería un valor supremo:

“Dentro de nosotros hay algo que nunca dejamos de admirar, una vez que reparamos en ello, algo que eleva la *humanidad* a la idea de una dignidad impensable en el *Hombre* en cuanto objeto de experiencia (...). Esa capacidad de

³⁸²¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (239), op.cit., p. 51. En un mismo sentido, Kant habló del Hombre “desde la perspectiva de su personalidad, es decir, como un ser dotado de libertad interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona), *La metafísica de las costumbres*, (418), op.cit., p. 276.

³⁸²² KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A 237), op.cit., p. 250.

³⁸²³ Para Cicerón, “la utilidad del género humano” debía ser “lo más sagrado para el Hombre” en *Sobre los deberes*, (I, 155), op.cit., p.79. Séneca habló del “*daimon*” como “espíritu divino y “sagrado” que vivía en cada Hombre en la “Carta XLI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 92-93. Por fin habló del “Hombre, cosa sagrada para el Hombre” en la “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327.

³⁸²⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 78. La cursiva es mía.

³⁸²⁵ VERGÉS RAMÍREZ, S., “La dignidad del Hombre según Kant”, en *Letras de Deusto*, vol.18, nº 42, sept-dic., 1988, Bilbao, p. 13

realizar con nuestra naturaleza sensible tamaños sacrificios en aras de la moralidad, el hecho de que podamos cuanto comprendemos fácil y claramente que debemos esa superioridad del *Hombre suprasensible* que hay en nosotros sobre el *Hombre sensible* del cual queda nada frente al primero (en caso de conflicto), cuando éste se presenta *íntegro* ante sus propios ojos, esa disposición moral que albergamos dentro de nosotros y que resulta inseparable de la humanidad, sí constituye un objeto de suprema *admiración*³⁸²⁶.

La dignidad del ser humano provenía de su “humanidad”, es decir de su capacidad a someterse a la ley moral. Así, en este texto la idea de sumisión era más patente, al emplear Kant el concepto de “sacrificio” y inusualmente no habló de libertad. Prefirió hablar de superioridad de la naturaleza humana y de admiración que suscitaba por esta cualidad moral que elevaba a los Hombres encima de su naturaleza natural. La dignidad de los seres humanos, derivaba por lo tanto de su humanidad, es decir de su cualidad como seres morales y en último resorte de una dignidad de la naturaleza humana. Aquella dignidad venía primero de una toma de conciencia y segundo de una admiración que provenía de la superioridad de la naturaleza humana sobre el mundo sensible.

Por otra parte y para algunos, Kant fundó su concepto de dignidad en una argumentación circular puesto que presuponía la libre voluntad del Hombre como una condición necesaria a su actuación moral y luego le atribuía dignidad por ser libre y moralmente responsable³⁸²⁷. Para Haezrahi, detrás de una aparente lógica, la demostración kantiana de que todos los Hombres poseían dignidad no resultaba de una demostración coherente sino de un “salto mental” escondido detrás de una aparente construcción lógica. La dignidad en Kant se resumía al fin a un deber ser, un acto de fe, un postulado o una “propuesta sintética a priori”³⁸²⁸. A mi juicio, esta crítica surge solamente de una lectura superficial de Kant, en la medida que previó dicha crítica para poder defenderse de ella. En efecto, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la idea de los dos mundos era

³⁸²⁶ KANT, I., *El conflicto de las facultades*, (VII, 58-59), trad., Rodríguez Aramayo R., Alianza, “Humanidades”, Madrid, 2003, pp. 124-125.

³⁸²⁷ Vid., COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 79ss.

³⁸²⁸ HAEZRAHI, P., “The concept of man as end-in-himself”, op.cit., p. 297 y 308-309. En un mismo sentido, vid., KLEIN, Z., *La noción de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, op.cit. pp. 51-52. Para una respuesta a esas críticas, vid., por ejemplo CATTANEO, M., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, op.cit., pp. 17 y ss. y VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, op.cit., pp. 20 y ss.

precisamente el argumento que utilizó Kant frente a la crítica de que su propia argumentación fuese circular³⁸²⁹. Kant insistió en que la dignidad del Hombre como fin en sí sólo podía apreciarse en su cualidad de ser moral, puesto que su autonomía no podía aparecer en el mundo sensible³⁸³⁰. Admitía tanto las limitaciones del Hombre en el mundo sensible y real como la posible libertad y dignidad del Hombre en un mundo inteligible e ideal. La libertad y la moral estaban estrechamente vinculadas pero la moralidad precedía la libertad y no lo contrario. Así, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant afirmó tajantemente que la moral precedía la libertad y que está surgía de aquella³⁸³¹. La argumentación kantiana no era circular: puesto que sólo como ser moral el Hombre era digno y no lo contrario.

Así resume Cattaneo el pensamiento kantiano sobre este punto, al escribir que “(...) en esta prospectiva se inserta la idea de la dignidad humana: la consideración del Hombre como fin en sí mismo, como dotado de dignidad, sólo tiene sentido si es concebido como capaz de auténtica moralidad, y por lo tanto como libre en su voluntad; un ser tiene dignidad, es fin en sí, si puede sujetarse a la ley moral, y por otro lado la ley moral tiene sólo sentido si se refiere a seres dotados de propia dignidad (...)”³⁸³². La consideración del Hombre como fin en sí mismo era la otra formulación de su dignidad. Ahora bien, al conectar la noción de fin en sí mismo con la de dignidad, Kant realizó una valoración ética de esta primera cualidad del ser humano. Esta conexión se acentuó más cuando quiso

³⁸²⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 94-98: “Muéstrase aquí -hay que confesarlo francamente- una especie de círculo vicioso, del cual, al parecer, no hay manera de salir. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a las leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad. Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía; por tanto, conceptos transmutables, y uno de ellos no puede, por lo mismo, usarse para explicar el otro y establecer su fundamento, sino a lo sumo para reducir a un concepto único, en sentido lógico, representaciones al parecer diferentes del mismo objeto (como se reducen diferentes quebrados de igual contenido a su expresión mínima (...))”.

³⁸³⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 78.

³⁸³¹ En el “Prólogo” de la *Crítica de la razón práctica* afirmó lo siguiente: “La libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad sabemos algo *a priori* (...), por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos”. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., p.52. En la *Crítica de la razón práctica*, la libertad, junto con la inmortalidad (o el alma) y Dios formaban parte de los tres postulados de la razón práctica. Esos postulados servían a dar realidad a las ideas y explicar la ley moral. Consideraba Kant la primacía de la libertad porque estaba contenida en el imperativo categórico. La “libertad práctica” se definía así en el nexo entre libertad y moralidad o utilizando un vocabulario kantiano era un “juicio sintético *a priori*”, (A24-27), op.cit., pp. 65-67. Esos tres “postulados” reaparecen en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, op.cit., p. 31.

³⁸³² CATTANEO, C., *Dignità humana e pena nella filosofia di Kant*, op.cit., p. 21.

definir el valor de la dignidad, manteniendo su conexión con la cualidad de “fin en sí mismo”.

“(…) En el reino de los fines todo tiene o un precio o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del Hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio sino un valor interno, esto es, *dignidad*³⁸³³.

Kant opuso así la noción de dignidad con la del precio, reformulando tal vez una idea estoica que había ya sido propuesta por Séneca en sus *Epístolas* al contraponer, la *dignitas* con el *pretium*³⁸³⁴. Pero Séneca no atribuyó el término dignidad al Hombre sino solamente a los bienes mayores de la virtud³⁸³⁵. Kant una vez más va a transferir esta cualidad de la esfera estrictamente moral a la persona humana, para – con toda la carga histórica, filosófica y política de este concepto – insistir en el valor inherente, absoluto del Hombre en su cualidad de ser autónomo, es decir como fin en sí mismo.

Kant identificó entonces dos tipos de valores que podían tener un precio, es decir que podían ser evaluados y sustituidos por algo distinto, externo y material. Se trató primero del valor comercial que era relativo a todas las contingencias naturales del ser humano. Segundo, se trató del valor estético que no tenía un fin en sí sino una finalidad placentera. Más específicamente, Kant no concibió el arte como una actividad que se bastaba a sí misma. Por fin, definió la dignidad como un “valor interno” que no dependía de ninguna finalidad externa

³⁸³³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 74. Sobre la noción de precio, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (288), op.cit., p. 113.

³⁸³⁴ Al respecto vid., por ejemplo PATON, H.J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, op.cit., p. 189 y SOZZI, L. “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, op.cit., p.150.

³⁸³⁵ Reproduzco otra vez el pasaje: “los bienes corporales son, sin duda, bienes para el cuerpo, pero no lo son desde todos los puntos vista. Ellos pueden poseer ciertamente, algún precio, por otra parte, carecer de dignidad; existiendo entre ellos grandes distancias, unos serán mayores, otros menores”, en la “Carta LXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 183.

sino que se volvía autosuficiente. Por lo tanto no podía ser sustituida por ningún precio y se encontraba en la cúspide de la escala de los valores. Esta visión de la dignidad coincidía implícitamente con la del “sublime” que Kant definió en la *Crítica del juicio*, como “*lo que es absolutamente grande*” y que está “*fuera de toda comparación*”³⁸³⁶.

Todo valor era reducible, en última instancia, a esta noción de dignidad y aquella era el atributo de la “condición” que permitía a algo ser un fin en sí mismo. Ahora bien, sabemos que esta condición era la moralidad, lo que colocaba la dignidad como el valor de los miembros del reino de fines. En este sentido, Bilbeny, interpreta esta dimensión de la dignidad del Hombre, conectando todos sus elementos entre sí:“(…) el valor más alto de la moralidad, el de la dignidad de un Hombre que se ha empezado a ver como fin en sí mismo, radica en la autonomía de la voluntad – fundamento de la ética kantiana - , autonomía que se pone a la vez que afirmamos nuestra naturaleza racional. Somos acreedores del valor intrínseco de dignidad, porque al ser racionales obtenemos asimismo nuestra condición de autolegisladores, condición por la que hay que deducir inmediatamente aquella dignidad y, consecutivamente, el valor absoluto de ser nosotros un fin en sí mismo”³⁸³⁷.

La noción de fin en sí mismo se remitía a la de dignidad y hacía referencia a un valor cuya superioridad derivaba de la perfecta autonomía de aquello que la poseía. Además, como señala Colomer, en la afirmación de la dignidad, no debía buscarse esa característica que hubiera sustentado o justificado la condición del Hombre como fin en sí mismo, sino que una y otra condiciones podían identificarse³⁸³⁸. Kant dedujo así el valor de la dignidad de su carácter interno e intrínseco a la naturaleza racional de los Hombres que, individualmente, debía tener conciencia de su dignidad como fin en sí mismo. Kant quiso profundizar el valor de la dignidad y añadió a su “valor interno”, su “valor absoluto”, acentuando la necesidad moral y teleológica del valor de la dignidad del Hombre. Esta formulación hacía que uno respetaba al otro en la medida que se había convertido en un “buscador de valor” (“*a value-seeking I*”) según, Nozick, un valor que encontraba en su persona y en la del otro y que era la base de cualquier

³⁸³⁶ KANT, I., *Crítica del juicio*, (§24), op.cit., pp. 187-188.

³⁸³⁷ BILBENY, N., “¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?”, op.cit., p. 183. Vid. un mismo sentido, en, HAEZRAHI, P., “The concept of man as end-in-himself”, op.cit., p. 292.

³⁸³⁸ COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., p. 77.

comportamiento ético³⁸³⁹. Muy parecida fue la fórmula de Th. Hill, considerando que desde esta perspectiva kantiana, se concebía (al menos potencialmente), a la persona como “evaluador” (“*valuer*”) que se respetaba como “*fente de todos los valores humanos*”³⁸⁴⁰. Esta nueva característica del valor de la dignidad se hizo de forma concomitante con una ampliación de su consideración. Kant ya no se refería al individuo que debía considerarse a sí mismo como fin en sí mismo, sino a todos los Hombres que debían considerarse entre sí. De este modo, ya no era (sólo) una dignidad individual como expresión de una ideal de dignidad de la naturaleza humana. Se perfilaba una dignidad de la persona humana como tal. Otra vez, a medida que el pensamiento de Kant progresó en lo más abstracto y absoluto, trató de compensar y acercar esta progresión hacia lo humano en este proceso de “equilibrado”. Después de contemplar la dignidad del ser humano como valor inherente, Kant la consideró como un valor absoluto.

B. El valor absoluto de la dignidad

Kant fundamentó la dignidad del Hombre en su esencia de fin en sí mismo. Se trató por lo tanto de un valor interno al cual el Hombre tenía conciencia en su cualidad de ser moral. Además por ser algo propio era también un valor que no dependía de lo contingente y que tenía un valor absoluto:

“La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas, y lo que, sin pensar en éstas últimas, constituye el valor absoluto del Hombre, ha de ser lo que sirva para juzgarle (...)”³⁸⁴¹.

Sabemos ahora que la esencia del Hombre era su cualidad racional que le permitía ser un fin en sí mismo. Como valor interno, la dignidad no podía encontrar ningún equivalente externo y material para su sustitución. Ahora como valor absoluto, era superior e inmutable. En el texto siguiente, Kant volvió a considerar una escala de valores, pero esta vez la oposición no se hizo entre precio y dignidad sino de forma paralela, entre fines subjetivos y fin objetivo:

³⁸³⁹ NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, op.cit., p. 462.

³⁸⁴⁰ HILL, TH. E., *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 72.

³⁸⁴¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 80-81

Los Hombres “(...) no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con *valor absoluto*”³⁸⁴².

La existencia de los Hombres era un fin en sí mismo y no podía ser utilizada para otro fin. Kant habló de “valor absoluto” para marcar esta indisponibilidad de las existencias individuales. Como indica Colomer, “desde esta perspectiva se evitan los problemas de convertir el “principio de humanidad” en un principio directo de conducta, o en un principio “productor de deberes” o premisa para la deducción lógica de éstos. Pero se evita también la solución antitética de sustraer cualquier virtualidad práctica sustantiva a este principio, rebajándolo al enunciado de un tipo de actitud o sentimiento genérico de los seres humanos en cuanto racionales – una actitud genérica de respeto hacia las personas sin consecuencias más claras en la articulación de argumentos y principios de conducta moral”³⁸⁴³. A mi juicio, se trata de una necesidad moral, puesto que Kant habló de este valor absoluto como de un planteamiento necesario.

Cuando se refería al “valor interno” del Hombre como fin en sí mismo, implicaba también una necesidad moral: aquella del Hombre de representarse de este modo su propia existencia. Ahora esta necesidad se mantiene en la esfera moral, pero el punto de vista que evalúa dicho valor de la dignidad cambia: ya no se trata del individuo en relación con su existencia y esencia, sino del individuo en relación con las existencias de los demás, que debe considerar como fines en sí mismos, de allí su valor absoluto. El valor de la dignidad de la persona venía de su consideración por los demás como fin objetivo, es decir como fin cuya mera existencia tenía un valor en sí, siendo independiente del propósito a lograr. Kant definía así el valor absoluto del Hombre en la objetividad de su existencia. Había aquí una individualización radical de la dignidad humana y por éste razón podemos hablar ahora de dignidad de la persona en Kant. El Hombre era un fin

³⁸⁴² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 66.

³⁸⁴³ COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., p. 76.

objetivo, porque su valor no derivaba de su aprehensión externa por los demás, sino que se imponía a ellos. Por lo tanto y para “nosotros”, el Hombre encarnaba un valor absoluto al cual no se podía ni impedir ni sustituir su expresión moral como fin en sí mismo. Kant cambió la perspectiva de su análisis, ya que implicó directamente al lector al usar la palabra “nosotros”. Cambiando el punto focal de su análisis, implicando cada vez más a los Hombres en la consideración del valor de la dignidad del ser humano, Kant pasó progresiva y sutilmente de la consideración del valor de la dignidad del ser humano a las implicaciones prácticas e inter-individuales de aquella, llamando a un reconocimiento explícito de este valor en cada uno.

En este sentido, escribió que el valor de la dignidad del individuo“(…) lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual no puede ponerse en parangón ni comparación sin, por decirlo así, menoscabar la santidad del mismo”³⁸⁴⁴. El valor absoluto de la dignidad debía proteger al Hombre de toda comparación y degradación. Con otras palabras, con la noción de valor absoluto, Kant quería insistir en la invulnerabilidad del ser humano. Para ello, describió el valor del ser humano a través de un punto de referencia, el precio, y la distancia que lo separaba de él, el infinito. Aquello otorgó al ser humano un valor que lo elevaba por encima de cualquier referente material y mundanal. También, al leer este texto, uno sentía una elevación no tanto de orden moral como emocional. En efecto, con el término “infinito”, Kant insuflaba una elevación espacial y cósmica y esta misma carga emocional, reapareció con el uso de la palabra “santidad” que difundía la noción de admiración y respeto y que estaba ya expresada en lo “sagrado” evocado antes. No creo que Kant se refería a un fundamento religioso de la dignidad, sino que empleó este término para conferir, grandeza y excelencia al ser humano. Usó este término como explicación de la dignidad. (no como sinónimo) para que el lector pudiera percibir mejor (a través del halo de emoción que conllevaba) lo que Kant entendía por el valor absoluto de la dignidad.

Recapitulando, la dignidad de la persona implicaba un valor interno y absoluto que derivaba de su esencia moral y racional. Con el primer rasgo, Kant quiso insistir en la autonomía de este valor respecto a cualquier evaluación externa y material. Con el segundo rasgo, y como consecuencia, mostró la

³⁸⁴⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit, p. 75.

autonomía de este valor respecto a cualquier utilización o sustitución ajena. Resumió esta definición de la dignidad al definirla como “valor incondicionado, incomparable (...)”³⁸⁴⁵. Creo que esta “incondicionalidad” hacía referencia a su carácter interno y su “incomparabilidad”, a su rasgo absoluto. Ahora bien, Kant no demostró esos dos rasgos sino que los postuló como una necesidad moral y emocional. Ni siquiera este punto escapó a Schopenhauer se trataba de “(...) un puro ornamento del sistema moral de Kant. Solamente esta expresión dignidad del Hombre una vez empleada por Kant, se convirtió en el *shiboleth* de todos los moralistas sin ideas ni consejos. Con ayuda de esta imponente palabra: la dignidad del Hombre ha disimulado su incapacidad de proporcionar un fundamento real, o al menos plausible para la moral, contando astutamente que el lector gustaría de verse provisto de una dignidad semejante y, por tanto, verse así satisfecho (...)”³⁸⁴⁶. Schopenhauer parece coincidir con la idea que he formulado antes según la cual detrás del razonamiento formal y moral de Kant, aparece implícitamente una carga emocional, que sería tanto un método para convencer al lector como el profundo interés de Kant por defender el ser humano. Por otra parte, parecía decir Schopenhauer que la expresión “dignidad del Hombre” era un criterio de identidad que separaban a los dogmáticos de los verdaderos filósofos³⁸⁴⁷. Discrepo sin embargo con la severidad del filósofo de Dantzig a ver aquí un punto débil en el razonamiento kantiano. Creo que fue más bien una “estrategia” para suscitar el interés y el compromiso de su lector. Pero al mismo tiempo, se puede dudar de la pertinencia de la demostración del valor de la dignidad. Según el mismo Schopenhauer cuando Kant definió la dignidad como “*un valor absoluto, incomparable*”, nos hallábamos ante una explicación que, gracias a su sublime sonido, impone tanto, que uno no se atreve tan fácilmente a acercarse para mirar de cerca la proposición: entonces descubriríamos que es una hipérbole huera, en

³⁸⁴⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 76.

³⁸⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., p. 89.

³⁸⁴⁷ En efecto, el término “shiboleth” es una palabra hebrea que significa *espiga* y también *corriente de agua*. La lengua hebrea, en los tiempos bíblicos, presentaba ciertas diferencias dialectales en las diversas regiones de Palestina. En un pasaje del “Libro de los Jueces” (12; 5-6) del *Antiguo Testamento*, la manera de pronunciar esta palabra permitió identificar a los que pertenecían a la tribu de Efraín: “Los galaaditas tomaron los vados del Jordán a los de Efraín, y cuando los fugitivos de Efraín llegaban y decían: --Quiero pasar, y los de Galaad les preguntaban: --¿Eres tú efrateo? Si él respondía que no, entonces le decían: --Ahora, pues, di *Shiboleth*. Si decía *Siboleth*, porque no podía pronunciarlo correctamente, le echaban mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán. Así murieron cuarenta y dos mil de los de Efraín”. Hoy el término “shibboleth” se refiere a palabras o expresiones que permiten identificar a los miembros de un grupo y distinguirlos de extraños. El *Antiguo Testamento* está disponible en: <http://atreverte.com/biblia/> [Consultado el 27.12.05 a las 10:00]

cuyo interior, como gusano roedor, anida la *contradictio in adjecto*. Todo valor es la apreciación de una cosa en comparación con otra, esto es, un concepto comparativo, y también relativo, siendo esta relatividad, precisamente, la que determina la esencia de la noción valor. Un valor incomparable, incondicional, absoluto, como debe ser la dignidad, es, pues, como tantas cosas en filosofía, un conjunto de palabras de las que habría que hacer un pensamiento, pero que no se puede pensar, igual que el número más alto o el espacio más vasto. Pero precisamente donde faltan las ideas viene una palabra a tiempo para ocupar su lugar. Esto es lo que ha ocurrido con la *dignidad del Hombre*, una palabra sumamente acertada, en la que la moral exployada por todas las clases de deberes y todos los casos de casuística, encontró ahora un amplio fundamento, desde donde gustosamente podía seguir predicando³⁸⁴⁸. Schopenhauer no critica tanto la realidad de la dignidad del Hombre como el imposible intento de Kant por definir y fundamentarla. Considera que Kant falló en demostrar el valor absoluto de la dignidad del Hombre, en la medida que por esta misma característica era imposible de demostrarla, del mismo modo que es imposible demostrar el espacio más vasto. De hecho, e irónicamente, Kant asimiló, como se ha visto, el valor absoluto de la dignidad con la idea de infinito. Además, según Schopenhauer, cualquier noción de valor, lo absoluto que fuera, dependía siempre de una valoración y de una comparación subjetiva. La dignidad del Hombre no podía derivarse de unas cualidades internas al ser humano sino sólo de una comparación con el valor de otras cosas. Schopenhauer considera inseparable el fundamento de la noción de valor con el proceso de valoración que sí implica una comparación entre dos o más cosas. Kant por el contrario fundó la dignidad únicamente en una pura objetividad que no demostró y esta pura objetividad consistió en la consideración del Hombre como “fin en sí mismo”. Así la fuerza del concepto de “dignidad del Hombre” se hubiera impuesto no tanto por la fuerza de la argumentación kantiana sino por la fuerza emocional que conllevaba.

En realidad, Kant no descartó una comparación entre distintos tipos de valores: valor comercial, valor afectivo y valor absoluto (la dignidad del ser humano), pero sí distinguió el fundamento de un valor con el proceso mismo de valoración, lo que no distinguió al contrario y no supo detectar Schopenhauer. Kant consideró la relatividad del valor absoluto de la dignidad para precisamente

³⁸⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética.*, op.cit., pp. 89-90.

mostrar que no dependía de nada. Se trataba de un valor que escapaba de cualquier valoración, cuya existencia no podía deducirse de una demostración, entendida aquella como una comparación, sino de una “necesidad” o de una “posibilidad”. Es precisamente porque no podía demostrarse a través del razonamiento comparativo, que el Hombre debía necesariamente considerarse como un fin en sí mismo, y que se podía entender lo absoluto de la noción de dignidad, como valor infinito.

Donde sin embargo estoy de acuerdo con Schopenhauer es en la falta de rigurosidad de la demostración kantiana del valor absoluto de la dignidad del Hombre. En efecto, como he dicho antes, Kant mencionó este valor cambiando el punto de vista de su análisis, haciendo emerger este valor no tanto de la esencia de la naturaleza humana como de las relaciones inter-humanas. Así, habló del valor absoluto de la dignidad del Hombre considerando que los Hombres no debían vulnerarla porque sino, no hubiera podido ser postulada. Pero al mismo tiempo, dicha crítica debía tener en cuenta la meta perseguida por Kant. No pretendía buscar o explicar el *porqué* de la esencia del Hombre, el *porqué* de la autonomía y de la dignidad, sino indicar cómo y qué leyes morales podían formular los Hombres, como agentes morales. No debemos otra vez pedir demasiado a una filosofía cuya más grande pretensión fue tal vez, a fin de cuentas, limitar sus propias ambiciones, al no pretender trascender el porqué de la esencia de la dignidad humana.

Cuando Kant habló de la dignidad como “valor incondicionado, incomparable” añadió en seguida que “sólo la palabra respeto da la expresión conveniente de la estimación (...)”³⁸⁴⁹. Así, tal vez la aportación esencial de Kant en cuanto a la dignidad humana no fue tanto su fundamentación como su necesidad absoluta y las consecuencias prácticas que generó. Kant dedujo una consecuencia práctica a una noción moral. Con el término “respeto”, como justa “estimación” es decir, como un aprecio y una justa consideración, describió la forma de comportamiento adecuado para el reconocimiento efectivo de la dignidad en la persona humana.

³⁸⁴⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 76.

SECCIÓN III: EL ALCANCE DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

I. EL RESPETO DE LA DIGNIDAD

El respeto era la única conducta aceptable ante la dignidad humana. Lo estudiaremos en torno a tres ejes. Primero, en relación con su *naturaleza*, veremos de donde proviene el respeto y de qué tipo de sentimiento se trata. Segundo, en cuanto a sus *titulares*, veremos a quién el respeto estaba dirigido Tercero, en relación con el *ejercicio*, plantearé con otras palabras el “contenido” del respeto, es decir, si Kant formuló una pauta concreta para adecuar el comportamiento individual de acuerdo con la dignidad de uno y la de los demás.

A. La naturaleza del respeto

Cuando Kant habló de la autonomía como fundamento de la dignidad humana indicaba *lo que* hacia de las personas los sujetos del respeto pero no se refería al *porqué* ni al *cómo*. En las partes siguientes trataré, de ver las propuestas ofrecidas por Kant y medir su alcance. Si Kant se interesó por el concepto de dignidad de la persona humana y si derivó de este valor un respeto debido, aquello no derivó sólo de una construcción filosófica y moral sino también de la propia posición de Kant ante el género humano. Hemos visto aquello primero en relación con su fe en los progresos del Hombre, tanto en un nivel moral como histórico. Ahora, veremos que la aversión del Hombre a ser degradado aparecía ya en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, a través de la propia postura personal de Kant. Así, cuando rindió homenaje a Rousseau, por haberle “desengañado” de su visión pesimista de la humanidad, lo comparó al “Newton del pensamiento moral” y consideró que le había enseñado a “honrar a los Hombres”³⁸⁵⁰. La humanidad no era para Kant sólo un tema de investigación filosófica, sino el propósito último de aquella. La filosofía debía encontrar y

³⁸⁵⁰ Kant, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., “Introducción”, op.cit., p. 9, En este sentido, vid., VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, op.cit., p. 5

proporcionar los medios para que el Hombre honrara al Hombre, algo que ya sentía Kant: un profundo respeto hacia la humanidad en su globalidad.

También, esta idea de respeto apareció cuando Kant describió de forma pre-romántica, al Hombre melancólico, perfecta encarnación de lo sublime: “tiene un elevado sentimiento de la naturaleza humana. Se aprecia a sí mismo y considera a todo Hombre como una criatura que merece respeto. No tolera ningún sometimiento abyecto y respira libertad en su noble pecho”³⁸⁵¹. A mi juicio, dicha visión del Hombre melancólico coincidía indirectamente con la definición del Hombre magnánimo de Aristóteles, visto anteriormente. Kant conservó esta intuición pero la depuró de su base estrictamente emocional y lírica. Se preguntó más tarde sobre la subjetividad del respeto, puesto que si emanaba del individuo como consecuencia del valor absoluto de la dignidad, podía asemejarse a un sentimiento. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant prohibió así la destrucción gratuita de la naturaleza como el trato cruel de los animales para no debilitar la sensibilidad humana que contribuía según Kant a la predisposición de los Hombres para el respeto de los demás³⁸⁵². Con otras palabras, el respeto necesitaba de la sensibilidad como condición de su aparición. Sin descartar que pudiera ser un sentimiento, Kant lo distinguió sin embargo de otros sentimientos (que llamó “de primera clase” como la inclinación y el miedo) por la inmediatez en la cual se imponía y por su derivación directa de la razón e incluso pareció anticipar posibles críticas a su definición del respeto: “Podría objetárseme que, bajo el nombre de *respeto*, busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los *recibidos* mediante un influjo, sino uno *espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo”³⁸⁵³. Incluso en la

³⁸⁵¹ KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, (II-221), op.cit., p. 53.

³⁸⁵² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (443), op.cit., pp. 309-310. En un mismo sentido, vid., “De los deberes para con los animales y los espíritus”, en KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., pp. 287-289, donde estipuló que “la naturaleza animal es análoga a la humana”, *Lecciones de ética*, op.cit., p. 287. Cuenta para demostrar como uno conoce el corazón humano de su relación con los animales que en Inglaterra, “no pueden formar parte de los tribunales como uno de los doce miembros del jurado ningún carnicero, ni médicos o cirujanos, por entenderse que están demasiado acostumbrados a la muerte”, *Lecciones de ética*, op.cit., pp. 288-289.

³⁸⁵³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., nota (1), p. 30. Kant afirmó más adelante que “todo respeto a una persona es propiamente respeto a la ley de la

Crítica de la razón práctica, Kant asimiló el respeto con el sentimiento, sin por tanto confundirlos:

“El sentimiento sensible subyacente a todas nuestras inclinaciones supone más bien la condición de aquella sensación que denominamos *respeto*, pero la causa que lo determina reside en la razón pura práctica y por su origen no cabe calificar de patológicamente a esa sensación, la cual tiene que describirse como *prácticamente producida* (...). Conviene observar que tal como el respeto es un efecto sobre el sentimiento y, por lo tanto, incide sobre la sensibilidad de un ente racional, dicho respeto presupone esta sensibilidad (...). El *respeto* es un *tributo* que no podemos negar al mérito, queramos o no; y por mucho que gustemos de reprimir su exteriorización, lo cierto es que no podemos evitar sentirlo dentro de nuestro fuero interno. El respeto es en *tan escasa medida* un sentimiento de *placer* que uno sólo cede ante él de mala gana en relación a un ser humano”³⁸⁵⁴.

Kant consideró el respeto como un sentimiento *sui generis* por derivar de la razón e ir más allá del mérito. Era además una sensación que tenía su origen en la razón y que incidía en la sensibilidad de cualquier persona a pesar de proporcionar ningún placer. El respeto era algo “meramente subjetivo; un sentimiento peculiar (...)” y como tal era “el fundamento de determinados deberes”³⁸⁵⁵. Ello no impidió que algunos considerasen que la noción de respeto en Kant no conllevaba en sí la idea de sentimiento o de sensibilidad. No se puede por lo tanto aceptar las críticas que consideraron que Kant hizo derivar la noción de respeto únicamente de una razón fría. Para Kant, el respeto tenía siempre una dimensión emocional. Ahora bien, Oppenheim habla del “vacío formal de la ética de Kant”, por considerar que el respeto en Kant derivaba únicamente de la razón³⁸⁵⁶. En esta línea, A. MacIntyre considera que al exigir Kant que los Hombres actuasen entre ellos conforme a unos principios racionales, hizo referencia a unos “criterios impersonales” que no existen en la realidad. Según A.

honradez, de la cual esa persona nos da ejemplo”. El respeto de la persona estribaba por su condición de ser libre y racional de seguir la ley moral que le imponía su razón práctica. Sobre este punto se puede consultar, ROLLIN, B.E., “There is only one Categorical Imperative”, op.cit., p. 67.

³⁸⁵⁴ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., pp. 166-169.

³⁸⁵⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (402-403), op.cit., p. 258.

³⁸⁵⁶ OPPENHEIM, F.E., *Ética y filosofía política*, trad. Ramírez Araiza A., y Utrilla J.J., Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 107-114. Para una defensa de la ética de Kant sobre este punto, vid. por ejemplo, HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op.cit., pp. 75 y ss.

MacIntyre, los juicios de valor siempre emanaban de los sentimientos del individuo. Tratar al otro como un fin en sí mismo no podía derivar de leyes morales objetivas, sino de las emociones³⁸⁵⁷. Ahora bien, como se ha visto Kant vinculó siempre la noción de dignidad con términos y ámbitos emocionales y el respeto aparecía como un sentimiento propio de la razón. Además, esta vinculación entre el respeto y la razón tenía como propósito demostrar su necesidad imperativa y su efectividad. En efecto, si el respeto hubiera derivado sólo de un comportamiento racional, ¿cómo hubiera podido “estimar” adecuadamente la dignidad del ser humano, si aquella se caracterizaba precisamente por ser un valor absoluto, imposible de comparar? El respeto era un sentimiento híbrido: a la vez racional, para mostrar su universalidad e incontingencia, y sensible, puesto que así se manifestaba (como fenómeno) en el ser humano; por lo tanto no comparto tampoco la crítica de “definición incoherente” al respeto³⁸⁵⁸.

Otras críticas se concentraron no tanto en la presumida falta de consideración del respeto como sentimiento, como en la fe exagerada de Kant en la razón como guía única del respeto. Se considera que Kant hubiera fundamentado la dignidad de la persona y su respeto debido, en la razón, teniendo por entendido que si el Hombre siguiera esta facultad, nunca se hubiera atrevido vulnerar el valor de la persona humana, tratándola como un medio. Nunca hubiera puesto en duda la conexión entre la razón y la dignidad del Hombre, de tal forma que por ser compartida por todos los Hombres, implicaba no sólo un valor absoluto en cada uno sino también un reconocimiento mutuo de este valor en cada uno, que se configuraba a través del respeto. Apareció según Haezrahi una “superstición humanitaria”³⁸⁵⁹ es decir, una cierta debilidad en el razonamiento kantiano, puesto que no era porque uno se consideraba digno (por ser dotado de racionalidad y actuar como ser moral) que hubiera reconocido implícitamente esta dignidad en todos los demás seres humanos. Con otras palabras, si el fundamento de la dignidad era la razón, la validez objetiva y universal de la dignidad no era de por sí una característica inherente al concepto de dignidad. Se criticó aquí la conexión que estableció Kant entre la razón y la moral, donde la razón era

³⁸⁵⁷ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, op.cit., pp. 40-41.

³⁸⁵⁸ La definición del respeto sería incoherente esta mezcla de razón y emoción, SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtud. Aristotle and Kant on Virtud*, op.cit., pp. 175-181

³⁸⁵⁹ P. HAEZRAHI, “The concept of man as end-in-himself”, op.cit., pp. 294-295.

siempre el único y exclusivo fundamento de un comportamiento virtuoso³⁸⁶⁰. Kant, no hubiera podido así imaginar que, sobre unas bases racionales, el Hombre pudiese obrar contra el Hombre. En esta perspectiva, según Broad, el concepto del ser racional no fue analizado por Kant y quedaba suspendido “en una atmósfera nebulosa que procedía del incienso de la adoración”³⁸⁶¹.

A mi juicio, no creo que Kant sufría de una ingenuidad a la hora de definir la razón: sabía muy bien que los Hombres podían degradar la dignidad del Hombre, al referirse como se ha visto, tanto al “fuste torcido de la humanidad” o al “mal radical” de la naturaleza humana. También, cuando Kant mencionó que el valor del ser humano lo alejaba infinitamente de todo precio, con el cual no podía ponerse en parangón sin menoscabar su dignidad, consideraba implícitamente que el Hombre podía obrar contra el Hombre. Ahora bien, para él esta degradación no hubiera derivado de unos propósitos verdaderamente racionales ya que aquellos sólo se plasmaban en la esfera moral, donde los Hombres eran seres de fines. Incluso, esas críticas derivan de una mala interpretación de lo que quería decir Kant por el término razón y la fórmula “ser racional”, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Como señala tan justamente Rawls, “Kant usa *vernünftig* para expresar una concepción completa de la razón que abarca los términos «razonable» y «racional» (...). «Razonable también puede significar «juicioso», «presto a atender a la razón», lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros. *Vernünftig* puede tener los mismos significados en alemán: puede tener el sentido amplio de «razonable» así como el sentido más restringido (a menudo el del economista) de «racional», que denota aproximadamente la promoción de nuestros intereses del modo más efectivo. El uso que hace Kant de *vernünftig* varía, mas, cuando lo aplica a personas, cubre normalmente lo razonable como lo racional”³⁸⁶². Por lo tanto, no se puede descartar que para Kant el concepto de “razón” y la idea de “ser racional” llevasen en sí mismos la necesidad de ajustar mi conducta en función del otro, deslegitimando quizás algunas críticas que vieron en Kant una forma fría e imposible de llevar a cabo un comportamiento respetuoso de la dignidad humana.

³⁸⁶⁰ P. Haezrahi, coincide también con esta crítica: “The quality of rationality does not entail (by logical necessity) the quality of moral goodness nor does it entail the possession of dignity”, en HAEZRAHI, P., “The concept of man as end-in-himself”, op.cit., p. 309.

³⁸⁶¹ BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, op.cit., p. 127: “It appears possible only so long as the concept of rational being is left unanalysed in an atmosphere misty with the incense of adoration”.

³⁸⁶² RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., p. 181.

El respeto era por lo tanto la única forma de estimar adecuadamente la dignidad del Hombre y por ser un sentimiento híbrido permitía aprehender el valor de la dignidad de la persona humana. El respeto podía justamente estimar la dignidad porque se apoyaba tanto en la razón compartida por todos los humanos (como origen) como en la sensibilidad que era su manifestación (como fenómeno). Con otras palabras, era no sólo un sentimiento híbrido sino también un “sentimiento puente” entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Reconocía el valor del ser humano en su cualidad de ser moral, pero su efectividad dependía del ser humano en su cualidad de ser sensible. La razón de aquello viene de que en el mundo de los fines, el respeto no tenía lugar de ser, puesto que cada individuo trataba al otro como un miembro de este reino en un pie de igualdad. Con otras palabras, el respeto no era un deber ser sino ya un ser en el reino de los fines. Mientras, en el mundo sensible, el respeto encarnaba este ideal moral que era capaz de orientar las conductas del ser humano sensible hacia el ideal del ser humano moral. Por lo tanto, el respeto aparecía en el individuo humano y se dirigía hacia el individuo, lo que nos lleva a analizar el sujeto del respeto.

B. El sujeto del respeto

El respeto era la conducta que restringía la volición de uno en relación con los demás. Se aplicaba sólo a las personas, siendo por lo tanto una conducta exclusiva:

“Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)”³⁸⁶³

³⁸⁶³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 66. Vid. también, Kant, *La metafísica de las costumbres*, (223), op.cit., p. 30: “*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (...) de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma”.

Las personas se distinguían de las cosas por encarnar un fin en sí, un fin objetivo es decir un valor interno y absoluto, una dignidad. Tenemos aquí toda la concentración del proceso de individualización de la dignidad humana. Ahora, la dignidad se reconocía al Hombre como persona, en la medida que gozaba de un valor que a su vez exigía respeto de las demás personas. Las cosas por el contrario tenían un fin relativo, un fin subjetivo, un valor comercial o de afecto, es decir un precio. El respeto aparecía como una limitación de la conducta individual en tanto que uno no podía, por su conducta, despreciar y rebajar al rango de las cosas a las otras personas.

Así, Kant contempló la noción de respeto a partir de las restricciones que debía imponer a las conductas inter-individuales. Podemos acudir aquí a la distinción de Darwall sobre la noción de respeto entre por un lado el “respeto de reconocimiento” (“*recognition respect*”), y por otro, el “respeto de valoración” (“*appraisal respect*”). El primero implica una conducta limitativa: la mera consideración del otro como persona limita mi propia conducta. El segundo por su parte genera una conducta positiva: consiste en elogiar a una persona por las cualidades excelentes y virtuosas que desplegó para llegar a un fin. Dicho respeto no se aplica a todos, y no restringe mi conducta en relación con el otro³⁸⁶⁴. Al contrario el “respeto de reconocimiento” se aplica a todos pero no implica reconocer los méritos del otro. Kant anunció el “respeto de reconocimiento” ya que, en al esfera moral, la dignidad del individuo, como agente moral, genera una limitación de mi propio comportamiento. Por el contrario hemos visto, que los filósofos clásicos, vinculaban todavía la idea de respeto con la grandeza y los méritos de una conducta individual. La persona humana como tal era por lo tanto la destinataria y el sujeto exclusivo del respeto:

“El respeto se aplica siempre únicamente a personas, jamás a cosas. Las cosas pueden suscitarnos *inclinación*, y cuando se trata de animales (v.g. caballos, perros, etc.) incluso *amor*, o también *miedo*, como el mar, un volcán o una fiera, mas nunca *respeto*”³⁸⁶⁵.

³⁸⁶⁴ DARWALL, S. L., “Two kinds of Respect”, *Ethics*, Vol. 88, N°1. (Oct., 1977), pp. 36-49. Vid. particularmente, pp. 44-45.

³⁸⁶⁵ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., p. 167.

Las cosas y los animales podían provocar algunas emociones y sentimientos. Sólo las personas podían generar en nosotros el sentimiento de respeto. Aquél aparecía precisamente como la norma que regulaba las relaciones entre las personas por precisamente tener una dignidad. En *La Metafísica de las Costumbres*, Kant profundizó esas reflexiones y dedujo una igualdad inherente a las personas:

“(…) el Hombre, considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad”³⁸⁶⁶.

El Hombre era una persona porque era sujeto de voluntad. La dignidad de la naturaleza humana era capaz de generar y provocar (*infunde*) un respeto debido en la apreciación de cada persona. No era tanto las personas que descubrían la dignidad en su naturaleza racional, sino que aquella, por el valor absoluto que encarnaba, se imponía a la consideración ajena. El respeto causaba así en el ánimo un impulso moral y afectivo, de allí su dimensión emocional y su dependencia con la sensibilidad humana. Además en la medida que cada persona se caracterizaba por su misma naturaleza racional, debía cada una, estimarse iguales entre sí. Las personas humanas se respetaban porque compartían igualmente el mismo valor absoluto interno de la dignidad.

Existe una premisa a esta idea de igual dignidad de las personas en un escrito de 1786, (un año después de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), intitulado, *Comienzo presunto de la historia humana*. Kant consideró allí que los Hombres, por tener una facultad racional eran “coparticipes iguales en los dones de la Naturaleza”, de allí la necesidad de respeto:

³⁸⁶⁶ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (435), op.cit., pp. 298-299. En sentido parecido, *La metafísica de las costumbres*, (462), op.cit., pp. 335-336. Por plantear precisamente la noción de “respeto de la persona”, partiendo del ser humano como “*homo noumenon*”, difícilmente podríamos encontrar un punto de conexión con la ética aristotélica, que partía del Hombre concreto, PREUS, A., “Aristotle and Respect for persons”, op.cit., p. 215.

“Y así el Hombre entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales cualquiera que fuere su rango; igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros. Aquí, y no en la razón considerada como simple instrumento para la satisfacción de diversas inclinaciones, reside el fundamento de la ilimitada igualdad de los seres humanos”³⁸⁶⁷.

Por una parte, Kant asimiló una vez más la idea de respeto con la de “estimación” es decir, la justa evaluación o el aprecio correcto del valor de algo. Por otra parte, el respeto se aplicaba a las personas humanas que disfrutaban de una perfecta igualdad. Dicha perfección aparecía en dos direcciones. Primero la dignidad no derivaba del rango social sino de la sola cualidad de ser racional. La dignidad de la persona no derivaba de factores contingentes sino sólo de su naturaleza racional y moral de suerte que uno no podía tener su posición en la sociedad por un presumido privilegio innato³⁸⁶⁸. Concretamente, el ciudadano para Kant, era como hemos visto el Hombre-propietario-burgués, pero dejaba abierta la posibilidad que los ciudadanos pasivos, pudieran, mejorar su independencia económica, gracias a sus propios méritos y acceder al rango de los ciudadanos activos³⁸⁶⁹. Segundo, dicha igualdad era “ilimitada”, es decir absoluta, del mismo modo, como hemos visto antes, que la dignidad del ser humano se elevó infinitamente sobre las demás cosas del mundo y que el ser humano, ante el cielo estrellado y la ley moral en su corazón, tenía conciencia de su infinita grandeza. Kant recurrió otra vez a un superlativo para describir ahora la igualdad de las personas como agentes morales.

³⁸⁶⁷ KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, en KANT, I., *Filosofía de la historia*, op.cit., p. 76.

³⁸⁶⁸ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 31. Kant defendió incluso una meritocracia: “A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) hasta que el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior (...). Resulta que no que puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad”, op.cit., pp. 30-31.

³⁸⁶⁹ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 34. En nota de pie: “Es algo difícil – lo confieso – determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un Hombre que sea su propio señor”.

La dignidad de la persona adquirió así una dimensión dinámica en su valoración absoluta: en un movimiento vertical, *elevaba* infinitamente a los Hombres de cualquier precio. A través de un segundo movimiento horizontal, *acercaba* ilimitadamente a los Hombres entre sí, disfrutando de una igual dignidad infinita. Debían así tratarse entre sí y a sí mismo con el respeto debido. Además, como apunta Habermas, esta consideración de la igualdad de los seres humanos implicaba, una “conciencia trascendental”, es decir una comprensión del mundo universalmente válida³⁸⁷⁰. También, Colomer apunta que en la exigencia de reconocimiento mutuo como sujetos de libertad, simultaneaba a la “autoconciencia” de uno mismo como se tal, se encontraba el núcleo fundamental de la ética kantiana del que la ley moral era la formulación normativa³⁸⁷¹. Cuando Kant habló de la igualdad de todos los seres racionales del mundo, se oponía a su previa concepción europeo-centrista que le hizo considerar que sólo los europeos poseían los sentimientos de lo bello y de lo sublime. Las otras naciones los tenían en un grado inferior o incluso no los poseían. Así, habló de los indios que “tienen un gusto predominante por el grotesco” y de los negros que “no tienen un sentimiento alguno acerca de la naturaleza que sobrepasa lo pueril”. Es más Europa era de Europa que “moralizado Continente” que dominaba culturalmente a las otras naciones³⁸⁷².

A pesar de esos límites terribles, Kant dio un paso más en la humanización, es decir, estrictamente desde el punto de vista formal del acercamiento de su moral al punto de vista individual. Al mismo tiempo que insistió y profundizó el carácter absoluto de sus conceptos, los acercó cada vez más a los Hombres. Primero, desde

³⁸⁷⁰ Como indicó Habermas esta conciencia trascendental podía chocar con el pluralismo de las visiones del mundo. propuso en su ética discursiva, lo que llamó una “asunción ideal de rol” que derivaba de la inclusión de la moral en el procedimiento de la argumentación entre los sujetos de modo que “todos se ven llevados a situarse en la perspectiva de los demás y con ello en su autocomprensión y en su comprensión del mundo. De esta forma, los dialogantes se podían considerarse como personas y no instrumentos unos de otros. Se presuponía así una racionalidad que proporcionaba a los Hombres la capacidad y la voluntad de entenderse entre sí para llegar a un compromiso sobre lo universalmente aplicable. HABERMAS, J., “Reconciliación y uso público de la razón”, en HABERMAS, J. & RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, trad., Roca Gerard, V., Paidós, Barcelona, 1998, p. 52. También, vid., HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, op.cit., pp. 83-88.

³⁸⁷¹ COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., p. 98.

³⁸⁷² KANT., I., *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., pp. 102-108. Para una perspectiva actual de la cuestión, vid., DE LUCAS, J., *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo de las minorías*, Tecnos, Fundación Enrique Luño Peña, Madrid, 1992 y DE LUCAS, J., (dir.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001, pp. 17-57.

el principio del criticismo, al considerar al Hombre como punto de origen de su moral. Segundo, cuando vinculó su moral con la noción de practicidad. En este sentido, Kant se refirió a las nociones de voluntad y de autonomía como fundamento de la dignidad. Tercero, con sus nociones de imperativos categóricos, se dirigió directamente al obrar, enseñando pautas para dirigir su conducta hacia la moral. Cuarto, implicó al mismo ser humano cuando le pidió que evaluase su propio valor como naturaleza racional. Ahora, con la noción de respeto, Kant manteniendo en lo más alto moralmente su concepto de dignidad, implicó no solamente al ser humano sino que le urgió poner en práctica lo que le enseñaba: primero, Kant no habló más de ser racional, de Hombre o de naturaleza humana sino de “persona”. No había así ninguna duda que Kant se dirigía sólo a los seres humanos como sujetos. Segundo, la noción de respeto implicó una toma de conciencia moral y práctica del valor de la dignidad. Con otras palabras, del mismo modo que no concibió Kant su moral sin su practicidad, no concibió la dignidad de la persona sin su reconocimiento efectivo mediante el respeto. Los titulares del respeto eran así los Hombres considerados como personas iguales entre sí que debían adecuar su conducta en función del valor interno y absoluto de su misma dignidad. El respeto era así un sentimiento racional que emanaba y estaba dirigido sólo a las personas humanas, consideradas como dignas e iguales entre sí. Conviene ahora entender de qué modo se plasmaba este comportamiento que era la única estimación posible del valor de la dignidad.

C. El ejercicio del respeto

El respeto apareció como una consideración adecuada del valor de la dignidad de la persona, que debía manifestarse en las todas las acciones de la persona hacia las demás y hacia si misma. Así:

“(…) el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia aliis praestanda*) es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en otros Hombres, es decir el reconocimiento de una valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse”³⁸⁷³.

³⁸⁷³ KANT., I., *La metafísica de las costumbres*, (462), op.cit., p. 335.

Sabemos ahora, que este reconocimiento era efectivo porque se transmitía vía la sensibilidad humana. Se trató de un reconocimiento del valor de la dignidad en un Hombre que además se complementó a través de una forma peculiar de trato:

“(…) el Hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin”³⁸⁷⁴.

El sentimiento era una captación de la dignidad de la persona que debía guiar la conducta de cada persona. En realidad, Kant reformuló y amplió aquí la idea según la cual la dignidad no tenía ningún precio. En la medida que el Hombre era un fin en sí mismo, su existencia no podía desviarse o ser desviada de esta finalidad. Su autonomía estaba preservada cuando el Hombre podía cumplir con su esencia. Según Todorov, preservar la dignidad del sujeto humano significaba actuar conforme con los principios y máximas que éste hubiera aceptado. La dignidad se fundamentaba en la facultad de dirigirse a sí mismo y obedecer sólo a la ley que uno se fija, es decir su autonomía³⁸⁷⁵. Por otro lado, Kant diferenció este deber de la regla de oro: “No hagas lo que no quieras que te hagan”, (*Quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*). A su entender permitía que las circunstancias e incluso las inclinaciones naturales de cada uno desempeñasen un papel importante en la deliberación de la conducta, lo que la noción misma de respeto descartaba³⁸⁷⁶.

Además, en la medida que su esencia encarnaba una dignidad, es decir el fin y valor más altos, el ser humano, no podía ser reducido a un medio para conseguir una finalidad ajena. Por una parte, Kant consideró a la persona y el valor de la dignidad desde un punto de vista evaluativo, describiendo cómo el ser humano debía juzgarse a sí mismo y a los demás, teniendo conciencia de su dignidad como fin en sí mismo. Ahora aplicó esta evaluación a las “acciones” del

³⁸⁷⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 65-66. En un sentido similar, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (462), op.cit., p. 335.

³⁸⁷⁵ TODOROV, T., *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, trad., Folch González, E., Paidós, Barcelona, 1999, p. 77.

³⁸⁷⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 68 (nota de pie de página nº 1).

individuo hacia su persona y los demás. Se ha visto que en un primer momento, Kant amplió el punto de vista de su análisis, de un “yo” que tenía conciencia de su dignidad a un “nosotros” que tenía conciencia de la dignidad de los demás, y que contribuía a una carga emocional de su razonamiento. En un segundo momento, esta “consideración” moral de la dignidad se concretó en la práctica a través de una pauta de comportamiento. Cada uno siendo fines en sí, debía considerar esta cualidad “en todas sus acciones” y nunca actuar en sentido contrario, es decir, limitar o impedir que uno no pudiera formular y adecuar su conducta según máximas universales. El respeto era una estimación del valor de la persona que imponía el deber de no infringir las finalidades de su naturaleza. La esencia del Hombre se imponía a las acciones, se volvía una guía moral de las conductas humanas, que debían adecuar sus voluntades, su querer, su intención conforme con la dignidad del Hombre.

Aquello llevó a Kant a reformular el imperativo categórico, completando su primera versión. Cuando consideró que la dignidad del Hombre derivaba de su naturaleza racional, añadió también que esta misma idea de dignidad debía ser el imprescindible precepto de la voluntad³⁸⁷⁷. Kant concretó este precepto y dedujo de la naturaleza racional del Hombre como fin en sí mismo un segundo imperativo categórico

“El imperativo categórico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio”³⁸⁷⁸.

El valor de la dignidad de la persona implicaba por tanto un no-hacer en los demás. El respeto se manifestaba formalmente como una restricción del comportamiento individual. Para Rawls, “la humanidad en nosotros no es más que nuestras facultades de la razón y el pensamiento, y del juicio y la sensibilidad moral. Tratar a las personas como fines en cuestiones de justicia – tratar la humanidad en ellos como fin – y nunca solamente como un medio es comportarnos de forma que nuestra conducta sea públicamente justificable para la común razón humana, la suya y la nuestra, y ofrecer dichas justificaciones según

³⁸⁷⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 99.

³⁸⁷⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 67.

lo exija la ocasión”³⁸⁷⁹. Esta humanidad era el objeto de respeto y no podía bajo ningún concepto ser negada: “La humanidad en su persona es el objeto de respeto que él puede exigir a cualquier Hombre, y del que el tampoco puede privarse”³⁸⁸⁰ expresada también desde una perspectiva teológica, cuyo fin era la felicidad del Hombre: “Lo único que puede hacer de un mundo el objeto del decreto divino y el fin de la creación es la humanidad (el racional del mundo, en general) en su perfección total moral, de la cual, como de condición suprema, es la felicidad la consecuencia inmediata en la voluntad del ser supremo”³⁸⁸¹.

Así, más adelante, Kant integró este imperativo desde la noción de ley como obligación:

“Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*”³⁸⁸².

El imperativo categórico se situaba en el “obrar” del ser humano y se refería a la voluntad, al querer, a la intención del ser racional. En efecto, Kant planteó el problema en torno al “uso de la humanidad”, lo que otorgó, a mi juicio, una concreción más práctica a este imperativo categórico que al primero. Fue en este sentido para Kant la dimensión material del imperativo categórico, pero idéntica a su primera formulación formal³⁸⁸³. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant conectó algunos de los elementos esenciales que hemos visto para llegar a esta segunda formulación del imperativo categórico. Apuntó que el valor de la dignidad del Hombre derivaba de su humanidad. Luego conectó este valor con un

³⁸⁷⁹ RAWLS, J., *Lezione sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., p. 210.

³⁸⁸⁰ KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (435), op.cit., p. 299.

³⁸⁸¹ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (II), op.cit., p. 65.

³⁸⁸² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 73.

³⁸⁸³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 78: “El principio: «obra con respecto a todo ser racional -a ti mismo y a los demás- de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí», es, por tanto, en el fondo, idéntico al principio: «obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional». Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no deba nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin.”

deber de respeto que prohibía tratarle como un medio y en un tercer momento, volvió a justificar su valor como fin en sí mismo por ser el sujeto de la moral:

“El ser humano es bastante sacrilego, pero la *humanidad* en su persona ha de serle sacrosanta. Todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado *simplemente como medio* como tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; sólo el ser humano, y con él, cualquier criatura racional, supone un *fin en sí mismo*. El es el sujeto de la ley moral, que es sacrosanta, gracias a la autonomía de su libertad”³⁸⁸⁴.

Otra vez Kant, recurrió a un calificativo emocional “sacrosanto” para describir el valor de la dignidad del ser humano que reclamaba un respeto absoluto. Pero se confirma aquí un rasgo que ya apareció de forma implícita en desarrollos anteriores: Kant fluctúa entre una noción de dignidad de la persona y de dignidad de la naturaleza humana. Parece ser una constante en todas sus reflexiones y aquí introdujo incluso una evaluación jerárquica: la humanidad tenía más valor que el individuo humano. Por tanto, y a pesar de todos sus esfuerzos, Kant se mantenía todavía en una aproximación pre-moderna de la dignidad humana. Por otro lado indicó en el pasaje citado, que si el ser humano era digno de respeto era porque era sujeto de la ley moral. Aquello fue tal vez más explícito en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuando escribió que “la determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto* (...). Todo respeto a una persona es propiamente respeto a la ley – a la honradez, etc., - de la cual esa persona nos da el ejemplo”³⁸⁸⁵. El respeto se dirigía a las personas pero al mismo tiempo, Kant despersonalizó las razones del respeto. Se trataba primero del respeto a la ley moral y luego, del ser humano porque era el único a poder ser sujeto de dicha ley moral.

Por otra parte, la justificación de las tres formulaciones fue muy a menudo pasada por alto por aquellos que consideran que Kant no tenía en cuenta los sentimientos del ser humano como base de su moral. Fue precisamente todo lo contrario cuando escribió:

³⁸⁸⁴ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A 155), op.cit., p. 183.

³⁸⁸⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.30 (nota de pie).

“(…) se trata de acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento. Todas las máximas tienen efectivamente:

1. ° Una *forma*, que consiste en la universalidad, y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo moral, diciendo: que las máximas tienen que ser elegidas de tal modo como si debieran valer de leyes universales naturales.

2. ° Una *materia*, esto es, un fin, y entonces dice la fórmula: que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo; que toda máxima debe servir de condición limitativa de todos los fines meramente relativos y caprichosos.

3. ° Una *determinación integral* de todas las máximas por medio de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en un reino posible de los fines, como un reino de la naturaleza

Y concluyó Kant:

(…) resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición en cuanto ello sea posible”³⁸⁸⁶.

Como hemos visto al principio de nuestro estudio, la idea kantiana de “intuición” se conectaba directamente con la sensibilidad humana e influía en el entendimiento. Las tres formulaciones del imperativo categórico tenían así como objetivo incidir directamente en la parte sensible del Hombre, sin que ella se volviera el elemento motor de aquellos³⁸⁸⁷. No obstante no se trataba de formulaciones distintas sino corolarios de la primera formulación del imperativo categórico³⁸⁸⁸. Sólo la razón como tal era el impulsor de esos imperativos. Como

³⁸⁸⁶ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 76-77.

³⁸⁸⁷ Kant pareció no descartar los sentimientos morales al preguntarse: “¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud?”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 75. E incluso: “Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que *inspire* un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber, y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conformemente a sus principios”, op.cit., p. 108.

³⁸⁸⁸ Acerca del sentido único del imperativo categórico: ROLLIN, B.E., “There is only one Categorical Imperative”, op.cit., pp. 60-72. Por el contrario, sobre las varias interpretaciones del imperativo categórico H. J. Paton habló de cinco imperativos, en PATON, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania,

resume Rawls, “en la primera formulación (...) contemplamos la situación moral desde el punto de vista del agente (...). Al concebimos como sometidos a exigencias morales, queremos comprobar si es permisible que obremos según nuestras máximas. En la segunda formulación, empero, el imperativo categórico nos hace concebimos, a nosotros mismos y a las demás personas, como afectados por las acciones que nos proponemos llevar a cabo (...). En la tercera formulación (la de la autonomía) volvemos de nuevo al punto de vista del agente, pero esta vez no como alguien sometido a exigencias morales, sino que alguien que está, como dijéramos, legislando una ley universal”³⁸⁸⁹.

Esta interpretación de Rawls del imperativo categórico no es muy distinta de la de Paton, que señala tres sentidos de la consideración de los agentes racionales como fundamento del imperativo categórico³⁸⁹⁰. Primero, era porque existían los agentes racionales que el imperativo categórico debía exigir el respeto de sus voluntades racionales. Segundo, era porque existían los agentes racionales con voluntades que podían ser frustradas que se debía reconocer imperativos categóricos particulares: no se podía frustrar sus voluntades mediante la fuerza por ejemplo y se debía ayudarlos en su búsqueda de la felicidad. Tercero, fue únicamente porque existían los agentes racionales que se podía deducir la existencia de un imperativo categórico. En la medida que los Hombres eran racionales, expresaban necesariamente su voluntad según leyes universales. No obstante, en la medida que su racionalidad era imperfecta, esas leyes universales debían aparecer como imperativos categóricos. El imperativo categórico, concluye Paton, tenía como fundamento a los agentes racionales porque a fin de cuentas, no eran completamente racionales.

Se trata de una correcta interpretación. En efecto, Kant insistió en que “(...) para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «*debe ser*» no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de

1999, p. 129. Silber J.R., defiende la existencia de ocho imperativos en la obra de Kant, SILBER, J.R., “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, op.cit., pp. 197-236 y en particular, pp. 205 y ss. Véase también, GÓMEZ CAFFARENA J., *El teísmo moral en Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 177 y ss.

³⁸⁸⁹ RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., pp. 200-201. Se puede también consultar la voz “imperativo” del *Kant-Lexicon* de Rudolf Eisler, consultado en su versión francesa, EISLER, R., *Kant-Lexicon*, trad. Balmés, A-D., & Osma, P., Nrf-Gallimard, “Bibliothèque de Philosophie”, París, 1994, pp. 528-537.

³⁸⁹⁰ PATON, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*, op.cit., pp. 170 ss.

suyo coincide necesariamente con la ley”³⁸⁹¹. La necesidad del imperativo derivaba de los propios límites de la naturaleza humana, “(...) de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que, si bien es lo bastante noble para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, en cambio es al mismo tiempo harto débil para poderlo cumplir, y emplea la razón, que debiera servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, ya sean aisladas, ya -en el caso más elevado- en su máxima compatibilidad mutua”³⁸⁹². Ahora bien, más tarde en la *Crítica de la razón práctica*, Dios ya no podía “prescindir” de este deber: “(...) en el orden de los fines (y con él todo ente racional) sea un fin en sí mismo, es decir que nunca pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni aun por el mismo Dios), sin verse tratado al mismo tiempo como el fin (...)”³⁸⁹³. Por tanto la dignidad del ser humano aparecía ser el valor más importante y absoluto de la existencia, de modo que el mismo Dios debía respetarlo.

Por otro lado, como apunta Silber, el procedimiento para cumplir este imperativo se basaba otra vez en la facultad de uno para considerar la situación desde el punto de vista del otro³⁸⁹⁴. Esta facultad – que debía pasar necesariamente por la imaginación – permitía, hemos visto, configurar el “reino de los fines” a través de la plasmación de la primera fórmula del imperativo categórico. Ahora, uno debía “imaginar” la esencia de la persona humana (como fines en sí mismo) a la hora de definir su voluntad.

Por lo tanto no había imperativos distintos sino la misma ley; a través del concepto de fin, se realizaba una deducción del contenido a partir de la forma³⁸⁹⁵. Pero esta misma deducción de un valor ético material (el Hombre como fin en sí mismo) a partir de una expresión formal (la universalidad de las leyes), fue tachado de “inconsecuencia genial” por Heller³⁸⁹⁶. No sé si A. Heller pretendía ser irónica al hablar aquí de genialidad. Por mi parte, pienso que mostró Kant una genialidad en deducir las consecuencias prácticas del concepto de dignidad, aunque dicha deducción pudiera carecer, es cierto, de fundamento riguroso. Kant

³⁸⁹¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 47.

³⁸⁹² KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 37.

³⁸⁹³ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, (A 237), op.cit., p. 250.

³⁸⁹⁴ SILBER, J.R., “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, op.cit., p. 216.

³⁸⁹⁵ Acerca de esta deducción, véase, CORTINA, A., “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, op.cit., pp. 148 y ss y también, pp. 152-162

³⁸⁹⁶ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, op.cit., p. 58.

vinculó previamente el concepto de “humanidad” con la “moralidad”, en la medida que la primera era capaz de formular leyes morales, de allí su dignidad. Ahora bien, sólo la naturaleza racional del Hombre le permitía ser un legislador moral universal, por lo tanto, cuando Kant se refería al concepto de “humanidad” se refería a la naturaleza racional del Hombre. Aquí se encuentra la justificación del paso entre la primera formulación del imperativo categórico y su segunda, que es su corolario. Como el ser humano era un ser racional, su fin y el fin de sus acciones eran necesariamente racional, lo que constituía nada más que la aprehensión y la formulación de leyes universales y la adecuación de su conducta a ellas. Se puede en efecto descartar las necesidades y otras inclinaciones de los Hombres como elementos esenciales de la humanidad. En efecto, Kant alertó que aquellos rasgos podían ser “sustituidos” por un precio (comercial o de afecto) y que entonces, carecían de dignidad. La humanidad era la racionalidad del Hombre única a poseer una dignidad. Como resume Heller, esta vez en defensa de Kant, “la idea de humanidad, una vez aparecida, debe ser aceptada como el valor más alto (...). Kant inauguró con su filosofía una época en la que la idea reguladora más alta debe (y puede) ser observada como valor director de la acción humana (...)”³⁸⁹⁷.

Pero, al leer cuidadosamente el imperativo categórico, uno se da cuenta que Kant no condenó la utilización en sí de la humanidad sino que trató de regular dicho uso³⁸⁹⁸. Con las palabras de Delbos, Kant no criticó de ninguna manera la necesidad social o natural del Hombre al verse convertido en un medio para la satisfacción de alguna necesidad o satisfacción sino que defendió que el uso que hacia el Hombre de su persona (o de la persona de otro) se quedara libre y no contradijese la ley esencial de su libertad interna, es decir la de autodeterminarse a través de leyes universales³⁸⁹⁹. Así las palabras “al mismo tiempo” y “solamente”

³⁸⁹⁷ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, op.cit., p. 75.

³⁸⁹⁸ Reproduzco otra vez este texto, donde Kant acepta que en el reino de los fines, los Hombres pueden tratarse como medios. « Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros *como fines y medios*, puede llamarse muy bien un “reino de los fines” (desde luego que sólo un ideal)”. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 72.

³⁸⁹⁹ V. Delbos, afirmó en este sentido: “Contre une façon assez fréquente de citer cette formule en supprimant les mots “en même temps” et “simplemente”, il est bon de remarquer que Kant ne conteste en aucune façon la nécessité, soit naturelle, soit sociale, pour l’homme d’être un moyen au service de certaines besoins ou de certaines inclinations; il réclame seulement que l’usage que l’homme fait alors de sa personne reste libre et ne contredise pas non plus la loi essentielle de cette liberté intérieure”. DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, op.cit., p. 303 n. Una misma

tenían una relevancia: se podía utilizar al ser humano como un medio pero dicho uso no podía ser la finalidad de su existencia ni el modo como podía evaluarse su persona. Su existencia era siempre un fin en sí y tenía por lo tanto una dignidad inmutable. Según Copleston y Paton, la máxima kantiana estipulaba que incluso en esos casos se debía evitar tratar al Hombre meramente como medio, o sea, se debía tratarle “como si tuviera más valor que el de medio para mi propia finalidad”³⁹⁰⁰. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esta idea reapareció en la forma *restrictiva* de la prohibición de degradar al Hombre al rango de cosa:

“El Hombre no es una cosa; no es, pues algo que pueda usarse como *simple medio*” y también, el Hombre es un fin en sí “(...) contra el cual no debe obrarse nunca, y que no debe, por consiguiente, apreciarse nunca como mero medio”³⁹⁰¹.

La voluntad tenía así una dimensión objetiva en la universalidad de sus máximas y otra subjetiva en el trato del Hombre como fin en sí mismo. Esta capacidad debía entenderse como una capacidad moral (y no antropológica), que habilitaba al Hombre, mediante su razón, actuar conforme a ella y respetar la dignidad del otro. En este modo, para Bilbeny, la dignidad del ser humano en Kant tenía una dimensión prescriptiva por hacer descansar su objetividad en la racionalidad³⁹⁰². Siguiendo la reflexión de Kant no se trataba realizar al Hombre, sino considerarlo de forma independiente y negativa. Se planteó así un límite al actuar del Hombre que Kant definió como “la condición suprema limitativa” de las acciones humanas³⁹⁰³. McCarthy escribe en este sentido: “Kant insiste en que las máximas morales no sólo tienen una forma – la universalidad-sino también una materia o fin; pero, ya que todos los fines particulares han de ser excluidos como fundamento determinante de la acción, el imperativo categórico reviste – al ser formulado respecto de los fines-la forma de una restricción de los contenidos

interpretación aparece en VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, op.cit., p. 45 y SILBER, J.R., “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, op.cit., p., 217.

³⁹⁰⁰ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV). De Wolff a Kant*, trad., Sacristán, M., Ariel, Barcelona, 1991, op.cit., p. 308. Vid. también, PATON, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*, op.cit., p.165.

³⁹⁰¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 67 y 78.

³⁹⁰² BILLBENY, N., *Humana dignidad*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 82.

³⁹⁰³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 69 y 93.

admisibles de la volición”³⁹⁰⁴. Pero esta exigencia no podía descansar, al contrario de lo que piensa Murguerza, en una mera “capacidad de negación”, donde hubiera bastado que cada uno dijese “no” ante cualquier inclinación a vulnerar la dignidad humana³⁹⁰⁵. Era una versión muy solemne expresada de la exigencia de respeto a las personas que exigía que al actuar, no se menoscaba la capacidad de actuar de los demás. Según Goldmann, esta formulación del imperativo categórico era la expresión de los fundamentos del humanismo verdadero. “Nos indica en efecto el único valor supremo sobre el cual debe fundarse nuestros juicios. Y este valor es la humanidad en la persona de cada Hombre individual. No se trata del individuo solo como en los racionalistas, ni de la totalidad sola bajo sus diferentes formas (Dios, Estado, nación, clase) como en todos los místicos románticos e intuicionistas, sino *la totalidad humana, la comunidad aglutinando a la humanidad entera y su expresión, la persona humana*”.³⁹⁰⁶

En un mismo sentido, Kolakowski defiende esta visión kantiana del Hombre abstracto porque, al fomentar la idea de una humanidad compartida por todos los individuos, hacían de esos los titulares de unos derechos fundamentales. La definición de la humanidad en Kant no era ni antropológica ni histórica sino estrictamente moral y debemos a Kant no sólo la desvinculación del concepto de dignidad de unas fuentes religiosas sino también de cualquier determinación de tipo antropológico, histórico y psicológico³⁹⁰⁷. Kolakowski nos proporciona no sólo una visión más general de la dignidad humana en Kant sino que también la incluyó en una perspectiva política en la medida que escribió esas líneas al principio de los años 90 contra el comunismo. Una ideología que precisamente,

³⁹⁰⁴ MCCARTHY, TH., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, the MIT Press, 1984, pp. 329 y ss.

³⁹⁰⁵ La interpretación del imperativo categórico kantiano por Murgueza, J., me parece efectivamente muy simplista en relación con el trasfondo y exigencia moral que lo subyacia. MURGUEZA, J., “Kant y el sueño de la razón”, en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, op.cit., p. 35. Murgueza propone de poner en práctica hoy el imperativo kantiano del “obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio”. Cito textualmente a Murgueza: “Para poner en práctica este precepto no necesitamos llegar en nosotros a ningún acuerdo colectivo, frente a lo que parece dar por sentado la ética comunicativa o discursiva a lo haberlas (...). Para impedir que el hombre sea tratado como un medio más bien que como un fin, bastará con que cada uno de nosotros decida decir «No» ante cualquier inclinación propia, o cualquier invitación ajena, a atentar contra la dignidad humana”. Desde un campo formal y ético esta perspectiva podría ser válida, pero hubiera podido referirse a los derechos fundamentales como desarrollo y garantía de la dignidad humana.

³⁹⁰⁶ GOLDMANN, L., *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, op.cit., pp.197-198.

³⁹⁰⁷ KOLAKOWSKI, L., Cap. IV “Why do we need Kant?”, en su libro *Modernity: the endless trial*, The University Press of Chicago, Chicago, Londres, 1990, pp. 44-54 y en particular pp 49-54.

según el filósofo polaco se apoyaba en el Hombre concreto, es decir determinado. Ahora bien, Kant no hizo derivar de su concepto de dignidad unos derechos fundamentales. Al contrario de lo que podía pensar Kolakowski, tenía a veces una visión muy concreta de la humanidad de acuerdo con algunos patrones de orden sociales y éticos.

He defendido que el pensamiento kantiano en su configuración de la dignidad humana se encaminó en un proceso de “equilibrado” entre dos polos extremos: unos desarrollos filosóficos-morales y sus plasmaciones al nivel humano. Kant fundamentó la dignidad del ser humano en un nivel alto de abstracción moral pero al mismo tiempo, compensó este alto grado de abstracción haciendo de la moral algo humano y segundo, mostrando cómo los Hombres podían tener conciencia y respetar su dignidad. En la siguiente parte, veremos, en este mismo proceso de equilibrado, cómo trató de concretar todavía más el concepto de dignidad a través, particularmente de la tipificación de unos deberes inherentes.

II. LA ÉTICA DE LA DIGNIDAD

Cuando me refiero a la “ética de la dignidad” pretendo destacar si Kant pretendió a través de la noción de dignidad que perfiló, pautas de comportamiento, que al no ser seguidos, hubieran vulnerado esta misma noción. La “ética de la dignidad” se plasmó a tres niveles complementarios: al nivel individual, al nivel de Derecho y por fin al nivel del Estado. Esta división no aparece como tal en la obra kantiana, sino que he reunido algunos elementos que pueden mostrar cómo Kant trató de concretar su ideal de dignidad según este esquema. Esta concreción pudo en ciertos casos desplegar el alcance de la dignidad humana como también limitarlo.

A. Al nivel individual

Kant apuntó dos tipos de deberes: unos “perfectos” y otros “imperfectos”. En relación con los primeros valían para todos los agentes en todas sus acciones

para consigo mismo y con otras personas³⁹⁰⁸. Esos deberes, igualmente llamados necesarios³⁹⁰⁹, exigían el respeto de la humanidad como fin en sí. En relación con el segundo tipo, habló de un “deber meritorio” para consigo mismo y para con los demás que implicó no sólo una concordancia negativa con la humanidad como fin en sí (es decir no tratarla como una cosa) sino también una actuación positiva, más precisamente una concordancia positiva de los fines ajenos³⁹¹⁰. Los deberes imperfectos eran deberes de virtud cuya trasgresión no era un demérito sino una falta de valor moral³⁹¹¹. La “ética de la dignidad” al nivel individual gira en torno a dos ejes. Con el primero, veremos cómo Kant esbozó una clasificación de deberes respecto a su propia persona y con el segundo, en relación con los demás.

1. En relación consigo mismo

Kant realizó una “división objetiva” de los deberes hacía sí mismo, atendiendo a lo formal y a lo material. Unos deberes eran “restrictivos”, es decir prohibían al Hombre obrar contra el fin de la naturaleza. Eran deberes “negativos” que apuntaban a la autoconservación moral del individuo, relacionándose con la “salud moral”. Los deberes “extensivos” o “positivos” perseguían por su parte la perfección individual e implicaban la riqueza moral gracias al cultivo de sí mismo. Ambos deberes pertenecían a la virtud y seguían respectivamente los principios siguientes: El primero: “vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir, consérvate en la perfección de tu naturaleza; el segundo, en la proposición: hazte más perfecto de lo que te hizo la mera naturaleza (*perfice te ut finem; perfice te ut médium*)”³⁹¹².

Por otro lado, esta división objetiva de los deberes se complementó por una “división subjetiva” relacionada con la naturaleza del Hombre. Kant

³⁹⁰⁸ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., nota (1), p. 57. Kant sólo apuntó una diferencia entre deberes perfectos e imperfectos en su *Fundamentación*, diferencia que profundizó en la *Metafísica de las costumbres*, (241-242), op.cit., pp. 52 y ss. M.Cattaneo, apunta que una reflexión semejante aparecía anteriormente en Ludvig Heinrich Jacob. CATTANEO, M., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant.*, op.cit., p. 73.

³⁹⁰⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 67-68

³⁹¹⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 68-69.

³⁹¹¹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (390), op.cit., p. 243. En la *Metafísica de las costumbres*, distinguió Kant dos deberes utilizando otra terminología: “deberes amplios” y “deberes estrictos”. Los primeros se referían a los deberes de virtud, mientras que los segundos a los deberes de derecho. Los primeros eran ineludibles, los segundos, meritorios. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (390-392), op.cit., pp. 242-248.

³⁹¹² KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (419), op.cit., pp., 277-278.

identificó por un lado los “vicios” que se oponían al deber del Hombre hacia sí mismo³⁹¹³, respecto a su naturaleza animal. Se trataron del suicidio, la inclinación sexual y el disfrute inmoderado de los alimentos. Por otro lado, y en relación con la naturaleza moral del Hombre, Kant habló del deber formal “de la concordancia de las máximas de su voluntad con la dignidad del Hombre en su persona”. Más precisamente se trataba de no despojarse de la libertad interna sometiéndose a las inclinaciones y los vicios de la mentira, la avaricia y la falsa humildad. El honor aparecía entonces como la virtud que permitía conservar la “libertad innata y la dignidad innata del Hombre”³⁹¹⁴.

Como ser sensible, (“*phaenomenon*”) el Hombre no podía incurrir no sólo al suicidio, sino también a la impudicia y la gula. Cuando en la *Fundamentación*, Kant contempló el deber necesario en relación consigo mismo, habló de la indisponibilidad de su persona. El suicidio no era más que el uso de su persona como mero medio contradiciendo la idea de la humanidad como fin en sí³⁹¹⁵. Reiteró en la *Metafísica de las costumbres*, esta indisponibilidad de su persona, y rechazó la posibilidad defendida por los estoicos de “salir de la vida (como de una casa en llamas)”. En efecto, destruir su propia persona hubiera equivalido extirpar del mundo la moralidad misma³⁹¹⁶. Kant rechazó el suicidio considerando una vez más el fin teleológico del Hombre: “disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo noumenon*), al cual sin embargo fue encomendada la conservación del Hombre (*homo phaenomenon*)”³⁹¹⁷. Con otras palabras, el ser sensible en el Hombre estaba encargado de “cuidar” al ser sensible de su persona (es decir su humanidad). Kant excluyó el suicidio porque no respondía a ninguna ley moral sino a inclinaciones naturales, las cuales generaban heteronomía. Pero, el rigorismo kantiano no fue tan riguroso sobre este tema, puesto que parecía admitir casos donde el suicidio podía ser justificado o al menos, Kant reconocía el valor exigido al cometer dicho

³⁹¹³ Kant se oponía por tanto a la concepción aristotélica según la cual hemos visto, en *Ética Nicomáquea*, (1108b29), op.cit., p. 176, los extremos estaban más separados entre sí que en relación con la virtud. Para Kant, los vicios estaban más separados en relación con la virtud que entre sí, ya que era más fácil pasar de un vicio a otro que pasar de un vicio a la virtud. Vid., ROSS; D., *Aristotle*, op.cit., p. 204.

³⁹¹⁴ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (420), op.cit., pp. 278-279.

³⁹¹⁵ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 67.

³⁹¹⁶ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (423), op.cit., p. 282.

³⁹¹⁷ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (422), op.cit., p. 282.

acto³⁹¹⁸. Por otro lado, se opuso a cualquier mutilación de su persona física (como las amputaciones) porque uno se trataba como un medio y consistía en un “suicidio parcial”³⁹¹⁹.

La impudicia o la “voluptuosidad”, derivaban de la “representación imaginaria” del objeto sexualmente deseado y era contranatural, porque el apetito sexual normal tendía a “la conservación de la especie (humana) en su totalidad”. Se trataba incluso de “un alto grado de violación de la humanidad en la propia persona, pareciendo superar el suicidio”, porque aquel exigía valor y siempre, siguiendo a Kant, conservaba “un lugar para el respeto por la humanidad en la propia persona”. En consecuencia, la castidad era “un deber para consigo mismo”, pero Kant no condenaba en sí las pasiones del cuerpo. Prefería confiar en los poderes de la razón para salvar la legitimidad del amor natural: “ser ardiente no tiene nada en común propiamente con el amor moral, aunque puede entrar en estrecha conexión con él si la razón práctica añade sus condiciones restrictivas”. La voluntad debía ser capaz de guiar la pasión en el camino del amor racional³⁹²⁰. Ahora bien, Kant idealizó aquí la razón, y la posible compatibilidad entre ella y el amor.

En relación con la gula y la bebida, Kant las contempló como unas degradaciones que se situaban “por debajo de la naturaleza animal”. Y cuando se refirió al uso de “medios estupefacientes”, Kant reconoció que a pesar del estado

³⁹¹⁸ Kant preguntó sobre si un monarca podía llevar consigo mismo un veneno para prevenir condiciones de rescate que hubieran perjudicado su patria. KANT., I., *La metafísica de las costumbres*, (424), op.cit., p. 284. Habló igualmente de una “robusta presencia de ánimo para realizar semejante acto” en KANT, I., *Antropología*, (III.B), op.cit., p. 155 RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., p. 211.

³⁹¹⁹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (423), op.cit., p. 283. Había introducido esta prohibición en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 67: “No puedo, pues, disponer del Hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle. (Prescindo aquí de una determinación más precisa de este principio, para evitar toda mala inteligencia; por ejemplo, la amputación de los miembros, para conservarme, o el peligro a que expongo mi vida, para conservarla, etc. Todo esto pertenece propiamente a la moral.)”

³⁹²⁰ KANT., I., *La metafísica de las costumbres*, (424-426), op.cit., pp. 285-287. Vid. BOTUL., *La vie sexuelle d' Emmanuel Kant*, op.cit., pp. 59-66. Según el autor, Kant como hipocondríaca tenía una fobia de perder todos los líquidos naturales del ser humano. Una misma observación la hizo de Quincey: “Kant no transpiraba jamás, ni por el día, ni por la noche”, QUINCEY, TH., (de), *Los últimos días de Kant*, op.cit., p. 42. Aquella idea se ve confirmada en BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, p. 71, donde el autor mostró cómo a Kant no le gustaba sudar. Por otra parte, Borowski reconoce que la vida de Kant fue “casta en el más estricto sentido” pero Kant amó dos veces a dos “dignísimas mujeres”. Por otra parte, al comentar cuando Kant elogiaba en público la labor de la mujer en las tareas del hogar, “atraía por completo hacia sí los corazones de todas las damas”. Recogió Borowski el testimonio de una de ellas que lo describió como “un galante contertuliano” que “dio a nuestro modo de pensar una elevación arrolladora”, op.cit., pp. 92-93.

de felicidad que podían proporcionar, generaban un estado de dependencia y de debilidad contrario a la “personalidad” del Hombre³⁹²¹.

Después de haber apuntado los deberes perfectos del Hombre en relación con su cualidad de ser sensible, Kant aplicó esos deberes en relación con su naturaleza de “*homo noumenon*”. Los vicios que se oponían al deber para consigo mismo eran como hemos visto la mentira, la avaricia y la falsa humildad. La mentira era “la destrucción de la propia dignidad del Hombre”; la falsedad implicaba usarlo meramente como un medio. Se oponía además “a la finalidad natural de su facultad de comunicar pensamientos” comunicación racional que era lo propio de la humanidad. Por tanto, cuando uno mentía, renunciaba a su personalidad y se engañaba a sí mismo³⁹²². En esta perspectiva, Kant condenó el espiritismo porque era contrario a la “dignidad de la humanidad” ya que ésta se fundaba sólo en el “sano uso de la razón”³⁹²³.

Por su parte, la avaricia se oponía al deber para consigo mismo puesto que restringía el propio disfrute de los medios para vivir bien³⁹²⁴. Por fin, Kant definió la humildad como la “conciencia y el sentimiento de que es insignificante el propio valor moral en comparación con la ley”. Otra vez la ley moral era el referente de cualquier valor. Fue la causa por la cual, existía un deber de respeto entre los Hombres (es decir porque eran portadores y formuladores potenciales de dicha ley moral). Ahora la ley moral era el referente a partir del cual uno medía su propio valor y tenía conciencia de su pequeñez en relación con ella. Sin embargo, una causa era sentir su inferioridad respecto a la ley moral y otra, negar cualquier valor a la persona. Aquello apareció particularmente en la *Metafísica de las costumbres*, dónde la dignidad se asemejaba todavía más a una autoestima y una

³⁹²¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (427), op.cit., p. 288-289.

³⁹²² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (429), op.cit., pp. 291-292. En el (§7202) de las *Reflexiones sobre filosofía moral*, Kant consideró, citando a Epicuro que mentir se contrapone a la felicidad individual, op.cit., p. 182. El horror de Kant hacia la mentira y cualquier tipo de aproximaciones (que tal vez le fue inculcado por su padre) lo resaltó Borowsky. BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 18 y 79.

³⁹²³ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 289. Kant fue interesado por el espiritismo, a través particularmente de la obra de Swedenborg, *Arcana caelestia* que criticó luego en 1766 en los *Sueños de un visionario*. Vid., BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 45. J.P. Botul indicó con humor, que modificando un poco el mundo *noumenal*, aquel podía aparecer como el reino de los seres perfectos, accesibles gracias a la telepatía. BOTUL, J-B., *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, op.cit., p. 82.

³⁹²⁴ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (432), op.cit., p. 295.

elevación moral³⁹²⁵. Kant exigía un no-hacer, que consistió en el rechazo de su propia degradación:

“(…) la degradación del propio valor moral, proyectada únicamente como medio para adquirir el favor de otro (...) como devaluación de la propia personalidad, se opone al deber hacia sí mismo”. Y concluyó: “(...) del hecho de que el Hombre (físico) se sienta obligado a venerar al Hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse a la vez la elevación y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno, según el cual el Hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo”³⁹²⁶.

Otra vez al utilizar el verbo “infundir”, Kant otorgó una carga emocional al concepto de respeto que se imponía a la persona. En este sentido, como señala A. E. Pérez Luño, Kant mencionaba el concepto de “persona” en lo que respectaba a los deberes para con los demás y utilizaba el término “personalidad” en lo que afectaba los deberes del Hombre para consigo mismo. Representaba al final la dimensión moral de su dignidad, es decir una “dignidad que debía por lo tanto conquistar”³⁹²⁷. Volvía por tanto un ideal de dignidad de la naturaleza humana en la ética kantiana como modelo moral de desarrollo de la autonomía individual.

En efecto, el Hombre atendiendo “su dignidad como Hombre racional (...) no debía renunciar a la autoestima moral; es decir no debe intentar alcanzar su fin, que es en sí mismo un deber, humillándose y de un modo servil (...); no debe renunciar a su dignidad, sino mantener siempre en sí la conciencia de la sublimidad de su disposición moral, y esta autoestima es un deber del Hombre

³⁹²⁵ Kant consideró efectivamente la autoestima como un deber. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (462), op.cit., p. 335. Vid. también, KANT, I., *Lecciones de ética*, “Sobre la autoestima debida”, op.cit., pp. 166-168.

³⁹²⁶ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (435), op.cit., pp. 299-300. Siguió con lo siguiente: “Humillarse y doblegarse ante un Hombre parece en cualquier caso indigno de un Hombre”, (437), op.cit., p. 302.

³⁹²⁷ Pérez Luño nos indica muy justamente que esta doble concepción del Hombre será el substrato inspirador del derecho general de la personalidad. PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, op.cit., p. 476. Otros autores han considerado que considerar al Hombre como un fin tiene en Kant no sólo una relevancia moral sino jurídica. Vid., DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, op.cit., pp. 304-305, VLACHOS, G., *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, PUF, París, 1962, pp. 260-261.

hacia sí mismo”³⁹²⁸. La capacidad de tener conciencia de su dignidad como autoestima era la premisa esencial para la operatividad de dicho deber.

También y esta vez desde la “Doctrina del Derecho”, Kant incluyó como primer deber jurídico, para ser un “Hombre honesto” (*honeste vive*), la siguiente proposición:

“« No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin ». Este deber se esclarecerá en lo que sigue como obligación surgida del *derecho* de la humanidad a nuestra propia persona (*Lex iusti*)”³⁹²⁹.

Kant utilizaba en un sentido pre-jurídico el término “derecho” y quería significar a través de dicha fórmula, el deber negativo o limitador de la humanidad respecto a la conducta individual. Esta idea de “derecho de la humanidad” para Colomer, contenía la traslación de las condiciones del imperativo categórico como principio de leyes de libertad, al terreno en que las relaciones intersubjetivas aparecían como objeto privilegiado de la moral³⁹³⁰. Kant lo expresó directamente en la *Fundamentación*: el “principio de humanidad” era “la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo Hombre”. Tenía dos rasgos esenciales: primero, no derivaba de la experiencia, puesto que era imposible mediante aquella abarcar su alcance universal. Segundo era el “fin objetivo” de todas acciones y se originaba de la razón pura³⁹³¹.

En la “Doctrina de la Virtud” Kant profundizó el deber de autoestima, considerando que el referente no podía ser los demás, como solían hacer las personas, sino la ley moral, que enseñaba a los Hombres la humildad pero no la humillación³⁹³². La degradación de este valor moral era la falsa humildad. En aras

³⁹²⁸ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (435), op.cit., p. 299.

³⁹²⁹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (236), op.cit., p. 47.

³⁹³⁰ COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 176-178.

³⁹³¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 69.

³⁹³² KANT, I., “Sobre la autoestima debida”, en *Lecciones de ética*, op.cit., p. 167. La influencia protestante de Kant aparece en este texto y en particular en cuanto la relación entre Dios y el Hombre, donde discretamente descartó la noción de pecado: “El Hombre tiene motivos para no albergar una gran opinión sobre sí mismo (...). Para remediar este desánimo cabe observar que podemos esperar un complemento de nuestra debilidad y fragilidad por parte de Dios (...). No es bueno que ciertos autores intentan privar al Hombre de las buenas disposiciones, convenciéndole de que por su debilidad sólo pueden promover la ayuda divina mediante la sumisión y los ruegos. Es bueno y conveniente hacer advertir al Hombre su debilidad, pero no a costa de sus buenas disposiciones”, op.cit., pp. 167-168. Antes alertó que no se debía imitar a los santos por su

de “la dignidad de la humanidad”, de la “dignidad humana”, el Hombre no debía doblegarse para conseguir el favor de otro, ni quejarse por el dolor y la labor, ni venerar las imágenes de unos ídolos, transformándolos en *ideales*³⁹³³. Con otras palabras, uno no podía “dejar de ser dueño de sí mismo” y volverse voluntariamente el esclavo de otros³⁹³⁴. Y Kant zanjó afirmando: “(...) quien se convierte en gusano, no puede quejarse después que le pisoteen”³⁹³⁵. Aparecía aquí una ética protestante mezclada con la definición “viril” de la virtud que recuerda algunas dimensiones del pensamiento ciceroniano.

Aquí la vinculación entre dignidad y el sentimiento de superioridad era todavía más evidente y ya era anunciada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cuando Kant se refería a veces a la dignidad como “sublimidad”, “noble linaje”, o “santidad”. Muestra a mi juicio, que no eliminó todos los rasgos de su época pre-crítica de su filosofía. Mas concretamente necesitaba “jugar” con los sentimientos para asentar su concepto de dignidad de la persona humana que podía “pecar” de demasiada abstracción, y perjudicar en cuanto a su comprensión.

Quizás se ejerció aquí la influencia de Schiller que en *Sobre la gracia y la dignidad* de 1794, vinculó más la dignidad con la sensibilidad humana pero siempre desde la perspectiva de la virtud, como dominio sobre las inclinaciones: la gracia era la expresión de un alma bella, y la dignidad la de un “carácter sublime”. Además, según Schiller, la dignidad ofrecía un ejemplo de subordinación de lo sensible a lo moral y despertaba el sentimiento de respeto³⁹³⁶. Heller vio incluso en la *Metafísica de las costumbres*, una “segunda moral kantiana”, de tipo no draconiana sino salónica. Aquella moral hubiera surgido en la medida que el rigorismo ético del imperativo categórico parecía dejar paso a una moral de los deberes concretos que reflejaban las virtudes de una época y la

aparente santidad sino juzgarles previamente en función de la ley moral, *Lecciones de ética*, op.cit., p. 150.

³⁹³³ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (436-437), op.cit., p. 301. La influencia del protestantismo aparece en este rechazo de venerar los iconos.

³⁹³⁴ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp.31-32.

³⁹³⁵ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (435), op.cit., p. 299-302. Antes expresó la misma idea de forma menos directa: “No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin”, (236), op.cit., p. 47.

³⁹³⁶ SCHILLER, F., *Sobre la gracia y la dignidad*, op.cit., pp. 47 y 60. Para Tugendhat, la máxima de Schiller rezaba entonces así: “tanta gracia como sea posible, tanta dignidad como sea necesaria”. Se encontraba entonces según Tugendhat entre Aristóteles y Kant, introduciendo una distinción en relación con la motivación que no aprecia ni en Aristóteles ni en Kant, TUGENDHAT, E., *Lecciones de Ética*, op.cit., p. 117.

rehabilitación de los sentimientos³⁹³⁷. Esta segunda moral kantiana, hubiera derivado del protagonismo que otorgó Kant a la parte sensible del ser humano en la elaboración de la moralidad³⁹³⁸. Heller consideró que Kant, se proponía “(...) conservando su concepción básica, acoger en su ética todos los valores que habían sido desarrollados por la otra gran tendencia ética de su época (de Shafesbury a Schiller y Goethe): el ideal del *Hombre armónico*, la unión de la virtud y la belleza, la categoría del sentimiento moral”³⁹³⁹. Por mi parte, creo que nunca Kant descartó la sensibilidad como una parte esencial de su moral y ello de forma explícita o implícita. Ahora bien, nunca consideró la sensibilidad como el fundamento de su moral sino sólo como una condición de su eficacia.

No puedo estar de acuerdo por tanto con aquellos que ven en Kant un concepto vacío y formal de la dignidad de la persona, sin emoción ni sentimientos, en la medida que Kant nunca eliminó las “emociones” de este concepto. Y ello de dos formas: tanto en la “forma” de argumentar, dirigiéndose al lector e implicándole en la demostración de la dignidad como a través de la evocación directa de esos sentimientos asociados a la dignidad de la persona humana.

Según Camps, esos vicios que afectaban la dignidad humana y que generaban un “deber negativo” para consigo mismo, se deducían de “la moralidad cristiana más tradicional con matices de austeridad pietista que no desdican de la ascética moral del trabajo”. Y sigue afirmando que “los vicios que aquí señala no proceden del supuesto autoconocimiento racional: se encuentran en el catecismo y

³⁹³⁷ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, op.cit., p. 25.

³⁹³⁸ Según la profesora de Budapest, la nueva ética de Kant se caracterizaba por la toma en consideración de la sensibilidad como parte esencial – como la facultad moral – del ser humano. Ello hubiera aparecido no sólo en la “Doctrina de la Virtud” de la *Metafísica de las Costumbres* sino también a partir de la *Crítica del juicio* y en particular la crítica del juicio teleológico. Los tres motivos a esa reordenación de la ética de Kant hacía una ética menos formal y más humana, eran según la autora: el autodesarrollo del mundo de las ideas, el efecto de la crítica (y especialmente la obra de F. Schiller, *De la gracia y la dignidad*) con la rehabilitación de la sensibilidad humana que apareció especialmente en la segunda parte de la “Doctrina ética elemental” de la *Metafísica de las Costumbres*, (417 ss), op.cit., pp. 274 ss. Por fin, el último motivo era la Revolución francesa. HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, op.cit., pp.21-96). En un mismo sentido, LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., en “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia”, op.cit., pp. 89-110. [Para una crítica de esta interpretación de la ética de Kant, BILBENY, N., “Agnes Heller sobre una segunda ética kantiana”, en *Humana dignidad*, op.cit., pp. 149-160.

³⁹³⁹ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, op.cit., p. 94.

llevan el nombre de pecados capitales³⁹⁴⁰. Al especificar esas virtudes, tanto para consigo mismo como hacia los demás (la soberbia, de la maledicencia y de la burla)³⁹⁴¹, la universalidad de los fines perdía altura y el modelo kantiano de dignidad de la persona tuvo no sólo un contenido moral sino también religioso, pietista y conservador³⁹⁴². En un mismo sentido, Bilbeny habla del modelo del “varón cristiano” para la doctrina de la virtud de Kant³⁹⁴³. La dignidad del Hombre encontraba sus manifestaciones en un marco de virtudes propias de una época, lo que hubiera limitado su universalidad. La acción moral ya no derivaba de la intención de la voluntad sino de la bondad del resultado³⁹⁴⁴. Con otras palabras, al defender una idea de respeto para consigo mismo, en relación no tanto con un deber moral general sino con unas virtudes particulares, Kant parecía vaciar el concepto de dignidad del Hombre de su universalidad al conformarse con un cierto modelo de persona.

Por mi parte, reconozco que la concreción de los imperativos categóricos expresada por Kant tenía una importante dimensión religiosa ¿pero hubiera podido ser de otro modo? Siguiendo, a E. Tugendhat, no es que semejante explicación histórica no fuera correcta a su modo, sino que desde una aproximación filosófica fundamental sería insustancial³⁹⁴⁵. La lectura de Schiller mostró quizás a Kant que su concepto de dignidad expuesto en la *Fundamentación*, era demasiado oscuro y abstracto para un público amplio de lectores, aunque dicha obra fue también un “best-seller”. Diría que se trataba de la consecuencia lógica del proceso de “equilibrado” que he apuntado. En la

³⁹⁴⁰ CAMPS, V., “La dignidad según Kant”, AA. VV., *Historia, Lenguaje, Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, op.cit., p. 418. V. Camps dice lo mismo en otro texto ya apuntado, “Una total belleza moral”, en MURGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., p. 136. Vialatoux apunta que Kant recibió en su infancia la influencia del pietismo luterano de Spener. VIALATOUX, *La morale de Kant*, op.cit., p. 4. A. Schopenhauer, habló de una “moral religiosa encubierta, respecto de la bíblica”, *Los dos fundamentos de la ética*, op.cit., p. 84.

³⁹⁴¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (465), op.cit., pp. 339-343. Kant desarrolló efectivamente al final de su *Metafísica* un “catecismo moral”, fundado en la enseñanza de tipo “dialógico-socrático”, op.cit., pp. 356-364.

³⁹⁴² MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, op.cit., p. 65.

³⁹⁴³ BILLBENY, N., *Humana dignidad*, op.cit., p. 83. Bilbeny se refiere a las ideas prácticas de la ley que se convierte ahora en unos principios de la ética que derivan de procedimientos racionales, BILLBENY, N., “¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 9, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 182.

³⁹⁴⁴ Kant añadió así una concepción del Bien en la *Metafísica de las costumbres*: “Ciertamente, sólo en virtud de la magnífica disposición hacia el Bien, que se encuentra en nosotros y que hace el Hombre digno de respeto, puede suceder que encuentre digno de desprecio al Hombre que obra contra de ella”, KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (441), op.cit., p. 307.

³⁹⁴⁵ TUGENDHAT, E., *Lecciones de Ética*, op.cit., p. 110.

Metafísica de las costumbres, Kant trató de concretar su concepto de dignidad para mostrar que tenía una aplicabilidad en función de los paradigmas éticos en los cuales se estructuraban las conciencias de su tiempo. Además en referencia con el estoicismo mantuvo una postura crítica. Así:

“Que para llegar a ser un hombre moralmente bueno no es bastante dejar que simplemente se desarrolle sin impedimentos el germen del bien que reside en nuestra especie, sino que también hay que combatir una causa del mal que se encuentra en nosotros y opera en contra, lo han dado a conocer, entre todos los moralistas antiguos, en particular los estoicos mediante su lema *virtud* palabra que (tanto en griego como en latín) significa denuedo y valentía, y, por lo tanto supone un enemigo. A este respecto *virtud* es un nombre magnífico y no puede dañarle el hecho de que con frecuencia jactanciosamente se abuse y se haga mofa de él”

Pero añade Kant:

“(…) aquellos hombres esforzados desconocieron a su enemigo, el cual no ha de ser buscado en las inclinaciones naturales, meramente indisciplinadas pero que se presentan abiertamente y sin disfraz a las conciencias de todos, sino que es un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la Razón y es por ello más peligroso”.

Para Kant lo relevante era la protección de la conciencia individual y la lucha contra la “maldad del corazón humano”. Las inclinaciones eran “en sí mismas buenas”: extiparlas era vano y reprochable. Gracias a la “prudencia”, más valía “domarlas” con el fin de que concordasen con la “felicidad”, teniendo Kant un matiz aristotélico. Entonces, la “lucha moral del hombre” que proponían los estoicos era sólo austeridad, semejante incluso a un “fanatismo moral”³⁹⁴⁶.

Por otro lado, se ha tachado de Kant de austero y pietista, como si se pretendía que ya vinculase el concepto de dignidad con los derechos humanos. Se trata de una crítica gratuita que no tiene en cuenta la dimensión histórica de cualquier pensamiento. Siguiendo este razonamiento, uno puede esperar que en el

³⁹⁴⁶ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (II), op.cit., pp. 63-65. Vid., AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J-M., *Sénèque*, op.cit., pp. 90-91.

futuro se critique la vinculación entre dignidad humana y derechos humanos porque reproduce la ética de los siglos XX y XXI. En un primer momento, Kant formuló metafísicamente los conceptos de dignidad y de deberes correlativos de respeto hacia sí mismo. En un segundo momento, los clarificó para demostrar la pertinencia “práctica” de sus ideas. Incluso, revela una vez más cómo Kant era pendiente del pensamiento de otros autores, y, con toda la honestidad intelectual, utilizaba sus ideas para a su vez poner en cuestión y mejorar el fondo como la forma de su propio pensamiento.

Se ha tachado a Kant de pietista, cuando es sabido que dicha moral protestante se conocía por su rigor y su austeridad en relación con la vida social. ¿Qué pensar entonces de este texto de la *Antropología en sentido pragmático*, texto que apareció al final de la vida kantiana? Así:

“No hay ninguna situación en la que la sensibilidad y el entendimiento puedan unirse en un goce, prolongarse tanto y repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en grata compañía (...). Las reglas de un banquete servido con gusto y que anime a los reunidos son: *a*) La elección de una materia de conversación (...). *b*) No hacer surgir un silencio mortal (...). *c*) No cambiar sin necesidad el tema (...). Por insignificantes que puedan parecer esas leyes de humanidad refinada, de preferencia si se las compara con las leyes morales puras, todo lo que promueve la sociabilidad, aunque solo consiste en máximas o maneras para agradar, es un traje que viste ventajosamente a la virtud y que es de recomendar a esta última incluso en un respeto más serio. El *purismo* del *cínico* y el *ascetismo* del *anacoreta*, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas las Gracias, no pueden aspirar a la humanidad”³⁹⁴⁷.

No creo que el pietismo consideraba de forma tan importante el refinamiento del arte de la mesa. Para acabar con esta imagen errónea que se dio

³⁹⁴⁷ KANT, I., *Antropología*, op.cit., pp. 136 y 178-179 (§67 y I. 3. “Del sumo bien físico-moral”). Th. De Quincey, al recordar el testimonio de Wasianski - otro biógrafo de Kant -abundó también en este mismo sentido: Kant era “un adepto puntual de la regla de Lord Chesterfield, para quien una reunión de convidados, influyendo al anfitrión, no debía ser inferior al número de la Gracias, ni superior al de las Musas” Mas adelante, “No solamente brillaba Kant como compañero, sino también como anfitrión cortés y generoso que no experimentaba placer mayor que el de ver a sus comensales alegres y expeditos. El espíritu salía renovado de los placeres mixtos a la vez sensuales e intelectuales, de aquellos banquetes platónicos”, QUINCEY, TH., (de), *Los últimos días de Kant*, op.cit., pp. 32 y 35.

de Kant quisiera recordar dos testimonios acerca de su persona: “Es el anciano más vivo, el más divertido y un verdadero *bon vivant* en el sentido más noble. Digiere tan bien los platos más pesados como el público digiere mal la filosofía que le da a leer” y también: “Este célebre filósofo está en compañía de un Hombre tan vivo, tan amable y con una arte de vivir tan refinado que no se supondría fácilmente en él un espíritu que medita en profundidad”³⁹⁴⁸. La austeridad del pietismo influyó sin duda el rigorismo formal de la moral kantiana pero no hay que confundir los ejemplos que Kant escogió para *ilustrar* su moral con los principios básicos que formuló para identificar su moral. Esos ejemplos servían a acercar más el imperativo categórico a la intuición del individuo.

Después haber visto los deberes “negativos” o “estrictos” en relación consigo mismo, se puede abordar los deberes “imperfectos” o “positivos” en relación con su persona. Uno debía fomentar las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo, y no dejarlas “oxidarse”³⁹⁴⁹. Este último aspecto generó un deber de fomento en relación con la consideración de la persona como fin en sí. Se esperaba no tanto un “no hacer” como un “hacer”. Los deberes positivos implicaban una acción del Hombre con el fin de desarrollar el valor de la dignidad. En relación con este deber para consigo mismo, Kant habló en esta perspectiva de “disposiciones para mayor perfección”. Podía hacer referencia al cultivo de talentos en cada uno y la falta sistemática en desplegar el propio potencial hubiera equivalido a la falta de respeto a la humanidad de su persona. En la medida que “la capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad), los Hombres tenían “el deber de hacerse digno de la humanidad”, a través de la perfección física,

³⁹⁴⁸ J.H.L., Meirotto, & J. Bernouilli citados en BOTUL, J-B, *La vie sexuelle d'Immanuel Kant*, op.cit., pp. 20 y 85. Borowsky recordó en este sentido a Kant “a quién, por lo demás, muchos buscaban y tenían de buen grado en sus casas y sentados a sus mesas”, como fue el caso del comerciante inglés, Green. Mas adelante, recordó al Kant que se levantaba diariamente a las cinco de la mañana para dar sus dos hasta cuatro horas diarias de clase. En su casa, organizaba diariamente un “frugal almuerzo” con un pequeño círculo de personas con quien charlaba de todos los temas menos de filosofía. “Requerido en las mesas de los grandes y en los alegres banquetes de sus amigos, no se niega a nadie durante el día; por la noche, a todo el mundo desde hace ya algunos años”. BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 24 y 65-66. Sobre los placeres que Kant sentía en la mesa y la atención que tenía para la buena comida en buena compañía, se puede consultar particularmente, op.cit., pp. 73-75. También Kant portaba mucha consideración a su apariencia. Al parecer, Kant solía decir que “el ser humano no debería ir nunca pasado de moda en la manera de vestir, Es añadía, una absoluta obligación no molestar a nadie en el mundo con una imagen repugnante o ni siquiera llamativa”, op.cit., p. 75.

³⁹⁴⁹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (444), op.cit., p. 311

moral y cultural³⁹⁵⁰. Así, los “deberes imperfectos” eran relativos a deberes para consigo mismo de desarrollar y aumentar su perfección natural y su perfección moral³⁹⁵¹. Esos tipos deberes para con uno mismo, eran así definidos por Kant como “deberes éticos”, es decir como “obligaciones amplias” que no legislaban sobre las acciones sino sobre las máximas de las acciones³⁹⁵². Eran deberes “imperfectos” o “amplios” porque no determinaban nada con respecto a las acciones mismas, en cuanto a su tipo y su grado.

La dignidad del Hombre se concibió a través de la noción de deber que Kant relacionó con un concepto de autonomía del Hombre en un trasfondo moral. Este mismo concepto de deber, implicó al mismo tiempo una finalidad, que apuntó a una transformación del Hombre, capaz de lograr un ideal de perfección por omisión (no degradarse) y por acción, hacía sí mismo (fomentar sus dotes naturales y morales) y también hacía los demás, a través de un deberes de justicia y benevolencia.

2. En relación con los demás

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant contempló un deber necesario y otro meritorio en relación con los demás. El primero era el rechazo de la mentira o de la promesa falsa que como hemos visto se originaba también del deber negativo en relación consigo mismo. Así, el Hombre, como ser racional, no podía consentir que se le tratase como un medio, lo que ocurría

³⁹⁵⁰ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (392), op.cit., p. 245. Recuerdo que el propio Kant tenía mucha en cuenta su salud física. Primero con los paseos cotidianos que hacía siempre en solitario (“El paseo del filósofo”), y el interés que tenía por todos los descubrimientos en materia de farmacia BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 71 y QUINCEY, TH., (de), *Los últimos días de Kant*, op.cit., p.45.

³⁹⁵¹ Kant habló de un deber de su propia perfección en relación con el deber de cultivarse y con el deber de tener una voluntad virtuosa. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (387), op.cit., pp. 237-239. En cuanto al deber de perfección moral, Kant lo dividió en dos: actuar siempre por deber, y tender a “ser perfectos”, es decir: “Sed Santos” y “Sed perfectos”, (§ 21): KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, op.cit., (444-446), pp. 311-315. Kant ha podido inspirarse también del principio de “perfeccionabilidad” defendida por la filosofía de C. Wolf. Se separa no obstante de éste en la medida que, según Kant, descuidó al Hombre concreto que un verdadero análisis de la moral debe mostrar en su realidad cotidiana. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 15-16. Mostró lo que se quería con la metafísica pero no lo que había que hacer en ella, KANT., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, op.cit., (261), p. 10. En el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, la escuela wolfiana es para Kant el símbolo del dogmatismo, op.cit., p. 23. Sobre esta cuestión, Vid. FERRARI, J., *Kant o la invención del Hombre*, op.cit., pp. 94-97.

³⁹⁵² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (389-390), op.cit., pp. 241-244.

cuando era sujeto a una promesa falsa. Convirtiéndose en ley universal, la mentira impedía la posibilidad misma de la idea de promesa y lesionaba entonces “los derechos de los Hombres”³⁹⁵³, entendidos aquellos como la obligación moral de respetar la libertad interna de los individuos que sólo podía plasmarse en su consideración como fines en sí.

Como deber meritorio o amplio, se trató del fin final perseguido por los Hombres, es decir la felicidad. La humanidad podía “mantenerse” si no se cumplía con este deber pero uno debía esforzarse “fomentar los fines ajenos”, pues “(...) siendo el sujeto fin en sí mismo, los fines de éste deben ser también, en lo posible, *mis* fines, si aquella representación ha de tener en mí todo su afecto”³⁹⁵⁴. El ser humano debía apropiarse los fines de los demás para hacerlos efectivos. Los Hombres no eran seres aislados ni extraños entre sí. Podían comunicarse entre sí mediante una comprensión mutua, racional y emocional de sus respectivos fines particulares. Es a partir de esta comprensión, poniéndose en lugar del otro, cuando podía iniciarse un deber hacia el otro que coincidía con el deber de ayudarlo a lograr su felicidad. Fomentar la felicidad ajena era un deber amplio, porque, como recuerda el análisis de O’Neill, no podíamos ayudar a todos los demás de todas las maneras necesarias, ni podíamos desplegar todos los talentos posibles en nosotros³⁹⁵⁵.

En las *Lecciones de Ética*, Kant, distinguió dos tipos de deberes en relación con los otros Hombres: “Los deberes de afecto o de la benevolencia” y los “deberes de la obligación o de la justicia”³⁹⁵⁶, siguiendo una división perfectamente estoica. Los primeros perseguían una acción bondadosa que se basaba en una inclinación, el amor. Ahora bien, aquél no proporcionaba ninguna garantía para cumplir con este deber, ya que no se podía moralmente demostrar que existía un deber de amar a todos. Fundamentar el bien ajeno debía basarse en la obligatoriedad de unos principios. Kant encontró un fundamento a este deber recurriendo a un argumento teleológico, con algún matiz de estoicismo: todos los Hombres tenían derecho de disfrutar de los bienes del mundo, pero Dios los distribuyó de forma desigual encomendando al Hombre “establecer esa división,

³⁹⁵³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 68. También, KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (430), op.cit., p. 292.

³⁹⁵⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p.69.

³⁹⁵⁵ O’NEILL, O “La ética kantiana”, op.cit., p. 257.

³⁹⁵⁶ KANT, I., *Lecciones de Ética*, op.cit., p. 235.

de modo que cada cual disfrute de esos recursos vitales teniendo en cuenta la felicidad ajena y sin sustraer nada de la cuota que les corresponde a los demás”. Así, si uno se encontraba en un bosque una mesa provista de alimentos debía reservar una parte a los demás. En efecto, “tengo una obligación de restringir mi consumo y pensar que la naturaleza ha tomado sus medidas para todos”³⁹⁵⁷.

El segundo tipo de deberes tenía su origen no en la inclinación sino en el “derecho de los demás Hombres”. No se tenía en cuenta la necesidad de los demás sino “sólo su derecho”³⁹⁵⁸. Sabemos que este derecho era la condición limitativa de la humanidad, contemplada como “fin objetivo”. Kant insistió así en que el más elevado de esos deberes era “el respeto por el derecho de los demás” porque no existía “nada más sacrosanto” que este derecho³⁹⁵⁹. A continuación, con un tono ciceroniano³⁹⁶⁰, Kant afirmó que las mayores miserias humanas no derivaban tanto de la fortuna, de las enfermedades y de las catástrofes naturales, como de la injusticia del Hombre. No obstante, pareció separarse de Cicerón cuando consideró que “si nadie llevase a cabo acción alguna por amor o benevolencia, pero tampoco violase jamás el derecho de cada Hombre, no habría miseria alguna en el mundo”³⁹⁶¹. Incluso Kant llegó a afirmar que los Hombres no tenían un instinto para la justicia pero sí una predisposición innata a la benevolencia que les permitían “útilmente” compensar lo que habían obtenidos ilegalmente³⁹⁶². La benevolencia en esta perspectiva podía contribuir a la “injusticia universal”, de modo que si no quería quedarse sólo como un medio para darse buena conciencia, debía nutrirse también de las acciones del deber y de los derechos de los demás.

Kant desarrolló esta problemática en la “Doctrina de la Virtud” de la *Metafísica de las costumbres*, con una nueva división de los deberes amplios en relación con los demás, hablando por un lado de deberes de “amor” y por otro de deberes de “respeto”. En cuanto a esos últimos, insistió en que todo Hombre tenía un “legítimo derecho al respeto de sus semejantes” porque la “humanidad misma

³⁹⁵⁷ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., pp. 235-236.

³⁹⁵⁸ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 237.

³⁹⁵⁹ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 237.

³⁹⁶⁰ Al parecer, para conseguir el sueño, Kant repetía el nombre de Cicerón como un mantra, BOTUL, J-B., *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, op.cit., p. 57.

³⁹⁶¹ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 237.

³⁹⁶² KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 238. Kant habló también de este charlar “todos de compasión y benevolencia, ponderándola y aun ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, engañando cuando pueden, traficando con el derecho de los Hombres, o lesionándolo en otras maneras varias”, KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 69-60.

es una dignidad³⁹⁶³. Este deber implicaba reconocer la “dignidad de humanidad en todos los demás Hombres” es decir, evitando menospreciar la autoestima moral de los demás³⁹⁶⁴. De forma práctica este deber se expresaba “indirectamente” es decir, “prohibiendo lo contrario”³⁹⁶⁵. Kant identificó así tres vicios, tales como la soberbia, la maledicencia y la burla que menoscaban con el deber de respeto debido al otro³⁹⁶⁶.

En relación con los “deberes de amor”, Kant identificó el deber de gratitud, de simpatía y de benevolencia. Me ocuparé particularmente de este último tratando de medir su obligatoriedad y su alcance. Kant indicó una primera condición en la posibilidad de ayudar al otro en la persecución de su finalidad:

“Por tanto, cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber de fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de otros Hombres, cuyo fin (permitido) hago yo con ello también mío”³⁹⁶⁷.

La felicidad era el fin del Hombre, únicamente si se lo consideraba como miembro del mundo natural. Tenía el deber de fomentar la felicidad de otro sólo cuando estaban “permitidos”, es decir, capaces de convertirse en máximas universales de la acción. Aquello implicó que la intersubjetividad entre las personas no fuera directa, como apunta Thouard, sino que se realizaba mediante otro elemento superior, es decir la ley moral³⁹⁶⁸. De hecho este deber de benevolencia bajo esta condición de “fines permitidos” era el corolario de la definición misma de la voluntad:

“La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Semejante facultad sólo en los seres racional puede hallarse. Ahora bien; fin es lo que sirve a la voluntad de

³⁹⁶³ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (462), op.cit., p. 335.

³⁹⁶⁴ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (462), op.cit., pp. 335-336.

³⁹⁶⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (465), op.cit., p. 338.

³⁹⁶⁶ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (465-468), op.cit., pp. 339-343.

³⁹⁶⁷ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (388), op.cit., p. 240.

³⁹⁶⁸ THOUARD, D., *Kant*, Les Belles Lettres, Paris, 2001, pp.127-128. El autor apunta que la doctrina de Kant rechazaba las éticas concretas que se basaban en el marco de la vida colectiva como en Aristóteles o Hegel.

fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales”³⁹⁶⁹.

En resumen, el fin de la voluntad buena solamente podía ser racional, en la medida que se articulaba en torno a leyes universales, leyes que se plasmaron en el imperativo categórico, como máxima universal para la acción. El deber de benevolencia dependía de este requisito a saber, la consecución de un fin racional y potencialmente universalizable para una voluntad ajena a la mía. Según Th. Hill, el respeto de la dignidad de la persona derivaba ahora de la complementariedad de dos valores: *a*) la persona, como fuente principal de los valores daba un sentido a la existencia humana y *b*) la persona se auto-identificaba como tal por poder llevar a cabo proyectos de base (*ground projects*) que podían ser también universalizados³⁹⁷⁰.

Kant criticó así la ausencia absoluta de benevolencia: aunque al convertirse en ley universal, la humanidad podía subsistir, la voluntad entraba en conflicto consigo misma, al querer esta máxima ante la existencia de circunstancias que siempre hubieran necesitado amor y compasión ajenos. Con otras palabras, no fomentar la felicidad ajena no podía convertirse en ley universal del querer, porque se contradecía a sí misma³⁹⁷¹. Kant no defendía tanto la naturaleza o la existencia de esos sentimientos de amor y compasión como el principio activo de éstos. También, esta búsqueda de la felicidad de todos no debía interpretarse como un principio utilitarista: para éste, el fundamento último de la acción era la felicidad misma, mientras que para Kant era la forma de lo universal³⁹⁷².

³⁹⁶⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 64-65.

³⁹⁷⁰ HILL, TH. E., *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*, op.cit., pp. 78 y 88. El autor trata luego planteó de forma original la idea kantiana de respeto ante el multiculturalismo en el mundo universitario, considerando que dicha noción de respeto no significa una tolerancia infinita y una aceptación pasiva acompañando con el desprecio moral de la herencia cultural occidental.

³⁹⁷¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 83. Véase también, KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (452-454), pp. 322-324. Como apuntó agudamente A. MacIntyre, al invocar en relación con el deber de beneficencia y la consideración de convivencia, Kant hacía una referencia a la felicidad que precisamente aspiraba eliminar de toda consideración moral. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, op.cit., p. 68. A. Schopenhauer, considera este deber como una forma de heteronomía. Vid los rasgos principales de estas críticas de Schopenhauer en RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, op.cit., pp. 223-225.

³⁹⁷² HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, op.cit., p. 130.

Cuando consideró el deber como fundamento de la felicidad, analizó el lema cristiano de amar al prójimo, incluso al enemigo. No se trataba del amor sensible, patológico, que derivaba de una inclinación natural, sino de un amor práctico que se fundaba “en principios de la acción y no en tierna compasión”³⁹⁷³. Para Kant, la benevolencia ajena no debía realizarse al detrimento de su propio bien estar. Aquella debía realizarse proporcionalmente a las capacidades de cada uno y no podía exigir el sacrificio de uno para los demás, porque aquello, hubiera sido una contradicción en sí. En efecto, “*Hacer el bien* a otros Hombres en la medida de nuestras facultades es un deber, los amemos o no, y este deber no perdería ningún peso aunque tuviéramos que la triste observación de nuestra especie no es apropiada, por desgracia, cuando se la conoce más de cerca, para que pueda juzgársela como particularmente amable”³⁹⁷⁴. El amor no era por tanto la base suficiente de la obligación de benevolencia. Kant insistía así que el derecho de los Hombres, “el deber de respeto”, precedía y debía guiar el deber de amor y particularmente la benevolencia³⁹⁷⁵. La justicia (es decir el deber estricto de tratar la humanidad como un fin en sí) tenía en este sentido una prioridad moral sobre la benevolencia, para que aquella pudiera (entre otras razones) ser efectiva³⁹⁷⁶. También, una vez más, Kant criticaba implícitamente a aquellos que tenían una consideración negativa del género humano y utilizaba aquel prejuicio como pretexto para tratarla con desprecio y violencia. El deber de benevolencia derivaba de la experiencia sino de la esfera moral. De todos modos, este deber no podía plantearse si los Hombres fuesen buenos entre sí por naturaleza.

Kant mostró así algunos ejemplos concretos que podían acercarse a este ideal. Con el deber de benevolencia, no se trataba de fomentar lo mejor del mundo como fin “sino sólo para cultivar la comunicación recíproca, los medios que

³⁹⁷³ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 28. Como anécdota, contó Borowsky: “A los mendigos que le salían al paso [Kant] no les daba nada en absoluto. Una vez que paseábamos seguidos por un joven mendigo que no nos dejaba en modo alguno conversar, me quitó varios céntimos de la mano con los que quería librarnos del joven. El, nuestro K., le dio por el contrario un golpe con su bastón que aquél no sintió, pues entonces, riéndose, salió corriendo de allí”. Pero “para los verdaderos pobre hacia donaciones gustoso”. BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p. 88-89. También Th. de Quincey, apuntó la generosidad de Kant en relaciones con las obras caritativas, la asistencia de sus familiares e incluso tenía muchos otros pensionarios dependientes, QUINCEY, TH., (de). *Los últimos días de Kant*, op.cit., p. 78.

³⁹⁷⁴ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (402), op.cit., p. 257.

³⁹⁷⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (488-489), op.cit., pp. 367-368. También, KANT, I., *El fin de las cosas*, op.cit., p. 140: “El respeto es lo primero, sin duda, pues sin él, tampoco se da el amor”.

³⁹⁷⁶ COLOMER MARTÍN-CALERO, J.L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, op.cit., p. 179. Sabemos que al contrario, Cicerón incluía la benevolencia dentro de la virtud de justicia.

indirectamente conducen a ello, la amenidad en sociedad, el espíritu de conciliación, el amor y respeto mutuos (...)”³⁹⁷⁷. Con otras palabras, Kant creía en un ideal del género humano y trató de mostrar unas pautas pragmáticas, es decir, de acuerdo con las facultades humanas y sus limitaciones, para tender hacia este ideal, sin realizarlo completamente³⁹⁷⁸.

Este control de la sensibilidad (como en los estoicos por ejemplo) no debía confundirse con la total ausencia de aquella, sino con su justa dosis. Se trata de un punto muy relevante, porque es precisamente a través de esta justa consideración del otro que Kant confirió otro sentido a la palabra “humanidad”, como sentimiento y que ya apareció como hemos en el “arte de la mesa” descrito por Kant. Cuando contempló la “felicidad pulida” que resultaba del sumo del bien físico y moral, definió la humanidad en la relación con los demás como la forma de pensar propia a la unión del bien vivir con la virtud. Con sus palabras, “la índole moral que une el bien vivir con la virtud en el trato social es la *humanidad*”³⁹⁷⁹. Este sentimiento de humanidad reapareció en la *Crítica del juicio* a través de dos vertientes propiamente estoicas, es decir, el “sentimiento universal de simpatía” y la “facultad de comunicar universal”³⁹⁸⁰. Así, uno demostraba un sentimiento de humanidad en la consideración oportuna, afable y adecuada del otro, lo que implícitamente reactivaba el ideal renacentista de *las humanitas*. Ahora bien, Borowsky, recurrió a este mismo concepto de “humanidad” definido así en este pasaje de la *Crítica del juicio*, para aplicarlo a la propia persona de Kant por el trato agradable y bondadoso que tenía con todos, de modo que “a esta humanidad permaneció fiel hasta el final”. No se trataba aquí de la humanidad como “familia humana” o género humano sino como una forma educada y sencilla de trato con los demás que Kant desarrolló como motor del progreso del

³⁹⁷⁷ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (473), op.cit., p. 350

³⁹⁷⁸ F. Hutcheson fundó la benevolencia en un sentido moral natural de los Hombres, HUTCHESON, F., *Escritos sobre la idea de virtud y el sentido moral*, Lauzardo Ugarte, A., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, p. 42 ss. Kant esclareció en una nota de pie de página que se inspiraba de Hutcheson en cuanto a la felicidad ajena: “El principio del sentimiento moral lo coordino al de la felicidad porque todo interés empírico promete una contribución a la felicidad por medio del agrado que sólo algo nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de provecho, ya con referencia a éste. De igual manera hay que incluir el principio de la compasión en la felicidad ajena, con *Hutcheson*, en el mismo sentido moral que admite este filósofo”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 84-85.

³⁹⁷⁹ KANT, I., *Antropología*, (§88), op.cit., p. 174.

³⁹⁸⁰ Y esos dos sentimientos permitían la sociabilidad del género humano, en KANT, I., *Crítica del juicio*, (§60), op.cit., p. 322.

género humano. Es más, Borowski escribió un pasaje clave, cuando relató que Kant fue “un Hombre extremadamente bondadoso, modesto, que poseía cientos de cualidades que obligan quererlo a cualquiera que entienda algo de dignidad humana”³⁹⁸¹. Este ideal de dignidad se refería a un ideal de trato que recordaba la fineza y la delicadeza de las formas subyacentes al decoro y efectivamente a las *humanitas* ciceronianas.

Kant había ya insistido con cierto estoicismo, en las *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime* que el benevolente podía lograr sus fines sólo si era capaz de controlar su propia compasión y no dejarse llevar por sus sentimientos: “(...) la benevolencia universal hacia el género humano, se convierte para vosotros en principio al que se subordinan vuestras acciones en todo momento (...). La benevolencia universal es una razón para participar en su mal, pero también de justicia, al mismo tiempo, a cuya prescripción habríais de someter ahora dicha acción. Tan pronto pues como este sentimiento haya alcanzado la universalidad pertinente, se hace sublime, pero también más frío. Puesto que no es posible que nuestro pecho se inflame ante la muestra de ternura de cualquier ser humano, y se sumerja en melancolía por toda necesidad ajena, pues de lo contrario, el virtuoso se derretiría incesantemente en lágrimas compasivas como Heráclito, sin conseguir con toda esta bondad, nada más que un ocioso de buen corazón”. Por esta razón el fundamento de la benevolencia universal se encontraba aquí en el sentimiento de la belleza de la naturaleza humana. Para que fuera efectiva, la benevolencia necesitaba superar el egoísmo innato de la naturaleza humana. Kant contempló así “la debilidad de la naturaleza humana, y al reducido poder que ejercía el sentimiento moral general sobre la mayoría de los corazones”. Y consideró que “la Providencia ha colocado en nosotros igualmente pulsiones auxiliares, como suplementos de virtud”. Así “ha puesto en nosotros además cierto sentimiento de delicadeza que nos mueva o también nos proporcione el equilibrio ante el burdo egoísmo y la vulgar lasciva”³⁹⁸². Este sentimiento de delicadeza, coincidía con la simpatía y la intercomunicación. Todos eran los rasgos que conformaban el concepto de humanidad en cada Hombre. La felicidad de los otros no obedecía a un estímulo exterior sino a la obligación de “redimensionar la máxima de su amor propio con

³⁹⁸¹ BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., p.96

³⁹⁸² KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., pp. 45-49. El egoísmo era el “sentimiento más grosero”, op.cit., p., 49.

la dicha ajena”³⁹⁸³. La benevolencia para ser eficaz no debía fundarse en el sentimiento y las inclinaciones sino también en el deber y la justicia. En caso contrario, la extrema benevolencia podía convertir a los Hombres en seres pasivos que hubieran esperado la asistencia de los demás para ayudarles, oxidando y eliminando su propia razón³⁹⁸⁴.

En consecuencia, la eficacia de una conducta altruista dependía de un control (estoico) sobre sí mismo, de un equilibrio entre la necesidad del deber y la tormenta de los sentimientos. Por otro lado, la motivación de la benevolencia ya no surgía de un sentimiento o de un deseo innato, (aunque podían acompañarla) sino propiamente de las condiciones de unas razones de justicia. Como pone de relieve T. Nagel, Kant, al vincular el altruismo con los aspectos formales de la razón práctica, permitió desvincular su posibilidad previamente limitada por su necesaria compatibilidad con el interés propio. En efecto, encontrar el “factor motivador” del altruismo en el puro deseo individual (incluso innato) implicaba en sí una limitación de su alcance. Ahora, sin despreciar el papel del deseo, pero fundando su motivación en razones objetivas, permitía actuar en consideración de los demás sin necesidad de motivos ulteriores³⁹⁸⁵.

³⁹⁸³ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op.cit., p. 104.

³⁹⁸⁴ “Pues si todo los Hombres pretendieran actuar por benevolencia, no existiría nada mío no nada tuyo, ya que el mundo no sería el escenario de la razón, sino de la inclinación, pues nadie se molestaría en conseguir nada, porque se abandonarían a la benevolencia de los demás”, KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 238. Me atrevería incluso a decir que esta compatibilidad entre el sentimiento de benevolencia y su necesaria frialdad, para volver eficaz esta misma benevolencia coincidía indirectamente pero en otro ámbito con dos de las tres cualidades del político identificado por Weber: la pasión y la distancia, pues el político “necesita esta capacidad de dejar que la realidad actúe sobre sí mismo con serenidad y recogimiento interior (...) pues el problema es precisamente este: cómo conjuntar en el misma alma la pasión ardiente y el frío sentido de la distancia”, WEBER, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, op.cit., p. 145-146.

³⁹⁸⁵ NAGEL, T., *La posibilidad del altruismo*, trad., Dilon, A., Fondo de Cultura Económica, “Sección de obras de Filosofía”, México, 2004. Vid por ejemplo, los capítulos “Deseos”, op.cit., pp. 37-42, donde opera a la distinción entre deseos motivados e inmotivados. En “Altruismo: la cuestión intuitiva”, op.cit., pp. 89-99, Nagel, acepta la existencia del sentimiento de benevolencia o de amor hacia el prójimo pero existe una “motivación disponible” cuando esos sentimientos no están y que consiste en una “exigencia racional de la conducta humana”. Se trata del “altruismo puro” que deriva de la influencia directa del interés de una persona sobre las acciones de otra. Con otras palabras, el altruismo deriva de la interpretación del sistema de razones objetivas, del reconocimiento de un tipo especial de razón subjetiva y de su sometimiento al procedimiento de objetivación. Las razones subjetivas pertinentes eran aquellas que están ligadas a la satisfacción de ciertas necesidades de uno *per se*, sin preocuparse sobre la fuente de su satisfacción. Nagel especifica que la “objetivación” requerirá que cada quien persiga un fin sin complicación, para perseguir el cual ya reconocemos una razón subjetiva. Habla en este sentido de la “eliminación del dolor”, de la “supervivencia” y de la “satisfacción de los apetitos básicos”. Aquellas serían razones objetivas subjetivamente reconocidas y que podían construir un factor motivador para el altruismo racional, mediante la “percepción” misma de esas razones. (*La posibilidad del altruismo*, op.cit., pp. 90, 111 y 136-137). Me extraña sin embargo que Nagel no hablará de la idea de dignidad

Además, Kant se fundó en un deber de benevolencia más allá de la “ventaja social”, argumento que aparecía por ejemplo en Cicerón o Séneca. Ahora se trataba de considerar al otro como individuo y no como eslabón del conjunto. En este “altruismo racional” se trataba de acaparar sus fines, “acaparamiento”_que se fundaba a su vez para Nagel, en el reconocimiento de la “realidad de la otra persona” y la posibilidad de ponerse en su lugar³⁹⁸⁶.

Por otro lado, este enfoque entra en el propósito general de Nagel de mostrar que para vencer el escepticismo moral no es suficiente producir la creencia de que ciertas proposiciones morales son verdaderas. Incluso el escéptico podría reconocer la verdad de la proposición sin aceptar su contenido motivador. Se trata de una cuestión que se aplica también al concepto de dignidad humana y al problema de cómo exigir su debido respeto. En efecto, no es suficiente proclamar la dignidad del ser humano, elogiando la excelencia de su naturaleza para esperar un comportamiento moral debido. T. Nagel, no estudia aquí la noción de dignidad humana pero el altruismo. Este tema se relaciona sin embargo con la dignidad humana y los argumentos que desarrolla se acercan de la postura kantiana, como él mismo reconoce³⁹⁸⁷. Creo en este sentido muy útil recordar a Nagel que explica cómo las consideraciones morales en general pueden persuadirnos. Considera que “el altruismo y los motivos relacionados con él no dependen del gusto, el sentimiento o una elección arbitraria y última. Dependen, en cambio, del hecho de que nuestras razones para la acción están sujetas a la condición formal de la objetividad, que depende, a su vez, de nuestra capacidad para vernos a nosotros mismos tanto desde el punto de vista personal como desde el impersonal, y para comprometernos en razonamientos que conducen a conclusiones prácticas desde ambos puntos de vista. Éstas son formas de

humana que subyace en esas “razones objetivas”, en la medida que coinciden con una definición “mínima” de la dignidad humana, presente en el actual pensamiento filosófico anglo-sajón y que además hubiera podido aparecer en el catálogo de los valores humanos capaz de motivar un comportamiento altruista, catálogo que el propio Nagel consideró no haber encontrado (op.cit., p. 99). En un sentido parecido, B. Williams vio cómo para Kant, las consideraciones morales constituían un factor motivador por encarnar unas “demandas objetivas”, WILLIAMS, B., *Making sense of humanity and other philosophical papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 175-176.

³⁹⁸⁶ NAGEL, T., *La posibilidad del altruismo*, op.cit., p. 93. Vid., “La justicia como imparcialidad según Nagel”, en HIERRO, L., *Justicia, igualdad y eficacia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, “Cuadernos y Debates”, Madrid, 2002, pp. 75-79 y también, WILLIAMS, B., *L'éthique et les limites de la philosophie*, op.cit., pp. 70-80.

³⁹⁸⁷ NAGEL, T., *La posibilidad del altruismo*, op.cit., 25.

pensamiento y acción a las que puede no estar en nuestro poder renunciar”³⁹⁸⁸. Estamos aquí muy cerca de la visión kantiana de la benevolencia que implicaba imaginarse a uno mismo en la situación de otro individuo – para captar y fomentar sus fines y su felicidad y también, cerca del imperativo del “poder querer” que su máxima para la acción fuese universalizable. Diría incluso que este juego entre los dos puntos de vista personal e impersonal contemplados en Nagel, están presentes en la concepción kantiana de la dignidad humana: el individuo se representaba “necesariamente” su persona como un fin a sí mismo pero también debía tratar a los demás de acuerdo con esta característica, comportamiento que se plasmaba ahora en el deber benevolencia.

Por otro lado, hemos visto anteriormente que la benevolencia impedía el sacrificio personal a favor de los demás. En otro lugar sin embargo, Kant elogió dicho sacrificio:

“El grado de imputabilidad (*imputabilitas*) de las acciones ha de valorarse subjetivamente según la magnitud de los obstáculos que han tenido que superarse. – Cuanto mayores son los obstáculos naturales (de la sensibilidad), y cuanto menor el obstáculo moral (del deber), tanto más el acto bueno se imputa como mérito; por ejemplo, si salvo de un gran peligro a un Hombre totalmente extraño para mí, con un gran sacrificio por mi parte”³⁹⁸⁹.

Dicho texto no es en nada contradictorio con lo que se ha visto antes. Kant no contempló aquí un deber de sacrificio, en el sentido que debiese entrar entre los factores motivadores del altruismo. Con este ejemplo, pretendía a mi juicio, entender cómo el ser humano valoraba una conducta altruista y de donde procedía el valor más alto de dicha conducta. Aquella fue un comportamiento supererogatorio que iba más allá del deber. Extrañadamente un acto era el más meritorio cuanto menos derivaba de un deber moral y más de la superación de

³⁹⁸⁸ NAGEL, T., *La posibilidad del altruismo*, op.cit., pp. 154-155.

³⁹⁸⁹ KANT, I., *Metafísica de las Costumbres*, (228), op.cit., p. 36. Siguiendo el razonamiento de Kant, se puede resaltar una conducta “meritoria” en la película *Pulp Fiction* de Q. Tarentino (1994). En una escena, el personaje de Butch Coolidge (interpretado por Bruce Willis), se resigna a salvar de unos torturadores a su propio enemigo, que le perseguía, el gangster Marsellus Wallace. Vid., también TAUREK, Jh. M., “Should the Numbers Count?”, op.cit., pp. 293-316.

obstáculos sensibles³⁹⁹⁰. En este caso, uno se volvía un “superHombre” que prescindía incluso de sus propios sentimientos en el momento de actuar. Kant no podía sino valorar una conducta que sacrificaba con valor o de modo desinteresado (y no por temor o vulnerabilidad) su propia persona para otro fin, como fue el caso del suicidio y como es ahora de la conducta altruista supererogatoria. Como se puede notar existe un hilo conductor entre la eficacia del deber de benevolencia y el valor supremo de comportamiento supererogatorio. Ambos casos se fundan en el control de la sensibilidad, lo que podría ser interpretado como una vuelta a un modelo viril y estoico de virtud.

En estos ejemplos aparecían dos importantes consecuencias: primero, Kant definió al ser humano como un ser racional y un ser sensible (dos rasgos que derivaban de sus dos pertenencias al mundo inteligible y al mundo sensible) y esos dos rasgos podían encontrarse bajo el concepto de libertad. Segundo, pareció defender un deber de benevolencia o al menos de compasión activa³⁹⁹¹. Al pedir que los Hombres tratasen de conformar sus acciones según esta ley de universalidad, Kant edificó un puente entre el mundo de los fines y el mundo sensible, de forma que el primero pudiera ser realizable. Ahora bien, por el mero hecho de construir este puente –con las numerosas concreciones del imperativo categórico y la utilización de nuevas éticas externas a su propia moral- Kant pareció para algunos contradecir los objetivos iniciales de su pensamiento.

Por mi parte, creo que difícil era – incluso para Kant - realizar un deontologismo moral más allá de los ejemplos proporcionados por la realidad de su época. Con otras palabras, formuló las correctas preguntas pero no ofreció las correctas respuestas. Apel, en esta línea, reprocha a Kant y su “Doctrina de la virtud” caer en la cuestión tradicional de la “vida buena” de tipo neo-aristotélica³⁹⁹². Estoy de acuerdo con Apel, en la medida que básicamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant trató de concretar unos deberes perfectos e imperfectos a partir principalmente de la primera fórmula del imperativo categórico, que le permitió descartar y defender unas conductas a través de un principio lógico de no contradicción. En la *Metafísica de las*

³⁹⁹⁰ Para más desarrollos sobre este punto, SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, op.cit., pp. 350-361.

³⁹⁹¹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 59-60. Kant habló también de “filantropía”, en *La metafísica de las costumbres* (402), op.cit., pp. 257-258.

³⁹⁹² APEL, K-O, *The Response of Discourse Ethics*, op.cit., p. 93.

Costumbres, Kant prefirió recurrir a la segunda formulación del imperativo categórico. Allí pareció definir la humanidad no tanto desde su razón (es decir su capacidad para formular y seguir leyes morales universales) como desde varios rasgos éticos que podían derivar de la religión y del ideal del individuo humano de la época. Con otras palabras pareció separar esta segunda formulación del imperativo categórico de su primera formulación. Incluso, mientras que en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, los ejemplos que había elegidos Kant le servían también para demostrar la operatividad de este imperativo categórico, en *La metafísica de las costumbres*, los ejemplos – mucho más numerosos – parecían servirle más bien para ilustrar un modelo humano. Pero al mismo tiempo, no creo que Kant pretendía imponer este ideal del ser humano, sino solamente ilustrar y clarificar como he dicho, la concepción de su dignidad y los deberes que generaban partiendo de una concepción teleológica de la Naturaleza. A su vez, el mero intento de querer ilustrar las pautas de conducta de la dignidad humana, muestra que Kant no contemplaba todavía una concepción estricta de la dignidad de la persona. La naturaleza humana o la humanidad conllevaban todavía unos ideales morales que el individuo debía lograr si no quería perder su dignidad.

En realidad Kant, supo encontrar la formulación abstracta perfecta de la dignidad del Hombre pero no podía (o no quiso) destacarla de los últimos criterios éticos y jurídicos de su tiempo. Encontramos un mismo límite en cuanto las relaciones entre la dignidad del ser humano y el Derecho.

B. Al nivel jurídico

Kant defendió un proceso al hilo del cuál los individuos eran capaces de valorar sus conductas propias y la de los demás según la segunda formulación del imperativo categórico lo que le permitía llevar a cabo un sistema coherente y suficientemente completo de principios morales e incluso, según J. Rawls, de justicia³⁹⁹³. Por su parte, O'Neill, considera que la formula del fin en sí "(...) se utiliza para distinguir dos tipos de falta moral. Utilizar a otro es tratarle como cosa

³⁹⁹³ RAWLS, J. "El constructivismo kantiano en la teoría moral", op.cit., p. 244. Rawls muestra aquí que su teoría de la justicia como equidad tiene un sentido opuesto al Imperativo de Kant. Éste parte del individuo hacia un acuerdo ideal sobre esas máximas, mientras que aquella parte de un acuerdo previo y regulador de los comportamientos, p. 244.

o instrumento y no como agente. Según la formulación de Kant, el utilizar a otro no es simplemente cuestión de hacer algo que el otro en realidad no quiere o consciente, sino de hacer algo a lo cual el otro *no puede* dar su consentimiento (...). La tesis de Kant es que los principios que debemos adoptar para no utilizar a los demás serán los principios mismos de justicia que se identificaron al considerar qué principios son universalizables para los seres racionales³⁹⁹⁴. Kant aplicó efectivamente el imperativo categórico al ámbito jurídico-político, lo que matiza implícitamente la estricta separación entre el “reino de los fines” y la realidad jurídico-política. Estudiaré tres casos: en el primero, se aplicará la noción de imperativo categórico en las relaciones entre la persona y el propio Derecho. En un segundo caso, dicho imperativo se plasmará en el ámbito de la justicia penal. Por fin, contemplaré esta cuestión a la luz del deber kantiano de hospitalidad.

1. En relación con el Derecho

En esta parte, pretendo indicar algunos puntos de la filosofía de Kant respecto al Derecho y el Estado³⁹⁹⁵, que nos permitirá entender el lugar y el alcance que otorgó a la dignidad de la persona. En la “Doctrina del Derecho”, Kant habló del derecho innato de la libertad, como “independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro, en la medida que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal”. Se trataba de un “derecho único, originario, que corresponde a todo Hombre de su humanidad”. De ahí dedujo una “igualdad innata” que era la “independencia que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarle; por consiguiente, la cualidad del Hombre de ser su *propio señor (suis iuris)*; de igual modo, la de ser un Hombre *íntegro (iusti)*”³⁹⁹⁶. De forma parecida, Kant definió el Derecho como “la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la

³⁹⁹⁴ O’NEILL, O., “La ética kantiana”, op.cit., p. 258

³⁹⁹⁵ Cuya base era la doctrina Tomásio sobre la separación entre Derecho y moral, TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 217. BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 54. Pero como señala Welzel, la influencia de Tomásio era limitada ya que la separación entre el Derecho y la moral en Kant era relativa a la naturaleza del cumplimiento de los imperativos respectivos, WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., pp. 173-174.

³⁹⁹⁶ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (237-238), op.cit., pp. 48-49. Remito aquí a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos visto antes.

libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción”. Kant dedujo entonces un principio de igualdad entre los súbditos, “a saber, el de la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (lo que se llama «estado civil»)»³⁹⁹⁷. Como indica Goyard-Fabre, Kant no definió el Derecho a partir de la *materia* que regulaba sino mediante la *forma* de la relación que dos albedríos establecen entre sí³⁹⁹⁸. Hegel fue más crítico a la hora de analizar esta *forma* de la relación entre albedríos: “La determinación kantiana, admitida generalmente, cuyo momento es «la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos con una ley universal», contiene sólo una determinación negativa, la de la limitación (...). Una vez aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una limitación para esa libertad, es decir, no como racional inmanente, sino sólo como universalidad abstracta, exterior. Este punto de vista carece pues de todo pensamiento especulativo y ha sido condenado por el concepto filosófico por cuanto ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban»³⁹⁹⁹. Con otras palabras, Hegel apuntaba que el Derecho en su acepción kantiana no podía coincidir con la existencia de una voluntad libre.

Esta definición del Derecho permitió a Kant hacer coincidir su concepción moral del imperativo categórico con la noción jurídica de justicia: “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad según una ley universal”⁴⁰⁰⁰. Justicia y moral se encontraban primero, en el objetivo perseguido: (la

³⁹⁹⁷ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 26 y 40.

³⁹⁹⁸ GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Kant*, op.cit., pp. 35-36. Kant precisa que el albedrío es la facultad de desear según conceptos (...) en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto”, KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (213), op.cit., p. 16

³⁹⁹⁹ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, (§29), trad., Vermal, J.L., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 62. Coincide A. Schopenhauer sobre este punto, al considerar que Kant, define la libertad a partir de su negación. SCHOPENHAUER, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op.cit., p. 661. (“Apéndice. Critique de la philosophie de Kant. De la morale de Kant”). Vid., también, PÉREZ LUÑO, A. E., *Dimensiones de la igualdad*, Dykinson, “Cuadernos Bartolomé de las Casas”, Madrid, 2005, pp. 68-69.

⁴⁰⁰⁰ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (230), op.cit., p. 39.

coexistencia de los Hombres) y segundo, en la solución encontrada: la máxima universal como principio regulador de las acciones. La justicia derivaba de la aplicación de un deber individual de conformarse con el Derecho para permitir la convivencia de todos. Además, del mismo modo que el deber moral implicaba una auto-coacción, el Derecho también implicaba sumisión y coacción. Kant justificó incluso dicha violencia desde un punto de vista antropológico: “(...) el Hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un *señor*. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque como criatura racional, desea en seguida una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tienes que renunciar a sí mismo. Necesita un *señor*, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”⁴⁰⁰¹. La propia fragilidad y el egoísmo del Hombre, como “fuste torcido”, hacían necesarios el Derecho y el poder para hacer posible una vida humana. Pero esta fragilidad no implicaba una maldad inherente a la naturaleza humana, ni justificaba por lo tanto cualquier abuso coercitivo. Pero al mismo tiempo, esta perspectiva dejaba abierta la puerta para justificar un deber de obediencia absoluto al Derecho para no volver a un estado de naturaleza donde el Hombre hubiera perdido su identidad humana como ser racional, es decir su dignidad.

En efecto, Kant consideró como un imperativo categórico salir del estado natural y entrar en el estado civil, de allí un deber de obediencia incondicional al Derecho. El pueblo podía constituirse sólo mediante el Derecho, es decir gracias a una “voluntad universalmente legisladora”. Ponerlo en duda hubiera significado su propia destrucción. Así, desde un punto de vista antropológico, “el Hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. *Necesidad* de ser miembro de alguna sociedad civil”⁴⁰⁰². El ser humano no debía seguir pasivamente unas órdenes sino que participaba de la construcción y organización de la colmena humana. Pero, el pueblo no podía

⁴⁰⁰¹ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, (“Sexto principio”), op.cit, pp. 50-51.

⁴⁰⁰² KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 230 (“De la descripción del carácter de la especie humana”). Vimos que la comparación del Hombre con la abeja apareció en los clásicos: ARISTÓTELES, *Política*, (1253a5), op.cit., pp.50-51; CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 157 y 160), op.cit., pp.80-81; SÉNECA, L. A., “Carta II”, “Carta LXIX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 170.

públicamente preguntarse sobre la legitimidad del origen del poder político (ejecutivo como legislativo) ni poner en duda su ejercicio. Cuestionar la ley entonces era en sí un crimen⁴⁰⁰³. La sumisión sin condición al Estado permitía la creación de una “comunidad jurídica”, de un “estado jurídico” que era lo que identificaba al género humano civilizado. La estabilidad del Derecho se imponía en Kant como el valor superior de la sociedad humana, revelando en este punto según Philonenko, una concepción autoritaria del Estado y de la política⁴⁰⁰⁴.

Kant completó en este sentido la justicia: “El estado jurídico es aquella relación de los Hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede participar de un derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo, considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública (...)”. Y siguió: “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia”⁴⁰⁰⁵. Gracias al Derecho las personas humanas podían disfrutar de una coexistencia racional y pacífica al contrario del estado de naturaleza. Incluso el establecimiento y el respeto del derecho constituían la misión suprema que la Naturaleza había encomendado a los Hombres⁴⁰⁰⁶. Kant encontró allí el fundamento de la obediencia absoluta al poder

⁴⁰⁰³ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (264), op.cit., p. 80: “La constitución civil, aunque su realidad sea subjetivamente contingente, es no obstante necesaria objetivamente, es decir, como deber”. En *Metafísica de las costumbres* (318-319), op.cit., pp. 149-150: “El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es inescrutable para el pueblo que está sometido a él (...). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el jefe del Estado (...). Una ley que es tan sagrada (inviolable) (...) es ya un crimen ponerla en duda (...). De aquí se sigue pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber”. En *Metafísica de las costumbres* (371-372), op.cit., pp. 217-218: “Que se ha de obedecer a qué que se encuentra en posesión del poder supremo de mandar y legislar sobre el pueblo, y ciertamente de un modo tan incondicionado jurídicamente que es ya punible el solo hecho *de investigar* públicamente el título de esta adquisición (...); que es un imperativo categórico: *obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros (...)*”.

⁴⁰⁰⁴ PHILONENKO, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte de 1793*, op.cit., pp. 39-46.

⁴⁰⁰⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (305-307), op.cit., pp. 135-137.

⁴⁰⁰⁶ “por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye

jurídico y político, como imperativo categórico. Ahora bien, éste no eran tan categórico puesto que tenía un propósito: la estabilidad de la sociedad jurídica y pacífica.

Kant blindó en dos flancos la estabilidad del Derecho: primero como se ha visto con un deber de obediencia, y segundo, como corolario, con la prohibición del derecho de resistencia: “Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*)”⁴⁰⁰⁷. Y Kant insistió en que el pueblo debía obedecer un “abuso del poder supremo incluso un abuso considerado como intolerable”, porque la resistencia a tal legislación hubiera sido “destructora de la constitución legal en su totalidad”⁴⁰⁰⁸. Kant reutilizó así el principio de no-contradicción para profundizar su argumento en contra del derecho de resistencia y por tanto, de ningún modo se podía “sacrificar la legalidad en aras de la justicia”⁴⁰⁰⁹. Así, en *Teoría y práctica*, descartó este derecho de resistencia pasándolo por el filtro de la primera fórmula del imperativo categórico para señalar su contradicción interna. “(...) el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible) y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que echa por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los Hombres pueden poseer derechos en general”. Esta prohibición era

la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie” KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, op.cit., p. 49.

⁴⁰⁰⁷ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (320), op.cit. p. 151. Dicha prohibición asemejaba Kant a Pufendorf según Philonenko, PHILONENKO, A., “La citoyenneté”, op.cit., p. 43-44.

⁴⁰⁰⁸ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (320), op.cit., p. 152. Me parece extraño que Kant aquí no criticó la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 1776, donde se garantizó un derecho de rebelión del pueblo ante el despotismo: “(...)cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, dirigida invariablemente al mismo objetivo, demuestra el designio de someter el pueblo a un despotismo absoluto, tiene el derecho, tiene el deber, de derrocar ese gobierno y establecer nuevas garantías para su futura seguridad”, texto consultado en PECES-BARBA MARTÍNEZ, LLAMAS CASCÓN, A. & FERNÁNDEZ LIESA, C., *Textos Básicos de Derechos Humanos*, Aranzadi, Madrid, 2001, pp. 102-103. Me parece todavía más extraño en la medida que sí apuntó que la Constitución de Gran-Bretaña de 1688, no prevía el derecho de rebelión, KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 45.

⁴⁰⁰⁹ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “La polémica actual sobre la obediencia al Derecho desde una perspectiva kantiana”, en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, p. 650. También, vid. del mismo autor, *La obediencia al Derecho*, Cívitas, Cuadernos, 1987 y *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995, pp. 66-68.

“incondicionada” incluso si el jefe de Estado hubiera violado el contrato originario⁴⁰¹⁰. Solo a través de la estabilidad jurídica los Hombres podían disfrutar de sus derechos en una coexistencia libre y pacífica con los demás. Legalizar un derecho de resistencia significaba permitir acabar con la sociedad humana de derecho es decir, prever la condición absurda de un “contrapoder *públicamente constituido*”⁴⁰¹¹.

Ahora bien, a mi juicio esta prohibición teórica del derecho de resistencia no “*resistió*” ante la posible implantación de una república mediante la Revolución francesa de 1789. Kant parecía reconocer la legitimidad de esta posible república, y lo dijo de forma implícita y muchas veces en nota de pie de página, entre largos desarrollos que condenaban tajantemente la Revolución. Para Kant, la “república” no era una de las tres formas de Estado que se puede distinguir en función del número de los que poseían el poder legislativo (autocracia, aristocracia, democracia) sino el fundamento de toda constitución civil, de toda organización política. Una república se oponía por lo tanto al despotismo. Aquel era una forma de gobernar que dependía de la voluntad particular de un Hombre o de un grupo de Hombre, sea cual fuera el nombre – incluso todo el pueblo -y sea cual fuera su interés. La idea republicana por el contrario, se fundamentaba en la constitución, es decir, la voluntad general constitutiva del pueblo mediante un sistema representativo⁴⁰¹².

⁴⁰¹⁰ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 40-41 y 46.

⁴⁰¹¹ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 45.

⁴⁰¹² Vid., KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., pp. 85-86. En este pasaje ya mencionado del “Primer artículo definitivo”, Kant consideró el republicanismo como “el principio político de la separación del poder ejecutivo (del gobierno) y del poder legislativo”. Se oponía al despótico porque reclamaba una “forma de gobierno representativa”. Kant consideraba como Rousseau, un *contractus originarius*, como “mera idea de la razón”, que obligaba al legislador a que dictara su leyes como si éstas hubieran podido emanar de la voluntad unida de todo el pueblo, de allí su legitimidad. KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp.36-37. Así, como síntesis “el espíritu de aquel contrato originario implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea (...), hasta que concuerde, en cuanto a su efecto, con la única constitución legítima, es decir, de una república pura (...). Pero toda verdadera república es – y no puede ser más que – un sistema representativo del pueblo, que pretender, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar sus derechos a través de sus delegados (diputados)”, KANT, I., *Metafísica de las costumbres* (340-341), op.cit., pp. 178-179. Por república se entiende “tan sólo un Estado en general” siguiendo el esquema: “Poder con libertad y ley (república)”, en KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 230 (“De la descripción del carácter de la especie humana”), p. 231.

Así, en *Teoría y Práctica*, Kant defendió en una nota de pie de página, la voluntad republicana de los revolucionarios franceses, en contra del proyecto de los contra-revolucionarios, con una constitución que “hubiera sido mucho más opresiva que aquella que abandonaban, pues pudieron ser devorados por clérigos y aristócratas”⁴⁰¹³. Incluso más tarde en 1797, reiteró la conciliación de la prohibición del derecho de resistencia con el evento histórico de la Revolución: “(...) si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de las cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder”⁴⁰¹⁴. Así, aunque la suspensión del Derecho fuera condenada, la violencia revolucionaria era aceptada como base no jurídica de un orden de Derecho, contra el cual, toda futura resistencia no hubiera sido justificada⁴⁰¹⁵. Kant no legitimaba en sí la Revolución sino que se preocupó por limitar sus efectos de inestabilidad, ponderándolos con la instauración de un régimen republicano y no despótico, sabiendo que el derecho a resistencia estaba presente en *Declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano*⁴⁰¹⁶. Como subraya González Vicén, Kant se pronunció positivamente a favor de los movimientos revolucionarios de su época, adoptando un punto de vista ético e histórico del progreso general de la humanidad, cuando la cuestión de la resistencia al poder se contemplaba estrictamente desde el punto de vista de la lógica jurídica⁴⁰¹⁷.

Kant dio un paso más en la defensa de la Revolución en la *Crítica de las facultades* de 1798 en un capítulo sobre el “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. Consideró allí

⁴⁰¹³ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 43-44.

⁴⁰¹⁴ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (323), op.cit. pp. 154-155. No olvidemos que en 1795 se puso fin a la “Terreur” en Francia y que se instauró la Constitución “thermidorienne”. De hecho en *Hacia la paz perpetua* de esta misma fecha reiteró esta idea: “Si mediante la violencia de una Revolución, generada por una Constitución, se hubiera logrado, con todo, por vías no conformes a derecho otra Constitución más conforme a ley, no debería considerarse el hacer que el pueblo volviera a la antigua como algo permitido (...)”, op.cit., p. 116 (“Apéndice I”).

⁴⁰¹⁵ TOSEL, A., “Kant révolutionnaire. Droit et politique” en AA. VV., *La philosophie de Kant*, Quadrige-PUF, París, 2003, p. 429.

⁴⁰¹⁶ Se tratan de los artículos 31 a 35 y en particular este último: “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada sector del pueblo el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes”, consultado en PECES-BARBA, G., LLAMAS CASCÓN, A. & FERNÁNDEZ LIESA, C., *Textos Básicos de Derechos Humanos*, op.cit., p. 116.

⁴⁰¹⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El derecho de resistencia en Kant” en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., pp. 18-19.

que la Revolución revelaba una predisposición del género humano hacia lo mejor y definió la Revolución como una “acontecimiento de nuestro tiempo que prueba esta tendencia moral del género humano”. Así:

“Se trata simplemente del modo de pensar de los espectadores que se delata públicamente ante esta representación de grandes revoluciones, al proclamar su simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores de un bando y en contra de los del otro (...) que demuestra (a causa de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo (a causa del desinterés) un carácter moral de la humanidad (...).

La Revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciado en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier Hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segundo vez y, sin embargo, esa Revolución – a mi modo de ver – encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano”- Y Kant profetizó que “un fenómeno semejante en la historia *no se olvida jamás*, al haber revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, lo cual únicamente puede augurar una conciliación de naturaleza y libertad en el género humano (...)”⁴⁰¹⁸.

De forma muy sutil, Kant mostró que el progreso de la humanidad hacia lo mejor no se encontraba tanto *dentro* del proceso revolucionario como *fuera*, a través de una dinámica de *simpatías* que generaba. En efecto, la conexión entre la Revolución y el progreso derivaba precisamente del concepto de simpatía que, como se va visto y desde unos rasgos estoicos, identificaba tanto la humanidad como género humano como el sentimiento de humanidad, como predisposición a ayudar a los demás. El “entusiasmo” se volvía el “sentimiento moral” que,

⁴⁰¹⁸ KANT, I., *El conflicto de las facultades*, (VII, 85 y VII.88), trad., Rodríguez Aramayo R., Alianza, “Humanidades”, Madrid, 2003, pp. 159-160 y 163-164. Este texto aparece también en la edición citada de KANT, I., “Acerca de la Ilustración y de la Revolución” en KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 28.

orientado hacia el desinterés y la universalidad, servía de guía al filósofo kantiano de la Historia⁴⁰¹⁹. Este punto de vista nuevo permitía a Kant, no contradecirse con su condena del derecho de resistencia. Criticó por una parte la violencia inherente al proceso revolucionario, pero no hizo referencia a la contradicción interna que podía llevarse en sí la Revolución según su razonamiento anterior. No lo hizo sencillamente porque su nivel de análisis era ahora distinto⁴⁰²⁰. Kant no adoptó un punto de vista jurídico-moral, sino un punto de vista antro-po-histórico. La Revolución era la prueba histórica que manifestaba la posibilidad que los Hombres pensaran desde el punto de vista de la universalidad moral e incluso entusiasmarse por este ideal. Se trataba de este “modo de pensar”, de este estado de “ánimo”, de un modo de comunicación, de esta dinámica inexorable de simpatía, que conducía la Humanidad hacia la perfección.

Incluso, la Revolución francesa, manifestó las tres condiciones que había anteriormente en 1784 formulado Kant para que el género humano se aproximará a la perfección cosmopolita y universal: “(...) los *conceptos correctos* acerca de la naturaleza de una constitución posible exigen una experiencia muy grande, entrenada por la historia, y sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptarla; y estos tres factores podrán coincidir muy difícilmente y si ello sucede, muy tarde, luego de muchos vientos”⁴⁰²¹. No tuvo que esperar aquellos vientos, cinco años después de que Kant redactó esas líneas, la Revolución francesa cumplió con esos tres requisitos, y el filósofo, solamente podía aceptar y venerar su evidencia histórica. Con este acontecimiento, el Derecho reconcilió el curso de la naturaleza con el curso de la libertad. La Revolución brindó a Kant “el convencimiento, rayano al entusiasmo, de que la humanidad es capaz de alcanzar positivamente la libertad, de que ya se encuentra básicamente preparada para realizar el esfuerzo moral que implica hacerse dueña de su propio destino”⁴⁰²². Efectivamente, Kant

⁴⁰¹⁹ RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., “El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia”, en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., pp. 239-240.

⁴⁰²⁰ GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, op.cit., pp. 95 ss. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Crítica de la razón ucrónica*, op.cit., pp. 193-196.

⁴⁰²¹ KANT, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, (“Sexto principio”), op.cit., p. 51

⁴⁰²² LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., en “Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia”, op.cit., p. 94. La autora precisa algunos datos muy interesantes: “esta simpatía por la Revolución se produce en Kant lentamente a medida que la Revolución se modera y se plasma jurídicamente, primero con la constitución de 1791, que implanta el sistema político de la monarquía parlamentaria, luego con el establecimiento de la Convención montañesa y del Comité de Salud Pública controlado por Saint-Just y Robespierre, que empieza a atemperar las decisiones políticas

creía que el ser humano debía controlar su propio destino, tanto al nivel individual y moral con la noción de autonomía, como al nivel general e histórico, con la idea de progreso. Es más: consideró que la nueva organización política y jurídica que derivó de la Revolución francesa se hizo gracias a la participación de todos los individuos dirigidos hacia este ideal y según la aplicación de la segunda fórmula del imperativo categórico. En una nota de pie de página de la *Crítica del juicio*, subrayó:

“Así en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra organización, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado” Y siguió: “Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función”⁴⁰²³.

Con otras palabras, Kant decía que aquella “idea del todo”, que era la Constitución republicana del Estado, guiaba la participación de cada ciudadano, respetándole como fin en sí, como “medio-ciudadano” y no como un “medio-mecánico” del sistema despótico⁴⁰²⁴. Como señala Vallespín, la ventaja de este planteamiento reside en la prioridad que establecía sobre las instituciones y prácticas democráticas “más que sobre una apresurada y apriorística definición de supuestos preceptos de ética global”⁴⁰²⁵.

Por fin, en *Hacia la paz perpetua*, Kant pareció defender incluso un derecho de resistencia:

a partir de 1794 y, finalmente, con los contactos que ese mismo Comité establece con Kant a través de Charles Thémérin y que concluirán, gracias a la influencia de Sièyes, con el establecimiento en París de una cátedra de Filosofía kantiana. Gracias a la influencia de Sièyes, más tarde miembro del Directorio y participante activo en el 18 Brumario, la repercusión de la filosofía kantiana llega hasta Napoleón, quien en 1801 solicitó un informe sobre la doctrina de Kant” (pp. 94-95). Esos datos están confirmados en ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op.cit., p. 87 y en PONTON, L., *Philosophie et Droits de l'Homme*, J. Vrin, “Pour demain”, París, 1990, p. 25.

⁴⁰²³ KANT, I., *Crítica del juicio*, (§65), op.cit., p. 347.

⁴⁰²⁴ Kant esbozó sutilmente un despotismo que podría situar “a los Hombres en una misma clase con las demás máquinas vivientes, de modo que la consciencia de no seres libres latiría en ellos solamente para que pudieran enjuiciarse a sí mismos como los seres más miserables del mundo”, KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., pp. 122-123 (“Apéndice I”).

⁴⁰²⁵ VALLESPÍN, F., “Alianza de civilizaciones”, *Claves*, nº 157, Nov. 2005, p. 10.

“Un Estado puede gobernarse como una república aun cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico: hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese fuerza física) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originariamente en el derecho)”⁴⁰²⁶.

Kant reiteró con más acento esta concepción en el *Conflicto de la facultades* cuando indicó las “causas morales” del progreso del género humano: “en primer lugar, el derecho a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo; en segundo lugar, la meta (que es al mismo tiempo un deber) de que aquella constitución de un pueblo sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea de tal índole que pueda evitar con arreglo a los principios de guerra ofensiva, constitución que no puede ser sino la constitución republicana”⁴⁰²⁷. Este texto, muestra que Kant adaptó su pensamiento a los acontecimientos históricos. Con esos indicios, Kant apoyaba la Revolución francesa y el testimonio de Borowsky puede ser muy esclarecedor al respecto: Kant “no pedía precisamente una coincidencia con su propio modo de pensar y de actuar (...); no tenía en cuenta la diferencia de opiniones sobre los acontecimientos políticos (solamente respecto de la Revolución francesa no veía con buenos ojos puntos de vista completamente diferentes del suyo)”⁴⁰²⁸. Este testimonio de “primera mano”, muestra el compromiso político de Kant a favor de la Revolución. Aquella se justificaba si tenía como meta el perfeccionamiento del Derecho, de modo que, a fin de cuentas, lo que le importaba a Kant era la salvaguardia perpetua y hacia lo mejor del mismo Derecho. Pero a su vez, este progreso se entendía como “progresión” hacia una República cuya particularidad era convertir a las personas en “fin en sí”, es decir, teniendo como premisa constitutiva y pre-jurídica el respeto de la dignidad humana.

Veremos en seguida que dicha preocupación se repercutió también en cuanto a la aplicación de la justicia penal.

⁴⁰²⁶ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, p. 116 (“Apéndice I”). Kant llegó a afirmar en nota de pie que las revoluciones eran deseadas por la Naturaleza y que la sabiduría política las orientaba hacia la instauración de una “Constitución legal”, op.cit., pp. 116-117.

⁴⁰²⁷ KANT, *El conflicto de las facultades*, (VII, 85-86), op.cit., p. 160.

⁴⁰²⁸ BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., pp.78-79. Más adelante Borowsky escogió el ejemplo de la Revolución francesa para mostrar que Kant no aceptaba entrar en conflicto con los demás y cuanto menos en relación con este tema, op.cit., p. 84.

2. En relación con la justicia penal

Kant pretendió proteger la dignidad del delincuente al concebir la justicia penal como un imperativo categórico, de modo que la pena no pudiera servir ni para algún provecho de la sociedad ni incluso para el mismo delincuente. La pena judicial debía siempre aplicarse al delincuente, de modo que no podía estar sustituida por otro objetivo que no fuese la estricta aplicación de la justicia. Por ejemplo, consideró que no se podía sustituir la pena de muerte por unos experimentos médicos. Se protegía la dignidad del delincuente porque la justicia le quitaba sólo su personalidad civil (al cumplir el castigo) pero en ningún caso vulneraba su “personalidad innata” (al no instrumentalizarle)⁴⁰²⁹. Según Kant, el delincuente no perdía su dignidad por haber cometido una pena, sino que ésta era un atributo innato e inmutable que exigía la no instrumentalización de su personalidad por parte de la justicia: “La *pena judicial* (...), no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea del delincuente mismo sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*”⁴⁰³⁰. Kant estableció un vínculo entre el respeto de la dignidad de la persona y la estricta aplicación de la justicia. En efecto, al considerar que el principio de igualdad era el fundamento de la justicia, únicamente “la *ley del talión* podía proporcionar las garantías de cantidad y cualidad del castigo”⁴⁰³¹. Betegon defiende así que el retribucionismo penal de Kant pretendía proteger la dignidad humana de los individuos aislándola de posibles interferencias que – desde el empirismo teórico que dominaba la filosofía penal del siglo XVIII – obedecían a cálculos de prudencia penal, apegando necesariamente la consecución de fines políticos, tales como la prevención o el perfeccionamiento individual o social⁴⁰³². Para Kant, la justicia exigía así la pena de muerte de un asesino en aras de “leyes

⁴⁰²⁹ KANT, I *La metafísica de las costumbres*, (332), op.cit., p.167.

⁴⁰³⁰ KANT, I *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (331), pp. 166.

⁴⁰³¹ KANT, I *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (331), pp. 166.

⁴⁰³² BETEGON, J., *La justificación del castigo*, Centro de Estudios Constitucionales, “El Derecho y la Justicia”, Madrid, 1992, pp. 27-30. Por ejemplo, el artículo 15 de la Declaración de derechos de la constitución francesa de 1793 estipula: “(...) las penas deben ser proporcionadas y útiles a la sociedad”, MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., p. 115.

Vimos que para Séneca la “publicidad” de las penas servía a controlar y prevenir los posibles y futuros delitos. Además, la aplicación de la condena de muerte era un beneficio para el criminal. Remito en la sección sobre la dignidad humana en Séneca a la parte, (II.C.3): “¿La consideración de la dignidad humana del delincuente?”.

universales, fundamentadas *a priori*” y no podía haber otra equivalencia⁴⁰³³. También, sólo el Derecho podía imponer penas, de ningún modo cuestiones de fe podían ser razones para imponer dichas penas⁴⁰³⁴. Tal vez, se podía criticar esta aplicación desde “la equidad”, pero aquella, era un “Derecho equívoco” ya que no se fundamentaba en el principio del Derecho que era la coacción⁴⁰³⁵. Kant defendió una visión retributiva de la justicia penal tan estricta que al imaginar la disolución de la sociedad, se mantenía el deber de ejecutar hasta el último asesino que se encontraba en la cárcel en aras de que cada uno recibiera lo que merecía y para que no recáigase la culpa de la sangre del crimen sobre el pueblo que no lo hubiera castigado⁴⁰³⁶.

Por mi parte, me junto a M. Cattaneo que lamenta la definición kantiana de la justicia como imperativo categórico. Apareció una contradicción puesto que se asimiló a un acto de coacción empírica. La aplicación de la pena dependía efectivamente de la violación de la ley penal, lo que se oponía a la incondicionalidad del imperativo categórico⁴⁰³⁷. También, Kant criticó a C. Beccaria que, por intentar demostrar la ilegalidad de la pena de muerte, consideró su filosofía de “sentimentalismo compasivo de un humanitarismo afectado” y de “sofistería y rabulismo”⁴⁰³⁸. Kant situó la justicia al mismo nivel que su concepto de dignidad, de modo que no tuvo conciencia que ésta podía servir para criticar la naturaleza misma de los castigos con el fin de humanizar la justicia penal, como precisamente pretendió Beccaria en *De los delitos y de las penas*, y precisamente en relación con la pena de muerte. Consideró que en el contrato original, los Hombres no hubieran podido dar su consentimiento para dejarse matar. La aplicación de la pena de muerte resultaba ser “una guerra de la nación contra un

⁴⁰³³ KANT, I *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (334), p. 170. Antes mostró la derivación de la justicia distributiva del Derecho natural, (296-297), op.cit., p. 124.

⁴⁰³⁴ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (IV, II, 4), op.cit., pp. 182-183

⁴⁰³⁵ Kant definió la equidad como “un derecho en el que no valen las razones propias de la imputación externa, [es de decir el Derecho] si bien sus razones sean perfectamente válidas ante la conciencia”. KANT, I, *Lecciones de ética*, op.cit., p. 257. Esas razones podían ser exigencias que se apoyaban en un *derecho* individual, y confundía por lo tanto los fundamentos objetivos con los subjetivos en los juicios jurídicos. En resumen la equidad no era un principio jurídico sino ético. En efecto “admite un derecho sin coacción” entonces su *apoteagma* era: «el derecho más estricto constituye la mayor injusticia», KANT, I, *Metafísica de las costumbres* (234-235), op.cit., pp. 43-46. También en el mismo pasaje consideró al derecho de necesidad como un “derecho equívoco”.

⁴⁰³⁶ KANT, I *La metafísica de las costumbres*, op.cit., (333), pp. 168-169. Por esta razón y como anécdota cinematográfica, Lawrence tuvo que matar a Gasim en *Lawrence of Arabia*, D. Lean, (dir.), Columbia Pictures, 1962.

⁴⁰³⁷ CATTANEO, M.A., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, op.cit., pp. 289-293.

⁴⁰³⁸ KANT, I *La metafísica de las costumbres*, (335), op.cit., p. 171.

ciudadano” que era, además de ser inútil, innecesaria. Voltaire profundizó el texto de Beccaria en su comentario de la obra, “condenando” la pena de muerte: “(...) si efectivamente hay algún caso en que la ley permita el sentenciar a muerte a un acusado que no ha condenado ella misma, se hallarán mil en que la humanidad, más fuerte que la ley, debe de conservar la vida de aquellos mismos que la ley misma ha condenado a muerte. La espada de la justicia está en nuestras manos, pero debemos más a menudo quitarla el filo que afilarla”⁴⁰³⁹. Para Kant sin embargo, la justicia era una espada que no estaba entre las manos de los Hombres y no podía por lo tanto dejar de afilarla⁴⁰⁴⁰.

En consecuencia, Kant no hubiera podido deducir todas las consecuencias prácticas y en particular en el ámbito penal, de su concepto de dignidad, a través de lo que he identificado como su “carga crítica”. Consideró en este sentido que un criminal perdía su dignidad de modo que podía legalmente verse reducido a una cosa al arbitrio del Estado o de otro ciudadano⁴⁰⁴¹. Por otra parte, la concepción de la justicia penal de Kant mantenía un trasfondo muy antiguo al considerar que la justicia penal no se aplicaba a las personas que habían cometido un crimen con el fin de salvaguardar su propio honor⁴⁰⁴². Esto viene limitar paradójicamente el presumido imperativo categórico de la justicia por un sentimiento (el honor) que se encontraba fuera de su alcance e incluso por encima de ella. Venía reiterar una concepción pre-moderna del individuo, según la cual el valor de cada uno derivaba de su rango y conducta, de manera que incluso para Kant, desde una visión estoica, el delincuente que “moría con firmeza tenía su honor salvado”⁴⁰⁴³. Se trataba aquí del mismo razonamiento que reconocía un cierto valor al suicidado o a aquél que realizaba un acto supererogatorio con el posible sacrificio de su persona. Con este último ejemplo, honor y dignidad se

⁴⁰³⁹ BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas. (Con el Comentario de Voltaire)*, trad., de las Casas, J.A., Alianza Editorial, “Clásicos”, Madrid, 1990, pp. 74-81 y 134. Para una defensa de C., Beccaria, MONDOLFO, R., *Cesare Beccaria y su obra*, Instituto de Ciencias Jurídicas, Buenos Aires, 1946.

⁴⁰⁴⁰ Lástima que Kant no llegó a las mismas conclusiones de Voltaire cuando escribía en el “Artículo secreto para la paz perpetua”: “El jurista, que ha adoptado como símbolo la *balanza* del derecho y también la *espada* de la justicia, se sirve comúnmente de la espada no sólo para apartar de la balanza toda influencia extraña sino para ponerla en la balanza, cuando no quiere que se hunda un platillo (*vae victis*)”, KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 110.

⁴⁰⁴¹ KANT, I., *La Metafísica de las costumbres*, (329-330), op.cit., p. 164.

⁴⁰⁴² Kant habló así de honor del sexo y del honor militar, en *La metafísica de las costumbres*, op.cit., pp. 172-174.

⁴⁰⁴³ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (436), op.cit., p. 301. Kant habló también de los cargos públicos como *dignidades* que se fundaban en el honor, (315 y 328), op.cit., pp. 145 y 162 y ss.).

confundían, lo que precisamente pretendía romper Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Por otro lado, se podría también considerar que la estricta aplicación de la pena de muerte era una metáfora dirigida a mostrar el carácter inviolable del Derecho y que la *ley del talión* aparecía más bien como un criterio de medida de la pena adaptado a la gravedad del delito y no el fundamento de la pena que seguía siendo el respeto de la dignidad de la persona. Esta exigencia implicaba una proporcionalidad entre el delito y la pena que fue particularmente defendida en el pensamiento ilustrado⁴⁰⁴⁴. En el mundo ideal esbozado por Kant, la realización de la dignidad humana era concomitante con la progresiva desaparición de las penas de modo que la filosofía penal definida anteriormente por Kant, se concebía únicamente en las sociedades “imperfectas” de su época⁴⁰⁴⁵. Sin embargo, a pesar del gran esfuerzo de fundamentación y de practicidad que Kant otorgó al concepto de dignidad, no supo en algunos puntos elevarla más allá de las instituciones socio-políticas, sometiéndola a la estricta aplicación del primer imperativo categórico. Es decir no era el concepto de dignidad de la persona humana el centro del ordenamiento jurídico sino el Derecho en sí, como justificación de la pena de muerte: “¡es mejor que un Hombre muera a que perezca todo el pueblo! Porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan los Hombres sobre la tierra”⁴⁰⁴⁶. En la misma perspectiva, cuando Kant evocó el principio político, *fiat justitia, pereat mundus*, (“reine la justicia, aunque ellos suponga que sucumban los bribones que hay en el mundo”), señaló que no había que malentenderlo como “una autorización a usar el derecho con el máximo rigor (que sería contrario al deber ético)”. Pero no se debe, a su vez, malentender a Kant en este texto: un “exceso” de rigor hubiera sido la vulneración de los derechos de los gobernados por “la antipatía o la compasión” del gobernante, es decir sin

⁴⁰⁴⁴ PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, op.cit., p. 470; también, CATTANEO, M., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, op.cit., p. 283.

⁴⁰⁴⁵ “En una Constitución y en una legislación, las cuales se aproximan todo lo posible al modelo ideal, las penas tenderán a disminuir gradualmente y llegaran a ser innecesarias”, KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 373. También: “Cuanto más de acuerdo con esta idea estén organizados legislación y gobierno, tanto más raros serán los castigos. Es totalmente racional, por tanto, que en una perfecta ordenación de ambas cosas no haga falta – como sostiene Platón – el menor castigo”, op.cit., p. 312. También Kant se refirió al “ideal platónico” de la constitución ideal en *El conflicto de las facultades* (VII.91), op.cit., p. 167. Sobre esta interpretación de las penas, vid., HILL, TH. E., “Kant on Punishment: A coherent Mix of Deterrence and Retribution?”, en HILL, TH. E., *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*, op.cit., pp. 173-199.

⁴⁰⁴⁶ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (332) op.cit., pp. 167.

motivos jurídicos. De ninguna manera, Kant pretendía aquí suavizar la coacción del Derecho; de hecho proclamó a continuación que las máximas políticas debían partir solamente del “concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven”⁴⁰⁴⁷. Kant identificó por lo tanto al género humano con el Derecho y sólo aquél confería sentido y valor a la Humanidad, como orden, seguridad y estabilidad y no como reconocimiento y búsqueda de la realización de la dignidad de cada uno. Lo que importaba era prevenir la vuelta a un estado natural y mantener el “Estado jurídico”, preocupación también compartida por los antiguos.

En consecuencia, aparece aquí un límite del alcance jurídico y político del concepto filosófico de dignidad de la persona defendido por Kant. La aparente paradoja aparece en que el concepto de dignidad estaba en el centro de la noción de justicia y Kant pensaba “sinceramente” defender la dignidad del delincuente al condenarlo a muerte, como sí lo que más importaba fuera el “principio” de la dignidad humana, es decir “no tratar a nadie meramente como un medio” y no el destinatario de este principio con la crítica de los tratos indignos. No pretendía con este concepto “criticar” las instituciones de su época, porque el concepto de Derecho que manejaba pretendía establecer las condiciones de convivencia y prescindía de todo contenido posible⁴⁰⁴⁸. Al contrario, en la formulación contemporánea de la dignidad humana, subyace este elemento crítico que sitúa a la persona humana en el centro de la Derecho y de la Justicia, criticando, en este caso la pena de muerte por ser un “trato inhumano y cruel”, incompatible con el valor de la persona⁴⁰⁴⁹. Vemos aquí el límite esencial de la formulación kantiana

⁴⁰⁴⁷ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 123 (“Apéndice P”).

⁴⁰⁴⁸ GONZÁLEZ VICÉN, F., “El derecho de resistencia en Kant” en MURGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, op.cit., p. 17.

⁴⁰⁴⁹ El Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional relativo a los Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) del 15 de diciembre de 1989 estipula en el Preámbulo: “Considerando que la abolición de la pena de muerte contribuye a elevar la dignidad humana y desarrollar progresivamente los derechos humanos”. El Protocolo n° 13 del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (CEDHFF) del 3 de mayo de 2002 estipula también en el Preámbulo: “Convencidos que el derecho a toda persona a la vida es un valor fundamental en una sociedad democrática, y que la abolición de la pena de muerte es esencial para la protección de este derecho, y el pleno reconocimiento de la dignidad inherente a todos los seres humanos”. Por otro lado, recordaré la alocución del 3 de enero de 2006 del Presidente de la República Francesa ante el Consejo Constitucional, en la cual adelantó el proceso de modificación de la Constitución francesa para poder ratificar el Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional relativo a los Derechos Civiles y Políticos sobre la abolición absoluta de la pena de muerte. [De acuerdo con la Decisión del 13 de octubre de 2005 (n° 524/525), del Consejo Constitucional, el Segundo Protocolo del PIDCP no prevé una cláusula de denuncia lo que

de “tratar a nadie meramente como un medio”: parecía ser meramente un aspecto formal y regulador, siendo perfectamente compatible con la crueldad legalizada porque no ponía en duda la severidad en sí de las penas sino sólo se preocupaba de la proporcionalidad de sus aplicaciones en relación con los delitos. Para Kant, había que matar al criminal para salvaguardar no tanto su dignidad sino la dignidad humana.

Acerca de este mismo punto el pensamiento kantiano pareció evolucionar de forma original al final de su vida. En la *Antropología* escribió:

“hay en toda ejecución *legal* algo de afrentoso, porque es una pena, y si la ejecución es injusta, no puede el que es víctima de la ley reconocerla como *merecida*”⁴⁰⁵⁰.

Kant pareció suavizar el filo de la espalda, poniéndose en el lugar del otro, lo que era como vimos la conducta inherente a su imperativo categórico de la universalidad de las máximas. Ahora bien, el Derecho se quedaba siempre como el marcador de la civilización humana. Encontramos el mismo problema en relación con el deber de hospitalidad y el ideal de paz idealizados por Kant.

entra en conflicto con el ejercicio mismo de la soberanía nacional. Al contrario, el Protocolo nº 13, y de acuerdo con el artículo 58 de la CEPDHLF, se prevé la posibilidad de denuncia). Esta modificación consistirá en inscribir en la Constitución francesa que la pena de muerte está abolida en toda circunstancia. Con las palabras del Presidente J. Chirac, esta revisión “testificará con fuerza nuestro compromiso con los valores de la dignidad humana” (“*Une telle révision, en inscrivant solennellement dans notre Constitution que la peine de mort est abolie en toutes circonstances, consacrera l’engagement de la France. Elle témoignera avec force de notre attachement aux valeurs de la dignité humaine*”). Dicha alocución está disponible en el sitio internet del Presidente de la República Francesa: <http://www.elysee.fr/> (consultado el 5 de enero de 2006 a las 15h45). El artículo 15 de la Constitución española, declaró abolida la pena de muerte y la Ley Orgánica 11/1995, de 27 de noviembre, convirtió la abolición en absoluta. De este modo España ya ha ratificado el 11 de julio de 1991 el Segundo Protocolo del PIDCP. Por fin recordaré que en la decisión *Furman v. Georgia*, 408 U.S. 153 (1972) que consagró un moratorio de 1967 a 1976, sobre la aplicación de la pena de muerte, la Corte Suprema destacó la arbitrariedad de dicha pena así que su crueldad en violación con las enmiendas VIII y XIV de la Constitución de EE.UU (a “*cruel and unusual punishment in violation of Eighth and Fourteenth Amendments*”). Incluso, en esta decisión el juez Brennan consideró que un trato era inhumano y cruel cuando vulneraba la dignidad humana, no tanto por el dolor sufrido como la extrema severidad de este castigo: “*At bottom, then, the Cruel and Unusual Punishments Clause prohibits the infliction of uncivilized and inhuman punishments. The State, even as it punishes, must treat its members with respect for their intrinsic worth as human beings. A punishment is “cruel and unusual,” therefore, if it does not comport with human dignity (...). More than the presence of pain, however, is comprehended in the judgment that the extreme severity of a punishment makes it degrading to the dignity of human beings*”. Dicha decisión puede consultarse en

<http://www.findlaw.com/cascode/supreme.html> con el nº 69-5003

[Consultado el 06.01.06, a las 17:00].

⁴⁰⁵⁰ KANT, I., *Antropología*, (III. B), op.cit., p. 153.

3. En relación con la hospitalidad

Cuando Kant defendía una conciencia del sentimiento de belleza y de dignidad de la naturaleza humana, consideró poco a poco la idea de principios éticos *a priori* y de una bondad moral que nacía del acuerdo universal⁴⁰⁵¹. La aplicación jurídico-política de este deber moral, apareció particularmente bajo el concepto de “cosmopolitismo” en dos opúsculos: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *La paz perpetua*. En el primero, hemos visto que Kant defendió una sociabilidad inherente del género humano que se encaminaba hacia el cosmopolitismo. Kant confiaba en un progreso inherente al género humano, que lograba su cúspide en un nivel universal.

En *Hacia la paz perpetua*, Kant creía también en una posible paz entre los pueblos, fundada en una ciudadanía universal y una hospitalidad cosmopolita: “el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. No hay ningún *derecho de huésped* (...) sino un derecho de visita, derecho a presentarse a la sociedad”.⁴⁰⁵² Pero en *Sobre un presumido derecho de mentir por filantropía*, (en su disputa con Constant), Kant se preguntó si uno debía entregar a unos asesinos a un amigo albergado en su casa y contestó que sí: “La veracidad es un deber que ha de considerarse como la base de todos los deberes fundados en un contrato, deberes cuya ley, si se admite la menor excepción a ella, se hace vacilante e inútil. El ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna”⁴⁰⁵³. Por lo tanto, para Kant mas valía romper con el deber absoluto de hospitalidad y el ideal de paz (opuesto a la violencia) que romper con el deber absoluto de veracidad, que como vimos se encontraba también a la base de la justicia estoica. Por una parte, solamente diciendo la verdad el Hombre podía afirmar su voluntad sobre el azar y la casualidad⁴⁰⁵⁴. Por otra parte, mentir se oponía a la esencia contractual

⁴⁰⁵¹ KANT, I *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, (II, 212), op.cit., p. 39.

⁴⁰⁵² KANT, *Hacia la paz perpetua*, “Tercer artículo definitivo para la paz perpetua. El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*”, op.cit., p. 95.

⁴⁰⁵³ KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 64.

⁴⁰⁵⁴ “La veracidad en las declaraciones que no pueden eludirse es un deber formal del Hombre para con cualquier otro, por grave que sea el perjuicio que para él o para el otro pueda seguirse de ella (...): hago , *en lo que de mí depende*, que las declaraciones en general no encuentren creencia alguna y también con ello que caduquen y pierdan vigor todos los derechos que están fundados en

del Derecho y perjudicaba a la humanidad en general: “la mentira definida simplemente como declaración intencionadamente falsa dirigida a otro Hombre, no necesita el complemento de que tenga que perjudicar a otro (...). Pues siempre perjudica a otro, que aunque no sea otro Hombre, sí es la humanidad en general, en cuanto hace inutilizable la fuente de su derecho”⁴⁰⁵⁵. Kant tenía una visión a la vez muy estricta y amplia del Derecho. Muy estricta en la medida que la verdad era su principio rector y que cualquier vulneración de este principio hubiera acabado con él. Era también una visión muy amplia, en la medida que consideró otra vez el Derecho como el fundamento de la humanidad: no se trataba sólo del instrumento que regulaba las relaciones humanas, sino su elemento identificador. Por lo tanto cualquier vulneración del Derecho generaba un perjuicio a la humanidad. Aquí la noción individual de la dignidad humana estaba absorbida en una doble visión holista: primero lo que más importaba era la consideración general de la humanidad y segundo, dicha consideración se remitía necesariamente al Derecho.

Como apunta acertadamente Derrida, no se trataba de una contradicción con el principio universal de hospitalidad defendido por Kant en *La paz perpetua* sino de una consecuencia de su concepción jurídica de la hospitalidad. Kant juridicizó la hospitalidad, formaba parte del Derecho, no lo era exterior, la volvía por lo tanto dependiente del fundamento del Derecho. Ahora bien, según Derrida, la idea infinita de hospitalidad resiste al mismo Derecho, como también, añadiría yo, la misma noción de dignidad humana, y es precisamente aquello lo que fue contemplado por Kant⁴⁰⁵⁶. En este sentido declaró: el derecho cosmopolita no era “algo filantrópico (ético), sino un principio *jurídico*”⁴⁰⁵⁷.

Además uno debía decir la verdad a unos asesinos que buscaban a un amigo, porque mintiéndoles, no sólo acaba con el Derecho sino que se volviera jurídicamente responsable de cualquier acontecimiento derivado de dicha mentira: “(...) si mediante una mentira tú has impedido obrar alguien que se proponía cometer un asesinato, eres jurídicamente responsable de todas las consecuencias que puedan seguirse de ello. Pero si te has atenido estrictamente a la verdad, la

contratos; lo cual es una injusticia cometida con la humanidad en general”, KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 63.

⁴⁰⁵⁵ KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 63.

⁴⁰⁵⁶ DERRIDA, J., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, “Petite Bibliothèque des Idées”, Paris, 1977, pp. 65-67.

⁴⁰⁵⁷ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, (352), op.cit., p. 192.

justicia pública no puede hacerte nada, sea cual fuere la imprevista consecuencia de ello (...). El que *miente* por bondadosa que pueda ser su intención en ello, ha de responder y pagar incluso ante un tribunal civil por las consecuencias de esto, por imprevistas que puedan ser”⁴⁰⁵⁸. Kant en nada consideró la dignidad humana como un elemento del orden jurídico (o del orden público) lo que sí caracteriza el Derecho moderno. No constituía un *prius* o un valor superior del ordenamiento jurídico. Lo que le importaba era mantener la estabilidad del Derecho (de origen contractual). que sólo podía lograrse a través de la veracidad. Por lo tanto, en el anterior texto citado, Kant amenazaba casi al lector, mostrándole que podía individual y jurídicamente ser responsable de las consecuencias de su mentira. Contempló este tipo de responsabilidad pero no una “ética de la responsabilidad”, ausencia que fue, como hemos visto, subrayada por Apel y que ahora se plasma con todavía más evidencia.

Kant no contempló la responsabilidad moral de uno en relación con la suerte de los demás. Lo hizo en cuanto al deber de benevolencia, pero desde un deber amplio o diría ahora desde una “responsabilidad amplia y no vinculante”. En cuanto al derecho de vida, consideró que más valía salvaguardar el Derecho, (con la premisa que éste se hubiera quebrado por una mentira) que la vida de los demás. Creo, sin embargo, que la propuesta de Kant es (ahora) insostenible, no tanto por supererogatoria como por absurda. Al mismo tiempo que se puede encontrar en su pensamiento argumentos que alaban la dignidad humana, podemos encontrar otros que hubieran justificado, por ejemplo la colaboración con los nazis. En aras de la justicia, uno hubiera tenido que entregar a los judíos que escondían en su casa cuando la Gestapo llamaba a la puerta. A mi juicio, Kant presentía que su reflexión se quedaba corta y por lo tanto trató de conciliar el deber absoluto de veracidad con la posibilidad de salvaguardar la vida de un ser humano. Lo hizo sin embargo, dando marcha atrás en relación con uno de los rasgos de este deber de veracidad, el de afirmar la libertad del Hombre sobre el destino y el azar. Afirmó en efecto:

“(…) es posible que, después de haber respondido sinceramente que sí a la pregunta del asesino de si su perseguido se encontraba en tu casa, éste se haya marchado de manera inadvertida, de modo que el asesino no dé con él y, por tanto

⁴⁰⁵⁸ KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 63 y 64.

no tenga lugar el crimen. Pero si has mentido y dicho que no está en casa y que se ha marchado realmente (aun no sabiéndolo tú), de suerte que el asesino le sorprende en la fuga y perpetra en él su crimen, puede acusarte a ti con derecho como originador de la muerte de aquél. Pues si tú hubieras dicho la verdad tal y como la sabías, acaso el asesino, mientras buscaba a su enemigo en tu casa, hubiera sido atrapado por los vecinos que acudieran corriendo y el crimen se habría impedido”⁴⁰⁵⁹.

Este texto me parece insoportable desde el mero rigor filosófico que Kant quiso construir. En efecto después de haberse dado cuenta de lo absurdo de su argumento, trató de compensar sutilmente su tesis, dejando al destino que lo decidiera y arreglara todo. El lugar que confirió al azar choca a mi juicio, con su voluntad de edificar un modo de pensar que no fuese místico e ilusoriamente metafísico y que en todos sus ámbitos pretendía definir al Hombre como “dueño de su destino”. Es también intolerable desde la dignidad humana: al indicar que más valía el deber de veracidad que el deber de hospitalidad, y más concretamente, que la noción de verdad prevaleciera sobre la vida, Kant aceptaba y justificaba la irresponsabilidad y la cobardía humanas. Se trató incluso de una contradicción con el valor que Kant reconoció a la máxima conducta meritoria que derivaba de la superación de grandes obstáculos sensibles, con el posible sacrificio de su persona. Por otra parte, no pretendía quizás demostrar que los Hombres no debieran preocuparse por la suerte de los demás, sino que realizó, una labor de ponderación y aceptó arriesgar el valor de la vida humana como un mal menor para salvaguardar el Derecho.

En resumen al haber ilustrado las nociones de dignidad y de respeto dentro de un marco general de virtudes y de Derecho, las primeras parecían volverse dependientes de aquellas. Una cierta inflexión del respeto de la persona humana aparecía cuando se trataba de plasmar el primer imperativo categórico en casos concretos, y la universalidad de las máximas podía restringir el alcance de la dignidad humana. Kant vinculó y describió cómo la noción de dignidad era efectiva sólo mediante el respeto del otro. Pero no vinculó el respeto con la noción de responsabilidad moral e individual. Indirectamente, tanto en relación con la

⁴⁰⁵⁹ KANT, I., “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 64.

justicia penal como en relación con el deber de hospitalidad, Kant no puso en duda la pena de muerte que ella fuese legal o “ilegal” es decir, cometida por asesinos. En los dos casos, una persona debía morir, para no menoscabar con una ley moral (superior al Derecho).

En el ámbito jurídico, la “ética de la dignidad” se encontraba más cercana del cumplimiento estricto de las reglas morales que de la propia persona humana. Con otras palabras, Kant defendió un deber de vida (con la prohibición del suicidio) pero no reconoció un derecho a la vida. Sin embargo, asistimos a un nuevo equilibrio, cuando Kant formuló el respeto de la dignidad de la persona en el marco del Estado.

C. Al nivel estatal

1. Los Hombres son responsables del grado de libertad que disfrutan

El deber de respetarse a sí mismo había aparecido en el artículo de Kant en respuesta a la pregunta del párroco Zöllner, “¿Qué es la Ilustración?” publicado en la *Revista mensual de Berlín* en diciembre de 1784. Desde una perspectiva general, según Foucault, este artículo tuvo unas consecuencias muy importantes en relación con la filosofía moderna no sólo por su intento de definir la Ilustración sino también por conectar la filosofía con su actualidad y hacer de ella “un discurso de la modernidad y un discurso sobre la modernidad”⁴⁰⁶⁰. Según E. Díaz, el propósito de la filosofía era así contribuir a la liberación del Hombre, gracias al desarrollo del discurso crítico, que constituye la base de la cultura del Estado de Derecho⁴⁰⁶¹. En un conocido pasaje Kant declaró lo siguiente:

“*La Ilustración es la salida del Hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡Sapere*

⁴⁰⁶⁰ FOUCAULT, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », en *Magazine Littéraire*, n° 207, mai 1984, en FOUCAULT, M., *Dits et Écrits*, (t. IV), Gallimard, NRF, Paris, 1994, p. 681. Publicado también como “What is Enlightenment”, en RABINOW, P., (ed). *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

⁴⁰⁶¹ DÍAZ E., *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, op.cit., pp. 146-147.

aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración” - Y prosiguió: “He situado el punto central de la Ilustración (...) preferentemente, en cuestiones religiosas, porque (...) la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante”⁴⁰⁶².

Kant recogió la máxima del “*Sapere Aude*” del autor del “*Carpe Diem*” es decir, Horacio. Además fue elegida en 1736 como el lema por lo *Amigos de la verdad* (“*Alethophilen*”) que habían fundado una sociedad para difundir el pensamiento de Wolff y Leibniz⁴⁰⁶³. Cuando Kant concebía la Ilustración como la liberación del Hombre capaz desde entonces de pensar por sí mismo, insistió en qué su “minoría de edad” derivaba de su propia “culpa” o responsabilidad. Se encontraba en este estado no tanto por la falta de inteligencia como por la falta de valor y de voluntad, tema recurrente en Séneca y también en menor medida en Pascal. Para Kant, el Hombre pre-ilustrado era un Hombre pasivo que dejaba guiar su voluntad y razón por otros. La Ilustración ponía fin a esta apatía y coincidía con la voluntad de los Hombres de salir de su “niñez”, correr el riesgo de pensar por sí solos, aunque se trataba todavía, como reconoció Kant, de un proceso largo⁴⁰⁶⁴. Como recuerda A. E. Pérez Luño los Hombres hubieran podido cambiar esta situación pero no lo hicieron por faltaban de decisión y de audacia⁴⁰⁶⁵. Este aspecto fue, para G. Peces-Barba⁴⁰⁶⁶, una de las más importantes contribuciones a la segunda dimensión de la dignidad humana y que descansaba en la consideración del ser humano como “centrado en el mundo”. El Hombre

⁴⁰⁶² KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Maestre, A. y Romagosa, J., Tecnos, “Clásicos del pensamiento”, nº 43, Madrid, 1999, pp.17 y 24.

⁴⁰⁶³ MUGLIONI, J. M., en KANT, I., *Qu'est ce que les Lumières. Texte intégral. Analyse*, trad. & comentarios, Muglioni, J. M., Hatier, París, 1999, p. 44. Vid. HORACIO, *Epistolas* (1, 2, 40): “Atrévete a ser sensato. Empieza. Quien aplaza vivir rectamente espera, como el paleta, a que se agote la corriente del río; pero éste discurre y discurrirá arremolinado sin parar”, en HORACIO, *Sátiras. Epistolas. Arte poética*, trad., Silvestre, H., Cátedra, “Letras universales”, Madrid, 1996, p. 361.

⁴⁰⁶⁴ “Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época ilustrada, la respuesta es no, pero sí en una época de Ilustración. Todavía falta mucho para que los Hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión”, KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 23. De hecho, la palabra alemana *Aufklärung* comprende una idea que no aparece en sus versiones francesas o castellanas, implicando más concretamente un proceso mediante el cual la luz se difunde y la claridad se obtiene. MUGLIONI, J. M., en KANT, I., *Qu'est ce que les Lumières. Texte intégral. Analyse*, op.cit., p. 19. Por lo tanto “Was ist Aufklärung?” debería traducirse por “¿Cuál es el progreso de la Ilustración?”.

⁴⁰⁶⁵ PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, op.cit., p. 456.

⁴⁰⁶⁶ PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 13.

como “centro del mundo” tenía su dignidad por su lugar en la Creación y la superioridad sobre los animales. Ahora, era concebido como un ser independiente que decidía por sí misma y se comunicaba libremente con los demás.

Kant trató de explicar la permanencia de esta minoría de edad desde un análisis psicológico de los Hombres. En efecto, la pasividad de los Hombres se mantenía porque no tenían ninguna razón para rebelarse contra ella y aquello era todavía más difícil en la medida que la pereza se acomodaba perfectamente con la maquina corpórea del Hombre⁴⁰⁶⁷. La pasividad y la pereza proporcionaban a los Hombres un estado de comodidad y tranquilidad a su existencia⁴⁰⁶⁸. Además, de la tranquila existencia, la falta de valor y audacia se mantenía gracias a la “domesticación” de los Hombres por otros, expresado irónicamente por Kant:

“Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso por la gran mayoría de los Hombres (y entre ellos todo el bello sexo). Después de haber entontecido a sus animales domésticos, y procurar cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no puedan atreverse a dar un paso sin las andaderas en que han sido encerrados, les muestran el peligro que les amenaza sin intentan caminar solos. Lo cierto es que este peligro no es tan grande, pues ellos aprenderían a caminar solos después de unas cuantas caídas; sin embargo, un ejemplo de tal naturaleza les asusta y, por lo general, les hace desistir de todo posterior intento”⁴⁰⁶⁹.

Además de la comodidad, los Hombres se quedaban también en una “minoría de edad” porque otros les habían influido el temor de pensar por sí solo. Kant insistió otra vez en la dimensión psicológica de la minoría de edad, tratando de explicar los mecanismos cognitivos que hacían que los Hombres se quedasen pasivos ante una libertad que podían conquistar. Al temor artificial sentido por los Hombres para atreverse a ejercer su libertad de pensamiento, Kant añadió el fácil desánimo. El esfuerzo y los posibles fracasos que hubiera exigido su liberación

⁴⁰⁶⁷ KANT, I., *Historia natural y teoría general del cielo*, op.cit., pp. 170-171.

⁴⁰⁶⁸ “La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los Hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida” y también, “¡Es tan cómodo ser menor de edad!” y “Incluso le ha tomado afición [a la minoría de edad]”. KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., pp. 17 y 18.

⁴⁰⁶⁹ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 18. Aparece también aquí una desigualdad de género, puesto Kant consideró que la minoría de edad se aplicaba a todo el bello sexo y “sólo” a la mayoría de los Hombres.

desanimaban rápidamente a los Hombres, de allí una nueva crítica en cuanto a la falta de perseverancia en el esfuerzo para conquistar su libertad. En consecuencia, esta labor de “domesticación” fue tan efectiva que todo individuo sentía su minoría de edad como una “naturaleza suya”⁴⁰⁷⁰. Kant volvía a las raíces de la filosofía que siempre consideró que el individuo estaba engañado por las instituciones ajenas que neutralizaban su capacidad de juicio y de razonamiento a través de procesos coercitivos y “divertidos”. Otra vez, Kant pareció insistir en la *personalidad* del ser humano, de los deberes para consigo mismo, del deber de respetar lo propio de su naturaleza humana que consistía en su razón. La libertad se volvía una conquista individual que dependía de la audacia de cada uno. El Hombre debía recurrir a una fuerza interna, una virtud, para “desdomesticarse”, ejercer su pensamiento crítico, y ser una vez más “dueño de sí mismo”. Aquello, a mi entender, se conectaba con el papel otorgado por Kant a la filosofía crítica: “es un estado siempre armado (...) que precisamente por ello acompaña sin cesar la actividad racional, [que] abre la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos, gracias, por una parte, a la impotencia de las pruebas *teóricas* de lo contrario y, por otra, a la fuerza de las razones *prácticas* para la aceptación de sus principios; paz que tiene además la ventaja de mantener siempre en activo las fuerzas del sujeto puesto en aparente peligro por ataques, y de favorecer, mediante la filosofía, el propósito de la naturaleza de vivificar continuamente el sujeto y preservarlo del sueño de la muerte”.⁴⁰⁷¹ La filosofía y el pensamiento racional debían ser conquistados por los individuos y su propio ejercicio era una guerra contra cualquier tipo de engaño y dogmatismo. También el propio Kant - según Borowsky – se presentaba en las aulas con la más sencilla modestia y recordaba siempre que él “no iba a enseñar filosofía, sino filosofar”. Aquel propósito hacia eco a la máxima “de la que partió ya desde muy temprano en sus esfuerzos en esta materia y a la que no le fue nunca infiel. Ésta consistía en no fiarse de nada, no atender a ninguna autoridad fuera ésta la que fuese; observar con sus propios ojos y examinarlo todo hasta la raíz”⁴⁰⁷².

⁴⁰⁷⁰ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 18.

⁴⁰⁷¹ KANT, I., *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, op.cit., pp. 26-27.

⁴⁰⁷² BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 55 y 110. Y más adelante, Borowsky citó a Kant dirigiéndose a sus estudiantes: “«No aprenderán conmigo - esto se lo repetía incesantemente a sus alumnos – Filosofía, sino a filosofar; tampoco aprenderán a repetir ideas de un modo meramente maquinal, sino a pensar» (...) «Pensar por sí mismo»»,

La filosofía por tanto, era una conquista para despertar las facultades críticas de cada uno. Schiller, abundó en la misma perspectiva de Kant: “*sapere aude!* Atrévete a ser sabio. Lo cual requiere energía de valor para combatir obstáculos que, tanto la pereza de la naturaleza como la cobardía del corazón, se enfrentan al saber. De ahí que no sea gratuita el viejo mito de la diosa sabiduría que emerge completamente armada de la cabeza de Júpiter, porque su primera acción es ya guerrera”⁴⁰⁷³. Kant y Schiller, encontraron el punto de partida de la Ilustración en el carácter del individuo, en su deseo de conquistar su libertad, cuyo primero enemigo a fin de cuentas era su propia persona. La voluntad del Hombre era la facultad que le permitía acceder a su libertad transformando una razón domesticada en una razón libre y crítica, interpretación que, a mi entender, hubiera tenido que tener en cuenta Schopenhauer en sus críticas a Kant:

Así, la Ilustración inauguró la devolución del poder de decisión del ser humano para decidir cómo quería llevar a cabo su existencia. En este punto, coincido con Paton que consideró a Kant como el “liberador del Hombre corriente y el filósofo de la humanidad”⁴⁰⁷⁴. El Hombre se volvía en efecto responsable no sólo de su previa minoría de edad sino también de su actual y futura mayoría de edad. Con otras palabras, Kant consideró que los Hombres podían controlar sus respectivos destinos que, según él, se orientaban hacia el horizonte de la libertad. Así pretendió acabar con las falsas imágenes que el Hombre se había hecho de sí mismo, de los demás, del mundo y de Dios, y trató de ayudarlo a conocer sus verdaderos poderes en los diferentes terrenos de la vida, lo que constituyó, para J. Ferrari “la invención del Hombre”⁴⁰⁷⁵. Kant consideró que mediante su voluntad, el Hombre era capaz de liberarse del verdadero engaño que encarnó no tanto la ignorancia como la falta de valor individual alimentada por la religión⁴⁰⁷⁶. Aplicó a sí mismo esta libertad de pensamiento en cuanto por ejemplo al destino de la

«investigar por sí mismo», «seguir el propio camino», eran expresiones que reaparecían incesantemente”, op.cit., pp. 115-116.

⁴⁰⁷³ SCHILLER, F., “Sobre las fronteras de la razón” en *Qué es la Ilustración*, op.cit., p. 108.

⁴⁰⁷⁴ PATON, H.J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, op.cit., pp. 171 y 198.

⁴⁰⁷⁵ FERRARI, J., *Kant o la invención del Hombre*, trad. López Castro F., Edad, Madrid, 1974, pp. 19 y 20. También vimos que el pensamiento socrático fue asimilado por Popper a la “fe en el Hombre”, POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., pp. 185-186..

⁴⁰⁷⁶ Kant abundó en un mismo sentido considerando que la Ilustración del pueblo lo liberaba del engaño de la fe en KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (327), op.cit., p. 160.

humanidad. Para ilustrar aquello no resisto en no citar un pasaje extraordinario de la *Historia natural y la teoría general del cielo*:

“No sabemos ni siquiera con certeza lo que el Hombre actualmente es en realidad (...) y ¡cuánto menos podremos adivinar lo que será en el futuro! (...) ¿Habría que quedar el alma inmortal atada a este punto del espacio mundial, a nuestra Tierra, por la toda la infinidad de su duración futura que el sepulcro mismo no interrumpe sino sólo transforma? ¿No llegaría nunca a participar de una visión más cercana de los restantes milagros de la creación? ¿Quién sabe si no está predestinada a conocer de cerca alguna vez aquellos globos lejanos del edificio mundial y la perfección de sus instituciones que ya desde lejos incitan tanto su curiosidad? Tal vez se están formando algunos cuerpos más del sistema planetario para prepararnos nuevas residencias en otros cielos cuando se haya cumplido por completo el tiempo que nos ha sido indicado aquí para nuestra permanencia”⁴⁰⁷⁷.

Kant mostró una capacidad increíble para plantearse la posibilidad de imaginar la vida humana fuera de la Tierra. Se trata de un ejemplo del *Sapere Aude* que se aplicó a su especulación filosófica pero que debía tener un proceso mucho más amplio en la liberación humana. Kant no se opuso a la existencia de Dios, sino que trató de las relaciones entre éste y los Hombres. Lo que buscó fue asentar a Dios y al Hombre en unas relaciones no tanto de igualdad sino de reciprocidad, donde el Hombre daba su consentimiento a la existencia de Dios a través de su razón y no por ignorancia o temor.

En sus *Lecciones de Ética*, su educación protestante aparecía cuando consideraba que la resignación para con la voluntad de Dios era un deber pero que al mismo tiempo “no significa que no debemos hacer nada y abandonarlo todo en sus manos, sino sólo aquello que no esté en nuestro alcance”⁴⁰⁷⁸. Mas tarde, en la *Crítica del juicio*, Kant consideró la existencia moral de un Dios al cual los seres humanos estaban sometidos no por miedo patológico sino libremente en virtud de su razón práctica, idea que ya fue intuida por Séneca.⁴⁰⁷⁹ La Ilustración aparecía

⁴⁰⁷⁷ KANT, I., *Historia natural y teoría general del cielo*, op.cit., p 181.

⁴⁰⁷⁸ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 136.

⁴⁰⁷⁹ La “libertad perpetua” era “¡no verno obligados a obedecer a ningún dios ni a ningún Hombre!”, en “Carta XVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 39. También: “(...) no obedezco a Dios, antes bien, consiento lo que me envía; le sigo por voluntad, no por necesidad”, en la “Carta XCVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 336.

ahora definida como la “liberación de la superstición” porque la “ceguera en la superstición sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros, y, por tanto, más que nada, el estado de un razón pasiva”⁴⁰⁸⁰. Kant rechazó los ritos religiosos y otros misterios de las religiones reveladas que no eran más que “fe fetichista” y “fe ilusoria”⁴⁰⁸¹. La postura de Kant se asemejaría a la agnóstica en lo relativo a demostrar la existencia o inexistencia de Dios. Como resume Cassirer, Kant se oponía a toda forma de dogmatismo ya que esos no estimulaban en nada la razón identificadora de la dignidad de la persona humana⁴⁰⁸². La autonomía del Hombre se lograba así mediante el valor para recurrir a su propio entendimiento, rechazando que su persona se dejase guiar por otros y en particular por las Iglesias. Así, por ejemplo, la instauración por ley de una “Constitución eclesiástica”, en otro tiempo dictada, atentaba contra “el destino y los fines de la Humanidad” porque se oponía a su progreso lo que era precisamente su finalidad⁴⁰⁸³. El Hombre cometía aquí un “crimen contra la naturaleza humana”, violando “los sagrados derechos de la humanidad”⁴⁰⁸⁴. En efecto, en la medida que el género humano se encontraba en constante progreso cualquier intento cuyo objetivo hubiera consistido en menoscabar con este destino era ilegítimo⁴⁰⁸⁵. La Ilustración era la liberación voluntaria e personal de los Hombres de sus propios desengaños hacia sí mismos y el mundo. La postura crítica de Kant ante la religión apareció también en su propia persona. Al final de la biografía que le dedicó Borowsky, aquél autor,

⁴⁰⁸⁰ Allí Kant admitió efectivamente un Dios como “causa moral del mundo”, KANT, I., *Crítica del juicio*, (§ 87), op.cit., pp. 439-446 y (§ 40) 246-247. Este texto aparece también con el título, “Del *sensus communis* a la capacidad de juicio”, en la edición consultada de KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., pp. 26-27. En la *Crítica de la razón práctica*, consideró que la virtud no tenía sentido si no se admitiese la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, op.cit., pp. 52-54. En la *Metafísica de las Costumbres*, habló de un deber de religión, como deber de reconocer los deberes como “mandatos divinos” y no como deber hacia Dios, KANT, I., *Metafísica de las Costumbres*, (443), op.cit., p. 310.

⁴⁰⁸¹ KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (IV, II, 4), op.cit., pp. 189-194. En la *Historia natural y teoría general del cielo* admitía la idea de un Dios creador del mundo: “No se puede mirar el edificio universal sin reconocer el perfecto ordenamiento en su instalación y las seguras señales de la mano de Dios en la perfección de sus relaciones”, (Capítulo VIII), op.cit., p. 145.

⁴⁰⁸² CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1993, p. 186.

⁴⁰⁸³ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 47-48. La misma idea aparece en la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, cuando Kant planteó y rechazó la hipótesis de se sí “debería estar autorizada una sociedad de sacerdotes (...) a comprometerse, bajo juramento, entre sí a un cierto símbolo inmutable para llevar a cabo una interminable y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros, y a través de estos, sobre el pueblo, eternizándola de este modo”; op.cit., pp. 21-22.

⁴⁰⁸⁴ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., pp. 22 y 23.

⁴⁰⁸⁵ Vid su obra de 1798, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* en KANT, I., *Filosofía de la Historia*, op.cit., p. 95 y ss.

después de múltiples elogios sobre la persona y la filosofía de Kant, concluyó, criticando suavemente a su maestro en relación su actitud escéptica en materia de religión:

“De corazón desearía que Kant no hubiera tenido a la religión positiva, sobre todo a la cristiana meramente como una necesidad estatal o como una institución a tolerar por temor de los débiles (...); que para él la Biblia no hubiera sido meramente un medio de dirección aceptable (...) sino una verdadera institución divino en beneficio de la humanidad (...); que no hubiese tenido pública y manifiestamente a Jesús por un mero ideal personificado de la perfección, sino el auténtico enviado e hijo de Dios (...). De corazón desearía que la oración con Dios no le hubiera parecido fetichismo (...); que por encima de su precaución de no caer en el misticismo hubiera concedido a los sentimientos verdaderamente piadosos su valor propio (...); que al culto público, al que por demás concedió cierto valor, cuyos formalismos litúrgicos afirmaba frecuentemente haber oído en su juventud – especialmente los rezos públicos de la iglesia-, con emoción y temblor profundos y con la convicción más sólida (...), que él, digo, hubiese asistido al culto público y participado en las muy benefactoras consagraciones de nuestro Señor”⁴⁰⁸⁶.

Este testimonio muestra una vez más la honestidad intelectual de Kant que hacía lo que defendía en sus escritos y particularmente en materia religiosa. Kant no ponía en duda la existencia de Dios sino los medios que la religión proponía para comunicarse con él. Por lo tanto, como hemos visto, se puede deducir una cierta influencia de su educación pietista en la formulación del imperativo categórico, pero dicha influencia debe ser matizada en la medida que Kant pareció alejarse de dicha confesión.

Del mismo modo que la audacia era el motor de la liberación de los Hombres, que se atrevían a aventurarse fuera del camino donde estaban metidos y domesticados, en las *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Kant mencionó otra vez la idea de audacia al afirmar que “el salto más grande que dio el genio humano para subir a lo sublime consistió en aventuras”⁴⁰⁸⁷, como si

⁴⁰⁸⁶ BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, op.cit., pp. 121-122.

⁴⁰⁸⁷ KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., p. 107.

estuviera intuyendo Kant esta “sed del infinito” que Maffesoli encuentra como base de la “errancia moderna”, interpretando una fórmula de Durkheim⁴⁰⁸⁸. Kant se fundaba en la capacidad del Hombre para arriesgarse tanto para pensar por sí solo y como, para perfilar su gusto en el grado más sublime. En resumen, la voluntad (y la razón) se volvía el punto de arranque de la liberación humana. Para Kant la noción de gusto evolucionaba en la historia de la humanidad como un Proteo, cambiando siempre de figura. Después de una época cuando religión y las ciencias no eran más que “miserables esperpentos”, Kant intuía el acontecimiento de una nueva era en la historia de la humanidad, un cambio de figura del Proteo humano, que estaba al punto de generar un desengaño de los Hombres en relación con las falsas imágenes que tenían del mundo:

“Finalmente, una vez que el genio humano se ha levantado felizmente de nuevo, de una destrucción casi total, por una suerte de palingenesis, vemos ya florecer en nuestros días el gusto propia de lo bello y de lo noble, tanto en las artes y en la ciencias, como respecto a lo moral. No hay que desear nada más sino es que el falso brillo, que tan fácilmente nos engaña, no nos aleje sin darnos cuenta a nosotros de la noble sencillez, pero especialmente que el secreto de la educación, todavía no descubierto, sea arrebatada a la vieja alucinación, para realzar desde temprana edad el sentimiento moral en el pecho de todo joven ciudadano del mundo hacia una sensación activa, para que cualquier delicadeza no termine meramente sólo en un agrado pasajero y ocioso, para juzgar lo que pasa a nuestra vista con más o menos gusto”.⁴⁰⁸⁹

Kant concluyó de esta forma las *Observaciones*, mostrando su optimismo en cuanto al progreso del género humano y la consideración de la educación como papel central de este progreso que consistía en poner fin a ilusiones artificiales y engañosas, lo que abundó en el interés de Kant por señalar pautas de control psicológico sobre el comportamiento humano. Para salir del engaño y de la domesticación, la educación debía fomentar correctamente el sentimiento de “delicadeza” para sentirse “ciudadano del mundo”, sentimiento que ya hemos visto como base de la benevolencia universal y que era presente en las

⁴⁰⁸⁸ MAFFESOLI, M., *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Livre de Poche, París, 1997, pp. 20 y 99.

⁴⁰⁸⁹ KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, op.cit., pp. 107 y 108.

*humanitas*⁴⁰⁹⁰. Pero debo alertar sobre un límite que revela otra vez el alcance conferido a los conceptos de dignidad y de humanidad. En su obra posterior, la *Antropología en sentido pragmático*, Kant estudió - entre otros - los caracteres de cada pueblo - y concluyó su análisis con la terrible sentencia:

“la mezcla de las razas (en las grandes conquistas), que borra poco a poco los caracteres, no es favorable al género humano, a pesar de toda la pretendida filantropía”⁴⁰⁹¹.

Kant temía que la mezcla de razas acabará con las disposiciones naturales de cada pueblo y pusiera en peligro el progreso de la humanidad. De hecho, la Naturaleza quería mantener las diferencias entre los pueblos, y se servía de las *lenguas* y de las *religiones* para distinguirlos. Estas ideas zanján con aquellas que expuestas veinte años antes en el texto sobre la *Definición de la raza humana*. Aquí consideró que la posibilidad del mestizaje entre las razas humanas era la prueba de una “estirpe común”. Dijo así: “cualquiera el sistema que se admita, está suficientemente asegurado que las razas existentes en la actualidad no pueden extinguirse, si no se impide su mutuo cruzamiento”⁴⁰⁹². Kant identificó cuatro razas en función de cuatro colores de piel: blanco, amarillo, negro y rojo-cobrizo⁴⁰⁹³. Esos colores conformaban una división de la especie humana ya que el tipo de piel se trasmitía hereditariamente de modo universal e infalible⁴⁰⁹⁴. En consecuencia “el concepto de raza contiene, en primer lugar, el concepto de una estirpe común y, en segundo término, el carácter necesariamente hereditario de la diferencia de clase entre los descendientes”. Se oponía por tanto al poligenismo que postulaba que las varias razas humanas tenían estirpes distintas. Para Kant al contrario: “la clase de los blancos no se diferencia de la de los negros como

⁴⁰⁹⁰ Un mismo énfasis sobre la educación, capaz de hacer progresar al Hombre a través del desarrollo de un sentimiento cosmopolita, apareció en las *Lecciones de ética*: “No existe otro camino salvo el de la educación (...). Una educación apropiada acabaría con esas cortedad de miras, les sensibilizaría ante una fórmula contractual de carácter global”, (op.cit., p. 302).

⁴⁰⁹¹ KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 219 (“Segunda parte. Consecuencias pragmáticas. El carácter del pueblo”).

⁴⁰⁹² KANT, I., *Definición de la raza humana*, en KANT, I., *Filosofía de la Historia.*, trad. Ímaz, E., Nova, Buenos-Aires, 1964, p. 86.

⁴⁰⁹³ KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., pp. 70.

⁴⁰⁹⁴ KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., p. 74.

especie particular del genero humano. No existen en absoluto diferencias específicas entre Hombres”⁴⁰⁹⁵.

Por otro lado, conformó una teoría original de la herencia. En efecto, su punto de partida fue una vez más una visión teleológica de la Naturaleza que tendía hacia la unidad y la estabilidad, negando cualquier papel al azar en el proceso de herencia⁴⁰⁹⁶. Green, habla en este sentido de una “teoría de la preformación”⁴⁰⁹⁷. En efecto, el ambiente en sí no provocaba ninguna modificación sobre la herencia sino que “activaba” algunas predisposiciones latentes en aquella⁴⁰⁹⁸. Con otras palabras, todo era innato para Kant pero podía ser modificado por lo adquirido como medio de adaptación y supervivencia, todo siendo previsto por las “fuerzas generadoras” de la Naturaleza⁴⁰⁹⁹. En esta perspectiva escribió lo siguiente:

“Ahora bien, es claro que si, con respecto a los cuerpos animales, se le concediera a la mágica fuerza de la imaginación o a la artificiosidad del Hombre un poder capaz de modificar la fuerza generadora misma, para transformar así el modelo originario de la naturaleza o para deformarlo con añadidos que acabarían por ser permanentes y conservados por las generaciones sucesivas, ya no se sabría de qué original ha partido la Naturaleza o hasta dónde podrá llegar en las variaciones del mismo. Y puesto que la imaginación del Hombre no conoce límite alguno, no podríamos establecer en que caricatura acabarían por degenerar los géneros y especies. Conforme con esta consideración acepto como máxima lo siguiente: no

⁴⁰⁹⁵ KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., p. 79. Al final del texto insistió: “Inclusive el carácter del blanco sólo constituye el desenvolvimiento de una de las disposiciones originarias que, al lado de otras, se encuentran en él”. El mismo Kant, reconocer que le era imposible determinar los rasgos de la raza originaria, op.cit., p. 87. Vid. también, op.cit., p. 83.

⁴⁰⁹⁶ Kant hizo referencia al lema: “*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*”, es decir textualmente, “los principios no deben multiplicarse más allá de lo necesario”, lo que podría significar o que la interpretación más simple es la más adecuada o que existe una unidad detrás de la variedad de las explicaciones. A continuación afirmó: “en toda la naturaleza orgánica, y no obstante las variaciones de las criaturas individuales, la especie se conserva sin variar (según la formula de la Escuela: *quaelibet natura est conservatrix sui*)”, KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., p. 75. Para una interpretación de esos proverbios latinos:

http://www.absoluteastronomy.com/reference/list_of_latin_proverbs

[Consultado el 28.01.06 a las 12:00]. Esta visión teleológica aparece también más adelante: “La finalidad en una organización constituye el fundamento universal del que inferimos la existencia de equipos originariamente puestos con esa intención en la naturaleza de una criatura”, *Definición de la raza humana* op.cit., p. 83.

⁴⁰⁹⁷ GREEN, J. C., “Some Early Speculations on the Origin of Human Races”, *American Anthropologist*, n° 56, Arlington, 1954, p. 38. Disponible en:

<http://www.jstor.org/>

[Consultado el 28.01.06 a las 13:00].

⁴⁰⁹⁸ KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., pp. 83-84.

⁴⁰⁹⁹ KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., pp. 77 y 78.

se debe admitir influjo alguno de la imaginación, capaz de estropear la labor generadora de la Naturaleza; tampoco admito ningún poder humano susceptible de producir, mediante artificios externos, variaciones en el antiguo original de los géneros especies, de tal modo que se los llevaría a la fuerza generadora y se los tornaría hereditarios. Pues si yo admitiera un caso de ese tipo, aceptaría un cuento o un encantamiento fantástico. Se quebrarían los límites de la razón, y la ilusión irrumpiría de mil modos a través del vacío⁴¹⁰⁰.

Este texto se inscribe en la teoría kantiana de la herencia que rechazaba la influencia directa del medio en lo innato. Al mismo tiempo, sin caer en un anacronismo interpretando este texto como una prohibición de las posibles manipulaciones genéticas, sí nos pone en guardia acerca de sus posibles consecuencias por culpa de la imaginación sin límite del Hombre que le convertiría en una “caricatura” de sí mismo. Volviendo al tema de la raza humana, Kant pareció al final de su vida, combatir la idea de “cruzamiento” puesto que contradecía lo que pedía la Naturaleza y que era la distinción de las razas; se trató de una reorientación de la visión teleológica de la Naturaleza, puesto que como acabamos de ver, la misma posibilidad del mestizaje permitía antes revelar la base común de una única raza humana. Es como si, fuese impregnado por las ideas liberales, buscando en las tensiones, las rivalidades y la competencia, el motor del progreso humano.

En efecto y en relación con la paz, aquella resultaba del “equilibrio de las fuerzas en la más viva competencia entre las mismas y no como resultado del quebrantamiento de todas las energías, como es el caso en el despotismo (en el cementerio de la libertad)”⁴¹⁰¹. En consecuencia, ser educado de modo “ilustrado” como “ciudadano del mundo” implicaba ampliar su horizonte cultural hacia una conciencia trascendental de la humanidad sin negar su identidad cultural. La Ilustración se manifestaba tanto al nivel individual - que implicaba una tarea y una obligación por parte de la persona - como al nivel general, puesto que aparecía como un proceso constituido colectivamente por los Hombres en una época dada, y se fundaba particularmente en el progreso de la educación⁴¹⁰².

⁴¹⁰⁰ KANT, I., *Definición de la raza humana*, op.cit., p. 76.

⁴¹⁰¹ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 107 (“Suplemento primero”).

⁴¹⁰² FOUCAULT, M., “Qu’est-ce que les Lumières ?”, op.cit., p. 565.

En “¿Qué es la Ilustración?”, Kant sustituyó el sentimiento moral del gusto y la delicadeza por nociones más amplias como el saber y la razón, pero a mi juicio, conservó el mismo esquema de razonamiento en un ámbito más general que sobrepasaba la educación. Incluso más tarde en *El conflicto de las facultades*, Kant se refirió a “la formación de la juventud (...) con una cultura humanista y moral reforzada por la doctrina religiosa” que permitía formar “buenos ciudadanos” y dirigir la humanidad hacia el bien⁴¹⁰³. La culpabilidad del Hombre de no servirse de su entendimiento no era exclusivamente individual. La culpa venía también de algunas instituciones que, hemos visto, fomentaban este desuso de las respectivas “razones” individuales. Por lo tanto, la Ilustración implicaba dos cambios complementarios y simultáneos: al nivel individual, una audacia y un esfuerzo de cada persona para pensar por sí sola y al nivel colectivo, una reorganización del espacio público para primero acabar con los obstáculos al *Sapere aude* y, segundo, encontrar soluciones para defender e incentivarlo.

2. El Estado debe respetar la dignidad de la persona fomentando la libertad de pensamiento.

Con el “uso privado de la razón”, la libertad de pensamiento y de expresión se veía legítimamente limitada ya que el ciudadano, en el desempeño de un oficio, debía cumplir con su función pública o su puesto civil⁴¹⁰⁴. Kant trasladó la fórmula de servirse de su propio entendimiento a la esfera política y social con el “uso público de la propia razón” que se dirigía fundamentalmente a la elite intelectual⁴¹⁰⁵. Hoy, la libertad de palabra y de pensamiento implica un derecho individual para expresar sus opiniones. El punto de vista kantiano era distinto: creía que la facultad de pensar dependía de su uso público⁴¹⁰⁶. Confirió entonces al Estado, el papel y el deber de garantizar este uso público de la razón en dos

⁴¹⁰³ KANT, I., *El conflicto de las facultades*, (VII, 92), op.cit., pp. 169-170.

⁴¹⁰⁴ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 20.

⁴¹⁰⁵ “Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en *cuanto docto (Gelehrter)* ante el gran público del *mundo de los lectores*. Llamo uso público de la misma a la utilización que les permitido hacer en un determinado puesto civil o función pública”, KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 20. En *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, Kant mencionó el uso público de la razón a través de la expresión “publicidad de la razón”, que consideraba como una condición esencial del progreso de la humanidad, op.cit., p. 111. También reiteró esta concepción en el *Conflicto de las facultades*: “la interdicción de la publicidad obstaculiza el progreso de una pueblo hacia lo mejor”, (VII, 89), op.cit., p. 166.

⁴¹⁰⁶ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op.cit., p. 79.

ámbitos. El primero se refería a la religión y el segundo, a las relaciones entre el pueblo y el propio Estado.

En cuanto al primero caso, Kant hizo el elogio de los príncipes ilustrados como Federico II, que supieron proteger la libertad de cada uno de servirse de su propia razón en relación con las cuestiones de su “conciencia moral”⁴¹⁰⁷. En *La Metafísica de las costumbres*, Kant defendió la necesaria separación Iglesia-Estado:

“En lo que respecta a la *iglesia* (como institución para el culto divino para el pueblo, en el que éste tiene también su origen, sea opinión o convicción), que ha distinguirse cuidadosamente de la religión como actitud interna, situada totalmente al margen de la esfera de acción del poder civil, es una verdadera necesidad para el Estado la de considerarse como súbdito de un poder supremo invisible, al que ha de prestar juramente de fidelidad, y que puede entrar frecuentemente en conflicto muy desigual con el poder civil, el Estado tiene derecho, no a adaptar la iglesia a la legislación constitucional interna, según la idea de lo que parece ventajoso, no a prescribir al pueblo la fe o decretar las formas de culto (*ritus*)...sino que tiene sólo el derecho *negativo* de impedir que los maestros públicos influyan sobre la comunidad política *visible* (...). Lo que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre el pueblo. Pero ningún pueblo puede decidir no progresar jamás en su esclarecimiento de la fe (*ilustración*), por tanto, no reformarse nunca en lo que respecta a la iglesia: porque esto se opondría a la humanidad en su propia persona, por consiguiente, a su derecho supremo. Así pues, ningún poder público puede decidir sobre el pueblo algo semejante”.

A continuación, Kant contempló incluso la cuestión de la financiación de la Iglesia:

⁴¹⁰⁷ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 24. Según, F. H. Llano Alonso, no se puede asegurar “si Kant creía de veras que Federico II no era un déspota o si, pese a tener constancia de ello, prefirió no mostrarse crítico contra éste para evitar la censura de las autoridades”, como ocurrió con la *Religión dentro de los límites de la mera razón* con el edicto de Woellner. Por ejemplo, Kant ponía en duda la intervención de Dios en los asuntos humanos: “El concepto de una intervención sobrenatural en relación a nuestra facultad (...) es trascendente es una mera idea, de cuya realidad ninguna experiencia puede asegurarnos. Pero incluso aceptarlo como idea en una mira meramente prácticas es muy arriesgado y difícilmente conciliable con la Razón”, op.cit., pp. 186-187 (IV, II, 4). Vid., LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, op.cit., p. 35. Hemos visto sin embargo que en la *Antropología*, Kant se mostraba mucho más crítico en relación con Federico II mostrando cómo justificaba su despotismo detrás de un aparente papel de “primer servidor del Estado”.

“Ahora bien, en lo que respecta a los costes de mantenimiento de la iglesia, no pueden correr a cargo del Estado por esta misma razón, sino que ha de encargarse de ellos la parte del pueblo que se declara partidaria de uno o otra fe, es decir, únicamente la comunidad”⁴¹⁰⁸.

Kant no realizó una condena de la religión sino que orientó su influencia y papel, desde es cierto, una ética protestante. Distinguió la fe de la Iglesia y consideró que el Estado debía garantizar una libertad de culto a los ciudadanos. La Ilustración aparecía otra vez expresada como un progreso inscrito en la naturaleza de la humanidad, que no podía ser desviada por la religión. Interpretando a Kant, el Estado debía por lo tanto fundar su ejercicio solamente sobre la coacción externa y no despóticamente a través de la “coacción interna” de la religión sobre la “conciencia moral” del individuo⁴¹⁰⁹. En caso contrario, el Hombre se volvía domesticado y no podía ser dueño de sí mismo gracias a una razón activa.

En cuanto a las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, Kant defendió un “uso público de la propia razón” por dos razones y la primera se refería a la legitimidad del Estado. Si los Hombres no eran capaces de decidir por sí mismos, (usando su libertad positiva) las bases de la autoridad eran entonces ilusorias y no republicanas porque, los Hombres eran incapaces de formular su consentimiento⁴¹¹⁰. Kant consideró así la relevancia de la obediencia sujeta al mecanismo de la Constitución estatal, pero unida con un “espíritu de libertad”, porque todos los Hombres quieren ser “persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima”. Fundamentaba la libertad de pensamiento con la legitimidad del Estado e incluso con una necesidad natural de los Hombres: “la intercomunicación es una vocación natural de la Humanidad”⁴¹¹¹.

⁴¹⁰⁸ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, (327-328), op.cit., pp. 161-162.

⁴¹⁰⁹ KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 233 (Nota de pie - “De la descripción del carácter de la especie humana”).

⁴¹¹⁰ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 23: “Pero, si a un pueblo no le está permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquél, pues su autoridad legislatora descansa, precisamente, en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya propia”.

⁴¹¹¹ Respectivamente, KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 24 y KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, op.cit., p. 48.

Sin libertad negativa no podía aparecer la libertad positiva; sin libertad de pensamiento, el Hombre era incapaz de desarrollar su propio entendimiento y pues, reconocer libremente la autoridad estatal. La dignidad parecía aquí derivar del comportamiento propio del ser humano capaz, primero, de formular unas leyes y, segundo, seguir exclusivamente sus propias leyes, es decir, a las cuales daba su consentimiento⁴¹¹². Un progreso afectaba no sólo a los individuos (capaces ahora de pensar por sí solos) sino también el propio Estado que, al tomar conciencia de que esta libertad fuera necesaria y legítima, adecuaba su legislación con aquella.

La segunda razón que avanzó Kant para fomentar el uso público de la razón apareció al final de su artículo sobre la Ilustración, donde el Estado encontraba posible “tratar al Hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad”⁴¹¹³. Kant hizo seguramente referencia a La Mettrie que en 1747 escribió el *Hombre máquina* donde, al contrario de Kant, se fundó en la experiencia para determinar la esencia del Hombre, haciendo derivar las facultades del alma de las funciones del cuerpo. Pero ambos coincidían en luchar contra todo tipo de dogmatismo⁴¹¹⁴. Segundo, indicó que la legitimidad del Estado

⁴¹¹² Al principio del “Primer artículo definitivo” de *La paz perpetua*, Kant define la libertad jurídica como “(...) la facultad de no obedecer a ninguna ley exterior, sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”. KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p.83 (nota 4). Acerca de la interpretación de la libertad jurídica de Kant, vid. CONTRERAS PELÁEZ, F. J., “La libertad en el pensamiento de Kant”, op.cit., pp. 507-510 y 526-527.

⁴¹¹³ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 25.

⁴¹¹⁴ LA METTRIE, J-O, (de), *El Hombre máquina en Obra Filosófica*, trad., Gras Balaguer, Editora Nacional, “Clásicos para una biblioteca Contemporánea”, Madrid, 1983. Por ejemplo: “(...) todas las facultades del alma dependen de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo, éstas visiblemente son esta organización misma. ¡He aquí una máquina bien ilustrada!”, (p. 235). Pero de ningún modo La Mettrie pretendía quitar al Hombre su dignidad: “(...) sólo hay una sustancia en el universo y que el Hombre es la más perfecta”. A continuación, La Mettrie se refirió al autómatas de Vaucanson para demostrar no la libertad del Hombre como lo hizo Kant, sino la complejidad de su cuerpo que describió como un “reloj” con un engranaje complejo: “(...) si Vaucanson ha necesitado más ingenio para hacer un *flautista* que su *pato*, y hubiera tenido que emplear todavía más para hacer un *hablador* (...)”, (p. 244). Lo que pretendía La Mettrie no era degradar la naturaleza humana, sino explicarla correctamente, superando la oposición cuerpo /alma, natural /moral: “Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir el bien del mal, como el azul del amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia, y un instinto moral, y ser tan sólo un animal, son cosas que no son más contradictorias que ser un mono o un loro, y saber procurarse el placer” (p. 246). A mi juicio, a partir de premisas opuestas, Kant y La Mettrie coincidían en un punto mucho más importante: la crítica de los prejuicios morales y religiosos y la aceptación de los propios límites del ser humano. Así, La Mettrie criticó también el dogmatismo: “si hay una revelación, ésta no se demuestra suficientemente por la sola autoridad de la Iglesia, y sin ningún examen de la razón, como pretenden todos cuantos la temen” (p. 209). Del mismo modo que Kant, rechazó la sumisión a Dios por el temor, La Mettrie habló de “estos *Ixiones del Cristianismo* que sólo aman a Dios y abrazan tantas virtudes quiméricas, por temor al infierno”. Incluso superó a Kant cuando se atrevió a decir que “¿Quién sabe, por lo demás, si la razón de la existencia del Hombre no se encontrará en su propia existencia? Tal vez ha sido arrojado al azar sobre un punto

derivaba además del consentimiento ilustrado de sus ciudadanos (en un movimiento de abajo a arriba) del reconocimiento y de la protección del valor de la persona humana por el Estado (en un movimiento de arriba a abajo). Para lograr este objetivo, y considerando siempre que era el Estado el encargado de garantizar el “uso público de la razón”, Kant esbozó un método.

Así, la libertad de pensar debía ser otorgada a los ciudadanos de forma gradual y lenta por el Estado, para que aquél no temiese por su orden público. El Estado a fin de cuentas, “conviviendo” con la libertad de pensamiento, “acostumbrándose” a ella, dándose cuenta de que no representaba ningún peligro para su estabilidad interna, hubiera aprendido a fiarse de sus propios ciudadanos. Pero Kant insistió que ello era una necesidad, puesto que sin libertad de expresión, o como dijo sin “publicidad”, el pueblo no podía progresar hacia lo mejor. Dicho progreso venía primero, a un nivel individual, de la autoliberación de la minoría de edad de los “filósofos” y de los “establecidos tutores de la gran masa” que difundían progresivamente este nuevo espíritu al resto de la sociedad⁴¹¹⁵.

de la superficie de la Tierra (...)” (p. 231). Así, como Kant, La Mettrie incitó a despertar el sentido racional crítico del Hombre pero, a diferencia de Kant, a partir de la experiencia, entendiendo la superioridad de la Naturaleza: “Romped la cadena de vuestros prejuicios, armaos de la antorcha de la experiencia, y tributaréis a la naturaleza el honor que merece”, lo que no está lejos del *Sapere Aude*. El Hombre entendía entonces su propia finitud: “¿Acaso sabemos más de nuestro destino que de nuestro origen? Sometámonos pues a una ignorancia invencible, de la cual depende nuestra felicidad” (pp. 249 y 250). Por fin, concluyó su ensayo, criticando la falta de rigor de las otras disciplinas que no se fundamentaban en el análisis serio de la experiencia y del cuerpo humano como único medio para entender la naturaleza humana: “¿Qué podrían contra un roble tan firme estas débiles cañas de la teología, de la metafísica y de las escuelas; armas pueriles, semejantes los floretes de nuestras salas, que bien pueden procurar el placer de la esgrima, pero nunca atacar al adversario?”. (p. 251). Kant y La Mettrie se oponían en cuanto los objetivos y el método de sus respectivo pensamiento pero coincidían en la necesidad de rehabilitar el papel crítico de la razón humana y la aceptación de la pequeñez y la dignidad de la naturaleza humana.

⁴¹¹⁵ KANT, I., *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, op.cit., p. 111. Aquí Kant insistió también que la libertad de expresión estaba dirigida primero a los filósofos que ejercían en cierto modo, de líderes de opinión. La misma idea aparece en KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 19. En *Hacia la paz perpetua*, consideró también que el Estado dejará, a los filósofos “hablar libre y públicamente sobre los principios de conducción de la guerra y del establecimiento de la paz” pero – a diferencia de Platón y desde una perspectiva realista señaló “No hay que esperar, ni desear, que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón”. KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., pp. 109-110 (“Artículo secreto para la paz perpetua”). Kant creía así en una “Revolución asintótica”, esto es en una reforma paulatina y permanente de las instituciones, en la que se hallaran comprometidos los filósofos, cuyas opiniones proporcionarían a los gobernantes elementos de juicio para cotejar el acierto de sus decisiones. Vid., RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Crítica de la razón ucrónica*, op.cit., p. 333. Esta asunción deriva a mi juicio, de que Kant no podía “concebir un político moral, es decir, un político que entienda los principios de la habilidad política de un modo tal que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forja una moral tal que resulta útil a las conveniencias del Hombre de Estado”, *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 115. Me atrevería a ver aquí ciertos

Segundo, al nivel político, el Estado, otorgando poco a poco más libertad de pensamiento a sus ciudadanos y al darse cuenta que ninguna tensión política y social surgía de esta libertad, aprendía a valorar esta libertad⁴¹¹⁶. Creo que aquí se encuentra una originalidad kantiana, puesto que la libertad de pensamiento emancipaba también el propio Estado: se liberaba de sus propios temores hacia el pueblo y Kant, sin mencionarla, anunciaba un concepto esencial de la legitimidad del Estado moderno: la confianza recíproca entre gobernantes y gobernados. Quería demostrar al jefe de Estado que su concepción de la naturaleza humana era profundamente errónea y que si temía al pueblo (por posibles rebeliones) era a causa de la excesiva carga coactiva que ejerció sobre él, como medio de prevención. Como una “anticipación autorealizadora”, el pueblo se veía tanto más rebelde que los poderes públicos coactivos, porque aquellos tuvieron desde los inicios una visión falsa del ser humano. En este sentido, Kant recogió el común desprecio del político en relación con el pueblo: “Aseguran que se ha de tomar a los Hombres tal como son y no como los pedantes ajenos del mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero – replica Kant - ese *como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta”⁴¹¹⁷. La Ilustración consistía también a poner fin a las falsas imágenes que el Estado se había hecho de los gobernados y Kant recuperaba un similar razonamiento expresado Séneca en relación con los esclavos: “no es que sean enemigos nuestros, es que los convertimos en enemigos”⁴¹¹⁸. Incluso, se podría decir que la Ilustración consistió en que el

puntos en comunes una vez más con la complementariedad de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad según M. Weber, como hemos visto. En WEBER; M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, op.cit., pp. 162-163.

⁴¹¹⁶ “(...) en régimen de libertad, no hay que temer lo más mínimo por la tranquilidad pública y la unidad del Estado. Los Hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por su propio trabajo, siempre que no se intente mantenerlos, adrede y de modo artificial, en esas condición”. También: “(...) el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esta libertad de pensar va todavía más lejos y comprende que, incluso en lo que se refiere a su legislación, no es peligroso permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón”. KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., pp. 24 y 25.

⁴¹¹⁷ KANT, I., *El conflicto de las facultades*, (VII, 80), op.cit., p. 153.

⁴¹¹⁸ SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p.103. (ya citado). Esta fórmula – con la ambigüedad que la subyace - fue precisamente recogida en la condena de la esclavitud por el director Lars Von Trier, en su película *Manderlay* (2005), segunda parte de su “trilogía americana”. A su vez esta película se inspira del “Bonheur dans l’esclavage”, prefacio de J. Paulhan del tan controvertido *Histoire d’O* de P. Réage. “La Felicidad en la esclavitud” cuenta “la singular revuelta que ensangrentó en 1838 la isla de Barbados. Cerca de dos cientos negros, Hombres como mujeres, recientemente liberados por las Ordenanzas de marzo, pidieron a su antiguo dueño volver a tomarles como esclavos (...) pero éste no se dejó convencer. Fue entonces gentilmente empujados, y luego degollado con su familia por los Negros que, la misma noche,

Estado saliera de su propia “minoría de edad”, al atreverse dejar que sus ciudadanos pensasen por sí mismos, con el riesgo asumido que aquellos hicieran una “franca crítica de la existente [legislación]”⁴¹¹⁹. Dicha emancipación se fundaba en una “audacia” del Estado por confiar esta libertad a los individuos, corriendo el riesgo de que esta libertad hubiera podido volverse contra él. Para limitar este riesgo Kant restringió esta audacia, considerando que dicha libertad debía ser menor al principio aunque debía luego y paulatinamente desarrollarse hacia una mayor libertad. Además, Kant consideró que los progresos del espíritu crítico de libertad iban en el sentido de la misma estabilidad política, haciendo que el pueblo respetase incluso más las leyes. No había por lo tanto una contradicción con la prohibición del derecho de resistencia. No existía de ningún modo una oposición frontal entre la libertad de pensamiento y la legitimidad del Estado⁴¹²⁰. Así cuando prohibió en *Teoría y práctica* el derecho de resistencia lo hizo considerando al mismo tiempo que el “derecho de pluma”, era el “único paladín de los derechos del pueblo”, pero este mismo derecho era siempre destinado a los filósofos, es decir una élite intelectual, capaz de educar el pueblo y aconsejar a los políticos⁴¹²¹.

Volviendo al artículo sobre la Ilustración, la progresiva atribución de la libertad de pensamiento era la única solución realista y pragmática y aquí se encuentra el gran mérito de Kant: incluyó un ideal en unas coordenadas históricas, de modo que este ideal tenía todas las posibilidades para volverse real. Por otra

volvieron a sus cabañas, sus discusiones inútiles y sus labores y ritos habituales”. Vid., PAULHAN; J, *Le bonheur dans l'esclavage*, “Préface” de RÉAGE, P., *Histoire d'O*, Jean-Jacques Pauvert (ed.), Fayard, París, 1972, pp. I-II.

⁴¹¹⁹ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 25. Kant reiteró aquí por otra parte su elogio a Federico II.

⁴¹²⁰ “¿Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”, KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p. 25. “La Ilustración del pueblo consiste en la instrucción pública del mismo acerca de sus deberes y derechos con respecto al Estado que pertenece”, KANT, I, *El conflicto de las facultades*, (VII, 89), op.cit., p. 165.

⁴¹²¹ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 40-41 y 46. Vid., BOURGEOIS, B., “Kant et les Droits de l'Homme”, en BOURGEOIS, B., *Philosophie et Droits de l'Homme. De Kant à Marx*, op.cit., p.43. Como pone de relieve J. M. Rodríguez Uribes, esta noción del “derecho de pluma” encarna la idea de que los filósofos consideraban que sólo ellos podían “ilustrar” al pueblo, de modo que defenderán la “libertad de imprenta” sin por tanto defender la “libertad de prensa”, RODRÍGUEZ URIBES, J. M., *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, Marcial Pons, Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Madrid-Barcelona, 1999, p. 100. Como pone de relieve el autor, Rousseau, fue uno filósofo que precisamente combatió la idea de la “hegemonía del intelectual sobre la política”, op.cit., pp. 168 ss.

parte, esta atribución progresiva de la libertad de pensamiento coincidía también con unas razones de orden antro-po-filosófico. En la medida que la naturaleza humana se encontraba en perpetuo progreso, esta libertad no podía estar fija sino que debía evolucionar de acuerdo con la naturaleza humana: “de la inclinación y vocación al libre pensar” a la “libertad de actuar”⁴¹²². Esta libertad de actuar debía provenir del fomento de la libertad de pensamiento por parte de Estado, que debía esforzarse a proporcionar los ámbitos para que pudiera plasmarse esta libertad. Aquella implicaba que la Ilustración no fuera una Revolución sino una evolución, considerando la libertad de crítica como un postulado imprescindible al progreso general del género humano⁴¹²³.

El Estado tenía el papel de preservar la dignidad de las personas limitando actuaciones que interferían en la libertad individual. Esas “actuaciones” provenían esencialmente de la religión pero Kant insistió en que podían venir de todas las instituciones e incluso del propio Estado. Así, cuando definió la libertad como un principio *a priori* del estado civil, consideró que “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros Hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante (...)”. A la importancia de poder escoger su propia proyección existencial, ser “dueño de sí mismo”, Kant añadió la necesidad de compatibilidad entre las varias proyecciones individuales. Esta visión liberal se concretó en cuanto a su definición del Estado:

“Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que súbditos-como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial-se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más el juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable (...)”. Así, la sentencia, *salus publica suprema civitatis*

⁴¹²² KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op.cit., p.25.

⁴¹²³ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, op.cit., pp. 297-298.

lex est, significaba que una constitución legal “garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca”⁴¹²⁴.

La imposición de una felicidad pública neutralizaba la espontaneidad de cada uno para encontrar su felicidad y convertía artificialmente algo que era por esencia subjetivo en algo objetivo. Esta transformación era una ilusión engañosa. Quizás lo que importaba a Kant no era tanto que los Hombres lograsen su felicidad como que preservaran la capacidad de auto-determinarse⁴¹²⁵. La búsqueda autónoma era más importante que el fin: “nadie puede hacerme feliz contra mi voluntad sin cometer una injusticia para conmigo”⁴¹²⁶. Al pretender imponer una cierta visión de la felicidad humana, el Estado podía también - como la religión - mantener a los Hombres en su “minoría de edad”. Este Estado de la eudemonía era inmoral y vulneraba la libertad, porque la felicidad no podía moralmente ser justificada sino bajo la condición de subordinarla a la “búsqueda de la dignidad”. Kant quiso a fin de cuentas separar lo político de la esfera privada, donde sólo podían ejercerse las iniciativas individuales. A través de la separación de la autoridad política de la autoridad doméstica del *pater*, Kant conservó lo mejor de Aristóteles, según A. Toser, que fue el primero a captar la esencia anti-despótica del vínculo político⁴¹²⁷. Aquella interpretación puede acertar en la forma pero, a mi entender, Kant no podía coincidir con Aristóteles cuando éste defendió que lo político debía procurar la felicidad a la comunidad humana.

⁴¹²⁴ KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., pp. 27-28 y 38. Añadió más adelante: “Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo”, op.cit., p. 47. Kant se refirió a la misma máxima latina en la Antropología en sentido pragmático, diciendo que “no significa; el bien sensible de la comunidad (la felicidad de los ciudadanos) debe servir de principio supremo a la constitución del Estado; pues este bienestar, que cada cual se pinta, según su inclinación privada, de esta o la otra manera no es idóneo para elevarse a ningún principio objetivo, como el que exige la universalidad.”. Lo que exigía esta sentencia era “la conservación de la constitución del Estado existente”, en KANT, I., *Antropología*, op.cit., p. 231. (“De la descripción del carácter de la especie humana”). Del mismo modo, vid., KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, op.cit., p. 123.

⁴¹²⁵ Al mismo tiempo, dicha visión podía – hasta un cierto alcance – adecuarse con la frase ya citada antes de Federico y aquello, teniendo en mente la concepto kantiana del Derecho: “Es intento vano pretender ilustrar a la humanidad. Hay que contentarse con ser uno mismo sabio, si es que se puede, dejando el error para el populacho y sólo intentar apartarse del delito que puede perturbar el ordenamiento social”, SLOTERDIJK, P., *Critica de la razón cínica*, op.cit., p. 768. La diferencia está en que para Kant, el pueblo podía ilustrarse por sí mismo.

⁴¹²⁶ KANT, I., *Lecciones de ética*, op.cit., p. 90.

⁴¹²⁷ TOSEL, A., “Kant révolutionnaire. Droit et politique” op.cit., pp. 477-482.

Se ha visto anteriormente que la benevolencia era un deber amplio del individuo en sus relaciones con los demás en la medida que, en función de sus capacidades, debía ayudar que los otros lograsen sus fines, pero de ninguna forma debía imponer sus fines a los demás. Kant trasladó esta formulación moral al ámbito político y se preocupó por defender la libertad individual en la persecución de la felicidad. Recogiendo esta idea I. Berlin se pregunta: “¿En nombre de qué puede estar justificado forzar a los Hombres a hacer lo que no han querido o aquello a lo que no han consentido? Solamente en nombre de algún valor que sea superior a ellos mismos. Pero, si como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los Hombres y sólo se llaman valores en cuanto que son así, no hay ningún valor superior al individuo. Por tanto, hacer esto es coaccionar a los Hombres en nombre de algo que es menos último que ellos mismos, someterles a mi voluntad o al deseo particular de otro (u otros) para su felicidad, ventaja personal, seguridad o conveniencia. Tiende hacia algo deseado (por cualquier motivo, no importa lo noble que sea) por mí o por mi grupo y para ellos utilizo a otros Hombres como medios. Pero esto está en contradicción con lo que yo sé que son los Hombres; a saber, fines en sí mismo”⁴¹²⁸. Lo que importaba era dejar a los Hombres la libertad de elegir y definir por sí mismos su felicidad individual, en caso contrario no se estimulaba su razón y se mantenían otra vez en su “minoría de edad”, dejándose guiar por otros no sólo en el *sapere* sino también en el propio *vivire*. En este sentido, Kant en un pasaje de *Teoría y Práctica*, insistió en que la felicidad de del individuo deriva de la conciencia de que su suerte dependa su voluntad. El ser humano es “dueño de sí mismo” gracias la nítida conciencia que puede elegir su destino⁴¹²⁹. Por esta razón, Kant criticó el Estado paternalista puesto que fomentaba la pasividad cómoda de los Hombres, incapaces de decidir sobre su existencia desde una voluntad y libertad anquilosadas.

En esos aspectos Kant podía coincidir con la tradición liberal. En esta línea, McCarthy insistió en que la libertad negativa (como independencia) era la

⁴¹²⁸ BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, op.cit., p. 208.

⁴¹²⁹ “Se puede considerar feliz a un Hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás – quienes en cuanto cosúbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho – únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) – o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no depende de la irresistible voluntad de otros”. KANT, I., “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en KANT, I., *Teoría y práctica*, op.cit., p. 32.

condición necesaria para que la libertad positiva (como autodeterminación) pudiera realmente realizarse lo que tuvo ciertas consecuencias en su concepción del Estado y del Derecho: “Tal construcción se halla a la base de la concepción kantiana de la política y el derecho. Estos se ocupan primariamente de asegurar la libertad negativa del Hombre (esto es, la libertad respecto de toda constrictión externa), que a su vez constituye una condición necesaria para su libertad positiva (esto es, su autonomía y moralidad). Más específicamente, mientras la moralidad es asunto de motivaciones internas – asunto de buena voluntad – la legalidad tiene que ver exclusivamente con las acciones externas, por lo que el problema de la buena organización del Estado se reduce a ordenar las inclinaciones egoístas contrapuestas de modo que cada una modere o destruya los efectos ruinosos de las otras”⁴¹³⁰. Por su parte, Bobbio, será más tajante al explicar que el concepto de libertad en Kant se nutría de la tradición liberal, y que entendía el Derecho como “(...) la garantía de la máxima libertad de cada individuo compatible con la máxima libertad de todos los demás”⁴¹³¹. Por mi parte, añadiría que al mostrar la posibilidad que el Estado respectase la dignidad del Hombre, preservando y incentivando su libertad de pensamiento, Kant intuyó el futuro papel del concepto de dignidad humana en los textos jurídicos contemporáneos: primero hizo del ciudadano (como fin en sí mismo) el centro y la razón de ser de la política y segundo, conectó un derecho (la libertad de pensar) con el reconocimiento de una dignidad inherente a la persona humana. Por fin, se podría intuir en Kant una noción de dignidad humana que se volvía una conquista individual sobre instituciones que pretendían limitar la autonomía moral y racional de los individuos, en la medida que dicha autonomía convertía al Hombre en dueño de sí mismo.

⁴¹³⁰ MCCARTHY, TH., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge & Londres, 1981, pp. 329.

⁴¹³¹ BOBBIO., N., “Kant y la dos libertades”, op.cit., p. 210. Ver también, SOLARI, G., “Il liberalismo de Kant e la sua concezione dello Stato di diritto”, en SOLARI, G., *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Turín, 1949, pp. 233 ss.

CONCLUSIÓN

El concepto de dignidad de la persona desarrollado por Kant no podía entenderse sin su correcto planteamiento en el marco amplio de su filosofía. Dependió particularmente del concepto de “razón”, que era la facultad básica del ser humano que le permitía aprehender la realidad, en función de las estructuras innatas y peculiares de la mente humana. El Hombre se convirtió tanto en el punto de partida como en el punto de llegada de las investigaciones kantianas, que lo describieron según dos puntos de vista, como ser sensible y ser moral. Kant pudo en ciertos aspectos considerar que el Hombre fuese superior a los animales pero su concepto de dignidad no derivó de esta tradicional fundamentación. No derivaba de la particularidad o de la superioridad de su naturaleza, sino de su capacidad de formular y seguir un cierto tipo de ley moral definida como “imperativo categórico”, que a su vez, pretendía regular la coexistencia entre los Hombres. La noción de “humanidad” coincidía con esta capacidad para establecer y seguir máximas morales de acuerdo con este imperativo. La humanidad de las personas hacía referencia a esta cualidad del ser moral, del legislador universal, y más ampliamente de la cualidad a proponerse algún fin.

Kant otorgó una dignidad al ser humano porque era capaz de conformar su comportamiento de acuerdo con unos mandamientos morales y en este sentido este ser humano se volvió “persona”. Ahora bien, la dificultad ante la cual se enfrentó y que generó como hemos visto la mayoría de las críticas, fue su intento por demostrar la perfecta compatibilidad entre el cumplimiento sin fallo de la moral y la plenitud de la autonomía personal. Kant no demostró realmente la compatibilidad entre obedecer y ser libre, sino que recurrió previamente a un tercer elemento, la “voluntad buena”, como vía de salida. En efecto, su preocupación esencial era desvincular los parámetros éticos de su filosofía de cualquier elemento contingente. La “voluntad” encarnaba el principio básico de la acción y su “bondad” derivaba de su pureza que no actuaba según fines externas. El Hombre se volvía libre cuando seguía esta voluntad buena y ésta lograba a ser justa cuando seguía un principio que no buscaba el resultado sino la mera intención. Kant encontró este principio precisamente en el deber y el imperativo categórico.

He puesto de relieve los límites de dicha fundamentación pero también sus alcances. Primero Kant pretendía efectivamente asentar en fundamentos éticos sólidos la autonomía de la persona y defender su libertad, lo que identificó su filosofía a un humanismo. Segundo, la segunda formulación del imperativo categórico introdujo la dignidad de la persona humana en el centro de sus preocupaciones morales

En efecto, los Hombres debían siempre tratarse como fines en sí mismos y no meramente como medios. Con esta fórmula, Kant quería decir que cada uno debía reconocer el valor de la dignidad del ser humano en la persona de los demás y en la suya propia. Este valor tenía dos rasgos esenciales: era interno y absoluto. Interno porque dependía de la cualidad moral del Hombre y encarnaba el valor más importante. Se encontraba más allá de cualquier precio. Era absoluto porque no toleraba ni comparación ni vulneración alguna. La dignidad de la persona apareció como una necesidad sin la cual ningún otro valor y referente moral podían pensarse. Por lo tanto, los Hombres debían adoptar entre sí una actitud de mutuo respeto que implicaba no limitar la autonomía de los demás, aceptar sus fines perseguidos y en su caso, ayudarles en conseguir esos fines, a través de unos deberes de justicia y de benevolencia.

Kant pretendía que el ser humano fuese capaz de conocer y acceder justamente a este valor de la dignidad en su persona y en los demás. Para lograr aquello, recurrió a la razón pero también y de forma permanente, y a veces, implícita, utilizó a las emociones, la sensibilidad y los sentimientos humanos para conformar el valor de la dignidad y la necesidad para el Hombre de tener conciencia de ella. Este diálogo razón/emoción formó parte de lo llamé el “juego de equilibrado” de la filosofía de Kant, en relación con la fundamentación de la dignidad humana. Cada vez que sus explicaciones se volvían abstractas, racionales, y moralizantes, las acercó de lo humano, llamando a su sensibilidad (incluso la sensibilidad del lector) y buscando ejemplos concretos. Sus demostraciones tenían dos direcciones complementarias. En la primera, se elevaban hacia lo más incontingente posible, junto un fuerte grado de abstracción moral. Por otra parte, y en la segunda dirección, se acercaban de lo empírico-humano, para ilustrar la primera dirección.

Este proceso ha configurado algo más fundamental para la dignidad de la persona: aquella derivaba sólo de su pertenencia a un mundo de seres morales, el

llamado “reino de los fines”. El Hombre debía tener conciencia al mismo tiempo de su pertenencia a un mundo de seres sensibles, donde debía aplicar los mandamientos del respeto de la dignidad, aplicación todavía más difícil por los obstáculos de este mundo y el “fuste torcido” de la naturaleza humana. Kant rechazó y superó cualquier antagonismo entre las dos naturalezas del ser humano; no había un dualismo entre el alma y el cuerpo por ejemplo. Surgió sin embargo, una tensión entre ambas esferas de la naturaleza humana pero no una lucha interna. En efecto, de la propia conciencia del Hombre respecto a su pequeñez surgía su dignidad. El ser humano sentía que su dignidad no procedía en definitiva de su persona como tal sino de su persona como portadora de moralidad. Podía percibir su dignidad como ser moral, pero ante la ley moral debía tener conciencia de su propia inferioridad, de allí un debido sentimiento de humildad, lo que reactivaba en Kant alguna fuente protestante y tal vez pascaliana.

De forma general, Kant fundamentó toda su argumentación a partir de la facultad del ser humano para tener conciencia de su persona respecto a otros elementos (empíricos y morales) superiores. Tuvo conciencia de sí respecto a lo sublime de los elementos de la naturaleza, del “cielo estrellado” y esta la ley moral en su corazón. Tuvo incluso un deber de auto-conocimiento para medir los poderes de su razón y su finitud. Tenía conciencia de pertenecer al “reino de fines” y debía también tener conciencia de su fragilidad y de su posible maldad. Todos esos procesos de “conciencialización” descritos por Kant, eran premisas esenciales, para asentar su concepto de dignidad de la persona. El Hombre podía tener dignidad solamente si podía ser capaz de tener conciencia de aquella en su persona y en la de los demás. Mas precisamente se trató de tener conciencia del Hombre como “fin en sí mismo”, es decir como un ser capaz de llevar a cabo una existencia regulada por una voluntad libre y que por lo tanto, tenía un valor inherente y absoluto. Aquí intervino el segundo sentido de la palabra “humanidad” como sentimiento. Éste hacía referencia al sentimiento universal de simpatía y a la facultad de comunicar universal que enlazaban a los seres humanos en la ruta hacia el progreso, y que les empujaba a reconocer su dignidad respectiva.

Solamente en este punto, Kant contempló una igual dignidad de las personas en la medida que todos eran potencialmente seres morales. Ahora bien, nunca aplicó una igual dignidad en el ámbito de la ciudadanía. Tampoco puso en duda, la superioridad de los Hombres sobre las mujeres, ni la de Europa sobre los

restantes continentes. Incluso, se vio que el concepto de dignidad humana no constituyó un valor básico del Derecho. El principio básico del Derecho fue su mantenimiento y su estabilidad e incluso Kant lo asimiló al rasgo principal de la humanidad. Con otras palabras, Kant no agotó todo la “carga crítica” inherente al concepto de dignidad. Era un concepto moral que procedía de la cualidad moral del ser humano pero que no precedía lo jurídico.

En relación con el alcance “práctico” de la concepto de dignidad en el pensamiento kantiano se puede señalar lo siguiente. Primero la mera vinculación teórica entre dignidad y respeto tuvo una aplicabilidad directa en cuanto a la regulación de las relaciones individuales. Kant exigía que los Hombres reconocieran su igualdad innata y mostró que las diferencias sociales no importaban a la hora de evaluar el valor de cada uno. De allí una incipiente igual dignidad en su pensamiento. Segundo, mostró en todos los ámbitos de sus reflexiones una preocupación fundamental: hacer que el Hombre fuese “dueño de sí mismo”, en la plasmación de su autonomía, en la búsqueda de su felicidad y en el uso de su razón. Incluso de forma general, la marcha hacia el progreso de la Humanidad consistía en que se apoderarse de su propio futuro. Para ello, Kant reveló lo que en su entender consistía en ilusiones engañosas que distorsionaban la percepción del ser humano de la realidad y de su propia identidad. La religión consistió en una de esas fuentes principales de este engaño, con el menosprecio de la naturaleza humana y de sus facultades racionales. La política participaba de este proceso cuando contemplaba el pueblo como una masa ignorante y potencialmente violenta e incapaz de ilustrarse y que sólo podía ser controlada mediante la fuerza.

Kant pretendía cambiar la percepción que los Hombres tenían de sí mismos y de los demás pero no de forma estrictamente aristocrática, aunque los filósofos seguían teniendo un papel importante en este proceso. Ahora, los Hombre no tenían nada que perder al atreverse a seguir un ideal de paz y respetar la dignidad humana. El ser humano debía afirmar su persona libre sobre el azar y el destino gracias a su voluntad y especialmente, su voluntad de “atreverse” para pensar y actuar por sí mismo. Cuando podía libremente decidir cómo quería llevar a cabo su existencia entonces se respetaba su dignidad. La educación tenía entonces un papel importante a la hora de infundir el valor de la dignidad humana. Debía infundir la conciencia de ser “ciudadano del mundo”, es decir no sólo ser miembro de la humanidad sino también actor de su progreso, superando Kant sus

primeras formulaciones antiguas. En efecto, el individuo no sólo era un ser cosmopolita sino que participaba y era responsable individualmente de la edificación de este ideal de progreso cosmopolita. Dicho progreso hacia la civilización, derivaba particularmente del desarrollo de la cultura y de los sentimientos de simpatía y delicadeza, en un perpetuo equilibrio entre la virtud y el bien vivir, y en una reactivación de las fuentes clásicas y de las *humanitas* por ejemplo.

Por otro lado, al querer ilustrar su idea de dignidad con ejemplos de su época, Kant pudo traicionar la dimensión abstracta y humanista de sus formulaciones originarias de la *Fundamentación*. Sin embargo los ejemplos que escogió sirvieron también de ilustraciones y creo que sería mucho más interesante reconocer aquí su formidable mérito. En efecto, a pesar de los rígidos modelos de virtud propuestos, Kant supo formular y definir previamente un concepto puro y universal de dignidad humana. A pesar de esas virtudes, definió antes el alcance infinito de la dignidad de la persona humana. Formuló un valor inherente al ser humano que encuentra una aplicabilidad en toda experiencia histórica. Reconoció una concepción intemporal de la dignidad de la persona humana que es todavía una fuente de inspiración para la fundamentación actual de la dignidad humana. Es en esta capacidad que tuvo su pensamiento para sustraerse de las virtudes de su tiempo donde se encuentra el mérito de Kant y donde aparece la increíble potencia de sus reflexiones.

Es más: me atrevería a decir que descubrió demasiado “temprano” el concepto moderno de dignidad humana que se caracteriza por el reconocimiento de una autonomía inherente a la persona y el deber de tratarla como fin. Kant reconoció e identificó primero esos rasgos pero cuando quiso plasmarles no disponía de las herramientas adecuadas, es decir, los derechos humanos. Por esta razón ha tenido que buscar en algunas virtudes (sus orígenes no importan) esas vías de plasmación de la dignidad humana. Para nosotros hay algo incongruente entre la modernidad extraordinaria de la concepción kantiana de la dignidad humana y sus aplicaciones en esas pautas morales y religiosas. Esta incongruencia manifiesta sin embargo dos cosas: primero el implícito acierto (moderno) de Kant al definir la autonomía como fundamento de la dignidad de la persona y a contemplar un deber de respeto. Segundo, y desde una visión global, que la historia fundamentación moderna de la dignidad humana no puede concebirse

solamente a través de la especulación filosófica. Necesita complementarse con de la historia de los derechos humanos para abarcar todo su significado y alcance. Ahora bien esta misma conexión apareció también de forma muy incipiente en Kant, al exigir del Estado que reconociera la libertad pensamiento de los ciudadanos porque debía, como vimos, “tratar al Hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad”. Kant intuía esta conexión entre la dignidad de la persona y el reconocimiento de sus derechos, conexión que debía además garantizar el Estado. M. Horkheimer abundaba también en este sentido cuando consideraba que “el formalismo de Kant es tan rico en contenido que de él derivan el respeto por cada uno, la igualdad de derechos para todos, la república, y el estado justo de la humanidad”⁴¹³².

En consecuencia, defender que el arte “*engagé*” del *Guernica* de Picasso no hubiera podido ser entendido por Kant, aparece como un punto vista cuya “abstracción formal” supera la misma obra kantiana. Al contrario, el filósofo de Königsberg hizo que la dignidad de la persona humana floreciera en el horizonte del pensamiento moderno, en un compromiso sin precedentes para su fundamentación y defensa.

⁴¹³² HORKHEIMER, M., *Sobre el concepto del hombre & otros ensayos*, trad., Murena, H. A. & Vogelmann, D. J., Sur, Buenos Aires, 1970, p. 48.

CONCLUSIONES GENERALES

En el *corpus* de la investigación me ha parecido útil presentar una conclusión para cada sección⁴¹³³, con el fin de agilizar la lectura de unos desarrollos que a veces fueron muy densos por el material filosófico e histórico estudiado. Además, dejar estas conclusiones al final, hubiera quizás contradicho los propósitos fijados al principio del “experimento”. Para cada fase del desarrollo de la “planta” de la dignidad humana, se había fijado el objetivo de deducir las aportaciones respectivas de cada filósofo y corriente de pensamiento. Dejar esas conclusiones al final hubiera tal vez perjudicado la posibilidad de deducir las conexiones (y las diferencias) acerca de la fundamentación de la dignidad humana. A continuación recapitularé los puntos relevantes acerca de la fundamentación de la dignidad humana, señalando también algunas propiedades que podrían conectarse con su significado moderno.

1) Dentro de nuestro vivero-laboratorio, hemos tratado de reconstituir algunos elementos filosóficos que estimularon el desarrollo de la planta de la dignidad humana. El fenómeno más importante fue que dicho desarrollo se fundó en la construcción de un individuo humano que empezará a desarrollar su conciencia y sus capacidades racionales y morales en un estímulo y despliegue ético de su autonomía. Se trató de lo que llamé la “individualización de la dignidad humana”. Más precisamente se concretó en un doble proceso: por un lado, la dignidad de la naturaleza humana, implicó la plasmación de unas concepciones morales que trataron de guiar la conducta del individuo hacia ciertos horizontes de excelencia moral y social. El sujeto humano era consciente de sus cualidades antropológicas que lo definían como humano y que le otorgan una dignidad y, debió estimularlas en un “cierto sentido” para coincidir con su valor inherente. Por otro lado, dentro de este mismo estímulo moral, se despertó una autonomía inherente a la naturaleza humana que empezó a deslizar fuera de los marcos éticos y holistas que la provocaron.

⁴¹³³ Excepto en Kant donde he realizado una sola conclusión general.

2) El ensimismamiento del Hombre consigo mismo había sido anunciado desde los inicios, en el “conócete a ti mismo” délfico que abrió el ámbito de la conciencia humana. Aquella se impulsó desde el reconocimiento de una verdadera condición humana: la Caverna, los peligros de la Fortuna, el equilibrio entre los abismos, etc. Esta condición humana pretendía revelar la pequeñez o el engaño que acosaban al individuo y que éste podía sin embargo superar gracias al uso adecuado de sus facultades humanas. Debía primero tener conciencia de sí mismo, juzgarse y progresar. La dignidad del hombre apareció en este sentido como la recompensa de una iniciación que había despertado previamente la conciencia humana “chocándola” contra lo que la superaba. Desde un punto de vista general, según Z. Bauman, todas las culturas, en todas las épocas intentaron “tender un puente para salvar el abismo existente entre la brevedad de la vida mortal y la eternidad del Universo”. Así, “De Séneca a Durkheim, los sabios no han dejado de recordar a todo el que quisiera escuchar que la verdadera felicidad (al contrario de los placeres momentáneos y esquivos) sólo se puede obtener si se la asocia con las cosas que posee mayor duración que la vida física de un ser humano”. Y señala Bauman: “para el lector medio, contemporáneo, semejantes sugerencias son incomprensibles y suenan superfluas. A los puentes que conectan la vida mortal con la eternidad, laboriosamente contruidos durante milenios, se les ha arrebatado su utilidad”⁴¹³⁴. En esta conexión entre lo humano y lo trascendental se encontraba las primeras semillas de la dignidad humana que era a la vez un ideal de excelencia como el reflejo mismo de la finitud del Hombre.

3) En la introducción de la presente investigación vimos que L. Dumont consideró que el individualismo se basaba por un lado en la idea del *sujeto empírico* (representativo de la especie humana) y por otro, en la del *sujeto moral*, (autónomo) que posee un valor inherente⁴¹³⁵. Hemos podido detectar que la noción de dignidad humana en la pre-modernidad, implicó una fusión entre ambas dimensiones: el sujeto moral derivó del sujeto empírico: el valor del primero se dedujo de unos rasgos específicos de la naturaleza humana. Esta construcción implicó un límite importante: la noción de dignidad humana descansó en una autonomía inherente al ser humano que debió ser “actualizada” por el individuo si

⁴¹³⁴ BAUMAN, Z., *Identidad*, op.cit., pp. 161-162.

⁴¹³⁵ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*” op.cit., p. 37.

no quería perder este valor. Dicha actualización se hizo a través del cumplimiento de ciertas pautas morales y religiosas. En consecuencia, la dignidad humana parecía encontrarse en una situación a veces ambigua, como cualidad innata y adquirida del individuo. Sin embargo, hubo implícitamente una tensión entre la autonomía concedida al ser humano y el deber de cumplir con esas pautas en modo que hemos encontrado también un proceso de flexibilización de esas pautas éticas, que amplió los márgenes concedidas a la libertad inicial del individuo.

4) En el periodo histórico estudiado, la dignidad humana implicó a menudo una reivindicación de la excelencia de la naturaleza humana. Dicha excelencia derivaba particularmente de la razón y de la libertad del Hombre. Esos rasgos nunca fueron descritos desde una perspectiva científico-antropológica neutra sino siempre dentro de un marco ético holista. Así, los ideales religiosos y virtuosos se apoyaron en esas características humanas para asentar su utilidad y legitimidad. Es más: fue a partir de esos mismos ideales holista donde se perfiló el incipiente valor de la dignidad humana. Ahora bien, creo que hubo una posible tensión dentro de la construcción filosófica y moral de la dignidad humana. Esta tensión resultaba precisamente del valor que se concedía al individuo - con el reconocimiento de la excelencia de sus capacidades - y su adecuación con esos modelos éticos y holistas. Esta tensión podría revelarse a través del “proceso de absorción” que he apuntado en algunos desarrollos previos. El concepto moderno de dignidad humana derivó de la dignidad de la Naturaleza humana y ésta se fundamentaba en la celebración de algunas características del Hombre. Esas características fueron esencialmente tres: la razón, la libertad y la voluntad. Los sucesivos marcos éticos trataron mantenerlas unidas, insistiendo particularmente en la interdependencia de la razón y de la libertad. Había que absorber las potencialidades creadoras de esas facultades dentro de un marco moral. Pero esta misma absorción reconocía e introducía la “realidad” misma del individuo dentro de un marco ético globalizante. Por ejemplo, Cicerón y Séneca revelaron particularmente este proceso con su énfasis en la voluntad humana. Por un lado el estoicismo sirvió de ideología para legitimar un orden socio-político establecido pero por otro, la insistencia que hizo en la voluntad humana anunció ya la necesidad de “absorberla” si este orden quería mantenerse en pie. En el Renacimiento, los humanistas tuvieron que absorber las potencias creadoras de la naturaleza humana dentro de un marco religioso, y ello para legitimar también la

renovación de un ideal moral. Señalé cómo la libertad proteica e inicial del ser humano constituyó la base fundamental del discurso de la *dignitas hominis*. Con su libertad de elección, el individuo decidía por sí mismo la persona que *quería* ser, lo que además, permitió absorber dentro de este discurso su adversario: el discurso de la *miseria hominis*. Se la absorbía convirtiéndola en una opción de vida (y no en la vida humana en sí). En el siglo XVII, indiqué también que la voluntad humana pudo haber servido para absorber las tensiones agónicas del ser humano. En efecto, en la misma época del triunfo de la razón, algunas posturas – como la de Pascal, pero ya presentes en Montaigne - apuntaban los límites de la razón por sus límites internos, los impedimentos debidos a otras fuerzas naturales, las fuerzas casi autodestructivas de la naturaleza humana. La voluntad apareció entonces como una facultad salvadora y mitificada que permitía controlar esos movimientos y mantener la intuición de autonomía inherente al individuo. Creo que este proceso llegó a su cumbre en Kant: en efecto, la deducción moderna de la dignidad de la persona humana se realizó a partir de la absorción de la voluntad en uno nuevo marco ético que trató una vez más de dirigir y controlar. La dignidad humana se configuró en un implícito reconocimiento de una autonomía moral del ser humano, que las ideas de voluntad o de libertad trataban siempre de expresar.

5) La conciencia humana se “conectó” con esta “presencia” en el individuo de una libertad inherente y cada vez más absoluta. Se manifestó muchas veces como diferenciación (el sabio contra la plebe) y como superación (el individuo contra la Fortuna y la muerte). Con otras palabras, dicha libertad se mundanizaba. La construcción de la dignidad humana llevó siempre en sí misma, la autonomía de la naturaleza como “disposición inicial”⁴¹³⁶ a partir de la cual se estructuró y se configuró. Esta autonomía – por el periodo histórico que estudié – derivaba todavía de una adecuación con unos modelos morales superiores. No se concebía todavía la idea de un individuo cuya autonomía consistía en la posibilidad de elegir (o no elegir) varias pautas morales independientemente unas de otras. Pero la misma identificación de esta autonomía inherente al individuo generó otra tensión inherente a la construcción de la dignidad humana desde unos modelos

⁴¹³⁶ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 44. Dice: “Entonces, el campo entero será unificado, el holismo desaparecerá de la representación, se concebirá la vida en el mundo como algo que puede acomodarse enteramente al valor supremo y el individuo-fuera-del-mundo se habrá convertido en el individuo-en-el-mundo. Esta es la prueba histórica del extraordinario poder de la disposición inicial”.

morales holistas. Esta tensión se plasmó particularmente en la necesidad de reformar las relaciones entre Dios y el Hombre, deslegitimando las estructuras eclesiásticas. El punto fundamental a partir del cual se construyó la dignidad humana fue el reconocimiento de la capacidad del Hombre de ser capaz de determinarse por sí solo, de controlar su destino y de proyectar libremente en su existencia. Esta capacidad apareció en la voluntad estoica, en la reivindicación del libre albedrío, en la libertad proteica de los humanistas, y en la autonomía kantiana.

6) En sus orígenes, la religión cristiana pudo contribuir a la aparición del individualismo moderno entendido como un ser poseyendo un valor moral e inscrito en el mundo. Sin embargo, el poder eclesiástico y particularmente en la Edad Media, hizo todo para menospreciar al individuo y diluirlo en un todo orgánico. La dignidad humana desde su aceptación moderna se concibe estrictamente en referencia al individuo mundano. Pudo derivarse posiblemente de un ideal del “individuo-fuera-del-mundo”, pero dicho ideal, que fuese filosófico o religioso, fue también el principal obstáculo al significado moderno de dignidad humana. L. Dumont podría coincidir implícitamente en este punto cuando quiso realizar un “esquema de ese futuro desarrollo”. Consideró en efecto que “esta larga cadena de deslizamientos desembocará finalmente en la completa legitimación de este mundo, a la vez que en la transferencia completa del individuo a este mundo”⁴¹³⁷. Creo que esta “legitimación” y esta “transferencia” se realizó (y se realiza) precisamente a través del valor de la dignidad de la persona humana. Así se debe sacar la máxima consecuencia de la conclusión de Dumont: “La principal lección sobre la que debemos meditar quizás sea que la más efectiva humanización del mundo surgió a la larga de una religión que lo subordinaba de la manera más estricta a un valor trascendente”⁴¹³⁸. En efecto, la construcción de la dignidad humana se realizó siempre dentro de un esquema religioso y moral. Pero, lo que no se ve en las reflexiones de Dumont, es que este valor se realizó en una lucha contra la institucionalización eclesiástica del poder de Dios sobre los Hombres. Con otras palabras, el valor de la dignidad humana se

⁴¹³⁷ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*” op.cit., p. 63.

⁴¹³⁸ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., p. 64.

realizó en una humanización de la subordinación divina del mundo natural. Este proceso se plasmó particularmente en el humanismo renacentista, con el elogio de la razón humana e individual, que permitía conciliar las dos características de la naturaleza humana, como naturaleza creada y naturaleza creadora. Por tanto, la máxima consecuencia será que en su aceptación moderna, la dignidad humana debe entenderse como un presupuesto ontológico, es decir como este mismo valor trascendente, prescindiendo de cualquier fundamento teológico.

8) La vinculación de la dignidad humana con unas concepciones morales de la excelencia naturaleza humana introdujo varios tipos de dualismos que se superponían. En efecto, el punto de partida consistió en identificar la razón con el rasgo principal que revelaba la excelencia del Hombre. Este rasgo debía ser utilizado de forma adecuada y para definir esta misma posibilidad hubo que definir primero el campo de actuación de esta facultad: el alma. Se introdujo entonces un primer dualismo en el ser humano dividiendo su naturaleza en dos: cuerpo y alma. Gracias a la segunda, el individuo tenía conciencia de su grandeza por el parentesco que le unía a Dios y por la singularidad de su especie respecto a la animal que, además, debía dominar. Había aquí un dualismo entre lo mundanal y lo espiritual. El Hombre sentía su dignidad como una dignidad trascendental y el sentimiento de pertenecer a una comunidad divina superior. Dicha superioridad se realizó en el desprecio y el dominio de la “animalidad”. Ésta se plasmó *en el Hombre* a través de su cuerpo y *fuera del Hombre*, en los animales. Esta perspectiva se mantuvo en la mayoría de los desarrollos estudiados aunque, con ciertos humanistas, el dualismo cuerpo/alma empezó a desaparecer. Siempre el alma aparecía como la facultad superior, pero el cuerpo ya no aparecía tanto como un obstáculo a la manifestación de la dignidad del Hombre. En efecto, en un proceso de mundanización del individuo, donde se rehabilitó la existencia humana, el acceso a la felicidad y el desarrollo de las fuerzas creadoras de la naturaleza humana, pasaron por una rehabilitación del cuerpo humano. Sin embargo, en el mundo clásico en particular, este dualismo entre el cuerpo y el alma reflejaba y fundamentaba la desigual dignidad de los individuos. Se justificó la legitimidad de la esclavitud en la medida que algunos Hombres dominados por las pulsiones de su cuerpo no eran capaces de alcanzar un ideal moral de libertad y de “actualizar” por tanto la dignidad de la naturaleza humana. Su única

salvación, para que no se autodestruyeran, era que aceptasen el dominio de otros que sí, gracias a su alma, habían alcanzado un ideal ético y político de excelencia humana. Así, la dignidad del naturaleza humana se fundamentó siempre en un ideal moral de excelencia humana que llevaba en sí mismo un obstáculo a la igual dignidad de los Hombres. Aquello fue explícito en referencia con la esclavitud. Lo fue también en el sentimiento de superioridad que podía sentir el sabio respecto a la mayoría de los Hombres imbuidos en sus ilusiones y otros engaños sociales. Apareció también en la permanente exclusión del género femenino de la participación de la excelencia humana. Las pulsiones incontroladas del cuerpo, las emociones, la debilidad de las pasiones, fueron muchas veces (y particularmente en la ética varonil del estoicismo) asimiladas con las mujeres. Se podría casi afirmar que la construcción de la dignidad humana se fundamentó en un gigantesco proceso de exclusión de la esfera de la humanidad de varios individuos: animales, extranjeros, esclavos, mujeres, niños y ancianos. Había de deshumanizar previamente a ciertos individuos (los helotas por ejemplo en Esparta) para justificar a posteriori su inferioridad y su misma deshumanización social. Esta investigación no contempló otros factores que fomentaron este proceso de exclusión pero creo que desde una perspectiva política y filosófica podría explicarse por la necesidad de definir su “identidad”. En el mundo clásico por ejemplo no se trataba de definir su “identidad humana” sino su identidad de ciudadano griego o romano. Ahora bien, dicha “identidad” debía partir de un sentimiento de pertenecer a un grupo de encarnaba la excelencia humana a diferencia de otros grupos que no debían alcanzarla⁴¹³⁹. Con otras palabras, se fundamentaba en un sentimiento de diferenciación que fomentaba un proceso de exclusión de ciertos individuos de la esfera humana. En este sentido, vimos como la filosofía se encargó a propiciar buenos argumentos para identificar el extranjero con el esclavo. Como parece recordar, F. Braudel, la historia general de Europa fue también la de la negación de una dignidad humana a numerosas minorías étnicas y sociales⁴¹⁴⁰. Pero de forma casi paradójica, la consideración de la igual dignidad derivara de la ampliación a todos los individuos de los rasgos que identificaban antes la superioridad de unos sobre otros.

⁴¹³⁹ Al respecto, vid., SERRES, M., “Confusion entre appartenance et identité”, en “ Un peu de Philosophie”, GRUSZOW, S., (dir.), *L'identité : qui suis-je ?*, Ed. Le Pommier, París, 2006, pp. 170-72. Vid., también, BAUMAN, Z., *Identidad*, trad., Sarasola, D., Ed. Losada, Madrid, 2005.

⁴¹⁴⁰ BRAUDEL, F., *L'Europe*, ed. Arts et Métiers Graphiques, París, 1987, “Les minorités”, pp. 177-204.

9) Vimos también que con las nuevas realidades del Imperio y sus influencias en las nociones de ciudadanía y de identidad romana, el estoicismo pareció abundar en dirección de una incipiente igual dignidad de los Hombres. Reconoció en cada individuo, incluido el esclavo y el extranjero, las mismas capacidades morales y racionales. Contempló entonces - recuperando y moldeando una idea cínica - la idea de que los Hombres pertenecían a una misma comunidad humana superior de la cual las comunidades políticas “reales” eran sólo un reflejo. Parecía intuir una identidad humana común a los Hombres, una identidad cosmopolita, de donde derivaba una igual dignidad. La originalidad de la construcción se encuentra en que *dentro* de esta Humanidad superior, el estoicismo dedujo los propios rasgos (rationales y morales) de la humanidad que identificaba cada individuo. En este punto, los estoicos no contemplaron la dignidad de la naturaleza humana en la observación empírica de la persona (del ciudadano romano por ejemplo) sino en la construcción especulativa de una identidad humana cosmopolita poseída por cada individuo. Hubo una fusión entre la idea de “Humanidad”, como familia humana y la de “humanidad” como rasgos de la naturaleza humana. Con esta fusión, se pretendía conferir una realidad empírica y antropológica a la construcción ética de la Humanidad. Había que dar crédito a este ideal, es decir a la idea misma de Imperio. Pero esta realidad antropológica debía desaparecer por que limitaba a la vez la autonomía del individuo. Hubo un proceso de abstracción de esta Humanidad, basando la dignidad humana en la cualidad moral del individuo de donde surgía su autonomía. Hubo un proceso de “desnaturalización”⁴¹⁴¹, que se aceleró en el Renacimiento (con la libertad proteica del Hombre) y que Kant llevó hasta sus últimas consecuencias con la construcción del “reino de los fines”. La dignidad humana empezaba a surgir del sujeto moral. En la máxima abstracción de la persona humana se realizó los primeros pasos hacia la aprehensión empírica de la dignidad del otro.

10) Fue en este esquema, de la fusión entre Humanidad y humanidad, en donde se plasmó la consideración del “otro”. No olvidemos que el “otro” fue considerado, en la filosofía platónica en particular, como una realidad frente la

⁴¹⁴¹ LE GROS, *L'Idée d'humanité*, op.cit., pp. 16-18.

cual mi individualidad se realizaba *en contra*. Debía conocerme a mí mismo y no asimilarme a los demás, o al menos identificarme sólo con mis amigos. El estoicismo, el humanismo renacentista, la caridad cristiana y la ética kantiana matizaron esta tendencia. El punto en común de esas corrientes fue que la aprehensión del otro se hizo a través del ejercicio de unas virtudes de justicia que descansaba en último resorte en un amor innato para lo humano. Esta tendencia accedió en una esfera moral en Kant a través de la noción de respeto. Lo interesante es que las primeras consideraciones del otro se plasmaron en la aprehensión de su vulnerabilidad y de su sufrimiento. La conciencia de las mismas finitudes de la naturaleza humana acercaba a los hombres entre sí e impulsaba incipientes deberes morales recíprocos. Gracias al ejercicio contemplativo de mi conciencia, conocía las excelencias y las finitudes de mi identidad humana. Cuando esta conciencia se mundanizaba, se orientaba en la consideración del otro que aparecía como mi semejante. El reconocimiento de la dignidad ajena apareció en situaciones donde la vulnerabilidad humana era la más patente (esclavitud, justicia penal, guerra). El reconocimiento de la dignidad del otro, pareció entonces vincularse con la consideración de su misma fragilidad. Taylor, en *Las Fuentes del Yo* consideró que “sí se quiere discernir más sutilmente qué lo que tienen los seres humanos que los hace valedores de respeto, hay que recordar lo que es sentir la llamada del sufrimiento humano, o lo que resultad repugnante acerca de la injusticia, o la reverencia que se siente ante la vida humana”⁴¹⁴². E Levinas también profundizó esta tendencia, en su consideración de la alteridad⁴¹⁴³.

11) Por otro lado, recordaré que Aristóteles fue en este sentido, uno de los más “perversos” de los filósofos porque justificó la esclavitud natural no porque asimiló a algunos Hombres a animales, sino porque aquellos Hombres tenían una incipiente e incompleta intuición racional, suficiente para que comprendieran que debían ser “acompañados” por otros y ello para su propio Bien. Por la misma razón tenemos que tener mucho cuidado con el “Ser rústico” de Heidegger que al

⁴¹⁴² TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit., pp. 22. (vid., también, pp. 27-29). En un mismo sentido vid., MARGALIT, A., *La sociedad decente*. trad., Castells Auleda, C., Paidós. Barcelona, 1997 y VALLESPIN, F., *El futuro de la política*, op.cit., p. 221.

⁴¹⁴³ Por ejemplo, vid., LEVINAS, E., *Altérité et transcendance*, L.G.F., París, 2006. Desde otra óptica, vid., SONTAG, S., *Ante el dolor de los demás*, trad., Major, A., Alfaguara, Madrid, 2003. (Vid. particularmente, las pp. 51- 70)

contemplar esos espacios, este “claro”, este “campo”, entre el Hombre “pastor” y este Ser, reformulaba esas mismas y terribles visiones teleológicas y discriminatorias. En consecuencia, cuando se pretende fundamentar (hoy) la dignidad humana en unos rasgos de la naturaleza humana el problema no está tanto en esta fundamentación en sí misma, sino en el sentido de esta fundamentación. Es decir, si se considera que el ser humano es digno porque posee algunos rasgos de la naturaleza humana que no tanto lo identifican como humano, sino que le permiten expresar su autonomía, en este caso, se afirma que el individuo y su autonomía preceden la naturaleza humana. Pero si uno mantiene dicha postura debe *inmediatamente* “completarla” con los derechos humanos. Aquellos vendrán estimular y garantizar (política y jurídicamente) esta autonomía particularmente si está frustrada individual o colectivamente. Por esta razón, la autonomía individual es tanto un valor de base de la dignidad humana como su horizonte pero nunca puede identificarse como un rasgo de la identidad humana, si no queremos volver a formular escondidas fundamentaciones que defendían la desigual dignidad de los individuos. Por ello, esta autonomía moderna ya no está condicionada por el acceso al conocimiento de un Bien puro, acceso que era precisamente la dinámica interna del dignidad del individuo dentro (y para acceder) a la dignidad de la naturaleza humana.

12) Por fin, como última conclusión, integraré la idea de dignidad humana a partir de la noción de identidad europea. La introducción de la *Crisis de la conciencia Europea*, habla de la “belleza propia” de “nuestros hermanos humanos” que han buscado su camino hacia sus destinos desconocidos. Es cierto que esos caminos fueron trazados dentro del siglo XVII, pero creo que las palabras de P. Hazard pueden ser intemporales. Así prosigue el historiador: “si lo propio de Europa (...) es no contentarse nunca, empezar siempre de nuevo su búsqueda de la verdad y de la dicha, hay en este esfuerzo una dolorosa belleza. No es todo. Al estudiar el nacimiento de las ideas, o al menos sus metamorfosis; al seguirlas a lo largo de sus caminos en sus débiles comienzos, en el modo que han tenido de afirmarse, en su progreso, en sus victorias sucesivas y en su triunfo final, se llega a la convicción profunda de que son las fuerzas intelectuales y

morales, no las fuerzas materiales, las que dirigen y dominan la vida”⁴¹⁴⁴. La presente investigación se limitó a una sola idea, la de la dignidad humana, que podría tener esta “dolorosa belleza”, por las dificultades que supuso su construcción. En una misma perspectiva, P. Sloterdijk especula hoy sobre la nueva dirección que podría tomar Europa más allá de lo que identificó históricamente como la “transferencia de Imperio”. Considera que el mismo nombre de “Europa” hace referencia a “una región del mundo donde se reflexionó de forma indiscutiblemente singular sobre la verdad y la cualidad de la vida. Incluso en las épocas modernas, los europeos nunca acabaron de creer que sólo lo que es justo y digno en el ser humano dispone a largo plazo de un derecho al éxito. No es una casualidad si aportan, en sus conceptos de ciencia, de democracia, de derechos humanos y de arte, algo de su idea característica de la verdad. Esos conceptos se orientan en el desafío europeo lanzado a la especie: crear formas de vida que consideran al hombre como una criatura fundamentalmente profunda y capaz de grandeza (...). Los europeos, en la medida que producen esfuerzos, son por lo tanto también *rebeldes de la miseria* (...). Más que nadie, sufren de la miseria que consiste en ver ante sí ningún proyecto en contra de la miseria. Las desesperanzas europeas son pues más peligrosas que las de los hombres de otras culturas. Se ha dicho acertadamente que Europa era la madre de las revoluciones; una definición más profunda cualificaría Europa del hogar en contra de la miseria humana (...). El derecho de Europa, es su grande declaración sobre el ser humano”⁴¹⁴⁵. La dignidad humana sería así una aportación importante de la cultura europea a la civilización Occidental. Para Sloterdijk, la cultura europea se caracterizaría en su una rebeldía contra las tendencias que niegan han negado una dignidad al ser humano. Con un constante esfuerzo, Europa configuraría nuevos espacios y actividades conformes a las expresiones éticas y jurídicas de la dignidad humana. En resumen, la dignidad humana sería una noción que propulsaría históricamente Europa; sería el “mito-motor” de la conciencia europea⁴¹⁴⁶. Habría que matizar sin embargo este punto de vista: por

⁴¹⁴⁴ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad., Marias, J., Alianza, Madrid, 1988, p. 13.

⁴¹⁴⁵ SLOTERDIJK, P., *Falls Europa erwacht*, consultado en francés, *Si l'Europe s'éveille*, trad. Mannoni, O., Éditions Mille et Une Nuits, Paris, 1994, pp. 89-91. Sloterdijk, señala en nota de pie de página que la cultura de los Europeos mayoritarios, puesto que han sido modelados por la impulsiones del Renacimiento y de la Ilustración es la orientación anti-agustiniana y anti-inocentista es decir anti-miserabilista. (op.cit., pp. 90-91).

⁴¹⁴⁶ SLOTERDIJK, P., *Si l'Europe s'éveille*, op.cit., p. 88.

un lado, el “mito-motor” de la dignidad humana sufrió (y sufre todavía) muchas averías y por otro, se ha nutrido y se nutre de un “carburante” que no procedió exclusivamente del “suelo” europeo.

Por esta razón, me parece muy lúcida la aproximación de J. Patočka; que alertó ya en 1970 en la necesidad de tomar en serio la variedad de las aportaciones culturales que caracterizan al continente europeo:

“La generalización de Europa deberá necesariamente conducir a un debate sobre las tradiciones culturales que proporcionan a la idea europea una base empírica indispensable, tradiciones consideradas hasta ahora como muertas e insignificantes, pero habrá que aprender a tomarlas en serio. En efecto, Europa no encuentra en ningún lugar una tabla rasa, pero ante todo un terreno ya labrado, un mundo ya formado, a la vez activa y pasivamente (...). Se trataría ahora de fundar un espíritu, una concepción del Hombre que permita a la originalidad, al valor intrínseco, a la autonomía de esas tradiciones olvidadas, ahora reactivadas por la generalización de una Europa socavada en la supremacía de hacerse valer”⁴¹⁴⁷.

J. Patočka parecía intuir en la dignidad humana un valor que podía “reconciliar” las varias culturas europeas, más allá está vez de una arrogancia del primer mundo europeo. Así, si debemos aprehender todas las dimensiones modernas de la dignidad humana, se debe siempre considerarla como un valor inclusivo, cuyos titulares no se limitan a aquellos que supieron primeros formularla.

Por fin y desde un punto de vista histórico y filosófico más amplio, las interpretaciones que acabó de citar, y que confiaban en una “identidad europea” vinculada con la defensa del valor de la dignidad humana, chocan frontalmente con la interpretación de Nietzsche. Recordamos sus conocidas palabras de sus *Fragmentos póstumos*:

⁴¹⁴⁷PATOČKA, J., “Réflexion sur l’Europe”, in *Liberté et Sacrifice*, op.cit. p. 212. Vid., también DE LUCAS, J., “Ciudadanía y Unión Europea Intercultural”, *Antropos*, 2001, nº 191, pp. 93-116. y “Identidad y Constitución europea: ¿es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo?”, *Pasajes*, nº 13, 2004, pp. 63-75. Artículo disponible en Internet, en *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, nº 8, 2003: <http://www.uv.es/CEFD/8/Delucas.pdf> - [Consultado el 16.07.06. a las 16:00] Vid., también BONIFACE, P. (dir.), *Quelles valeurs pour l’Union Européenne ?*, PUF, Iris, “Enjeux Stratégiques”, París, 2004.

“Lo que cuento, es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir de otra manera: la llegada del nihilismo. Esta historia puede ser contada ahora mismo: porque es la necesidad en sí que obra. Este futuro habla a través de miles de signos, este destino se anuncia en todas partes: para esta música todos los oídos están ya afinados. Nuestra cultura europea toda entera se mueve ya desde muchos tiempos, con una tensión torturante que crece de decenios en decenios, como llevada hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere acabar consigo mismo, que no busca y que teme volver a sí mismo”⁴¹⁴⁸.

Para Nietzsche la modernidad europea estaba enferma por no haber desplegado las últimas consecuencias de su nihilismo interno. Ahora bien, creo que al habernos mojados en el río de la dignidad humana, hemos podido constatar que absorbió implícitamente en sus aguas al “último hombre” no tanto para ahogarlo sino como para asumirlo como una constante de lo humano. La “música” a la cual se refería Nietzsche y que anunciaba la inminente “catástrofe” de Europa, era la de Wagner. Representaba perfectamente al Hombre moderno: su irritabilidad, sus permanentes cambios de estado de ánimos, su gusto por los efectos artificiales y violentos⁴¹⁴⁹. Recurrir al género musical para describir la condición o la naturaleza humana no era nuevo. Vimos que los clásicos, Platón y Aristóteles en particular, insistieron en su capacidad para influir en el estado de ánimo del ser humano. También, el estoicismo indicó que la concordia social de la República debía emular las armonías de las notas musicales. En la Edad Media, se comparó incluso el funcionamiento del cuerpo humano con un instrumento musical. En el Renacimiento se restauró la relevancia del sentido humano, elogiando los placeres que derivaban de la escucha de sonidos musicales. Incluso

⁴¹⁴⁸ Consultado en francés : “Ce que je raconte est l’histoire des deux siècles prochains. Je décris ce qui vient, ce qui ne peut plus venir d’une autre manière: l’avènement du nihilisme. Cette histoire peut être relatée dès maintenant: car c’est la nécessité elle-même qui est à l’œuvre. Cet avenir parle déjà par milles signes, ce destin s’annonce partout: pour cette musique de l’avenir toutes les oreilles se sont d’ores et déjà affinées. Notre culture européenne tout entière se meut déjà depuis longtemps, avec une torturante tension qui croit de décennies en décennies, comme portée vers une catastrophe: inquiète, violente, précipitée: comme un fleuve qui veut en finir, qui ne cherche plus à revenir à soi, qui craint de revenir à soi (...)”, NIETZSCHE, F., *Fragments posthumes automne 1887-mars 1887*, trad., Klossowski, P. & Baatsh, H-A., Gallimard, Paris, 1976, p. 362. De hecho pero tal vez desde una perspectiva opuesta a la interpretación de Nietzsche, Charlie Chaplin utilizó el Preludio del Primer Acto del *Lohengrin* de Wagner en los *Tiempos Modernos*.

⁴¹⁴⁹ Vid., NIETZSCHE, F., *Le Cas Wagner*, trad. Hémerly, J.C., Folio, Gallimard, Paris, 1980, p. 18.

Kant reconoció en la música “una lengua universal comprensible para cada hombre”⁴¹⁵⁰. Por tanto, podemos tal vez percibir la concepción moderna de la dignidad humana buscando nosotros mismos en un género musical, “algo” que podría expresar una intuición de las dos expresiones inherentes a esta noción: la igual dignidad de los individuos y la autonomía de la persona. Por mi parte, creo que este género podría ser el jazz. Su relación con la igual dignidad derivaría de los orígenes históricos de esta música que procede en efecto de los cantos de los esclavos negros de América, deportados de África del Oeste desde el siglo XVIII. En relación con la autonomía, el jazz ofrece al músico la posibilidad de afirmar su espontaneidad más allá de la virtuosidad requerida en la música clásica. Requiere técnica y sentimientos, pero también este grado de atrevimiento personal que debe renovarse cada vez que se ejecuta una pieza y que es, el arte de la improvisación.

⁴¹⁵⁰ KANT, I., *Crítica del juicio* (I.§53), op.cit., p. 289.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965.
- AA. VV., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Antropos, Granada, 1988
- AA. VV., *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Holderher, A. (ed.), Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987.
- AA. VV., *Estudios sobre Séneca*, Octava Semana Española de Filosofía, C.S.I.C, Madrid, 1966.
- AA. VV., *Human dignity: Values and Justice*, Bednar, M., & McLean, G. F., (ed.), The Council For Research in Values and Philosophy, Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA. Eastern and Central Europe, vol. 18, Washington, 1999.
- AA. VV., *Kant y la Racionalidad Práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones Universidad Católica Silva Henrídez, Santiago, 2004.
- AA. VV., *La Filosofía de Descartes y la Fundación del Pensamiento Moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997.
- AA. VV., *La philosophie de Kant*, Quadrige-PUF, París, 2003.
- AA. VV., *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Pressas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004,
- AA. VV., “Les stoïciens et le monde”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965. .
- AA. VV., *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, Documentos A 7, Genealogía Científica de la Cultura, Anthropos, Barcelona, 1994.
- AA.VV., *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, Aubin Imprimeur, París, 2003
- Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989.
- AA.VV., *Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989.
- AA. VV., *Textos básicos de Derechos Humanos*, Aranzadi Editorial, Madrid, 2001.

- ABBAGNANO, N.**, *Historia de la Filosofía*, (v.1), trad. Montener & Simón, Hora, Barcelona, 1982.
- *Historia de la Filosofía*, (v.2), trad., Estelrich, J., & Pérez Ballestar, J., Hora, Barcelona, 1982.
- ABELARDO, P.**, *Conócete a ti mismo*, trad. Santidrián, Tecnos, Madrid, 1990.
- *Cartas de Abelardo & Eloísa*, trad. Pedro R. Santidrián, Alianza Editorial, "Literatura", Madrid, 2002.
- ADKINS, A. W. H.**, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford, 1960.
- ADRADOS, F.**, *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997.
- AGAMBEN, G.**, *L'Ouvert. De l'Homme à l'animal*, trad., Gayraud, J., Seuil, "Rivages", París, 2002.
- AJAVON, F. X.**, *L'eugénisme de Platon*, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », París, 2002.
- ALAIN**, *Histoire de mes pensées*, en *Les arts et les Dieux*, Gallimard, París, 1937.
- ALBERTI, L.**, *De la pintura & otros escritos sobre arte*, trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Col. Metrópolis, Madrid, 1999.
- ALEGRE MARTÍNEZ, M.A.**, *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento jurídico constitucional español*, Universidad de León, León, 1996.
- ALEU, J.**, *Filosofía y libertad en Kant*, ed. P.P.U., Barcelona, 1987.
- ALLERS, R.**, "Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, nº 2, Nueva-York, 1944, pp. 319-407.
- ALQUIÉ, F.**, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, "Épiméthée", París, 1996.
- ÁLVAREZ, C. L.**, "CÁNDIDO", *Qué es la dignidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2001.
- ANDALUZ ROMANILLOS, A. M.**, (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Intituto de Pensamiento Iberoamericano, "Biblioteca Salmanticensis", Estudios 274, Salamanca, 2005.
- ANDORNO, R.**, *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998.
- ANDREW, L.**, *The Politics of Autonomy. A kantian reading of Rousseau's "Social Contract"*, University of Massachusetts, Amherst, 1976.
- ANDREAU, A.**, (coord.), *El Hombre romano*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- ANSUÁTEGUI ROIG, F. J.**, (ed.), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2005.

- *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994.
- *Una discusión sobre derechos colectivos*, Dykinson, Madrid, 2001.
- ANTON, J. & PREUS, A.**, *Aristotle's Ethics*, State University of New-York Press, New York, 1991.
- APEL, K-O**, *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today. (Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999)*, Peeters, "Morality and the Meaning of Life", nº 13, Leuven, 2001.
- *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme tel et spécialement aujourd'hui*, trad., Canivet, M., Peeters, Louvain, 2001.
- AQUINO, T. (de)**, *Suma teológica*, trad. Quiles, I., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942.
- ARANGUREN, J. L.**, "El ámbito de la intimidad" en CASTILLO DEL PINO, C., (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 17-24.
- ARANGUREN, J. L & GUI SAN, E.**, (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- ARENDT, H.**, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Corral, C., Paidós. Barcelona, 2003.
- *La condición humana*, trad. Cruz, M., Paidós-Iberica, Barcelona, 1993.
- ARIAS MUÑOZ, J. A.**, "La *dignitas hominis* entendida como razón y libertad (Apunte para una interpretación del Renacimiento italiano)", *Revista de Filosofía*, nº 3, 1980.
- ARFE, J., (de)**, *Tratado de Varia Commensuración*, II, I, Albatros, 1979.
- ARIAS RAMOS, J. & ARIAS BONET, J. A.**, *Derecho público romano e historia de las fuentes*, Clares, Valladolid, 1971.
- ARISTÓTELES**, *Acerca del Cielo*, trad., Candel, M., Gredos, Madrid, 1996.
- *Acerca de la adivinación por el sueño*, en *Acerca de la generación y la corrupción – Tratados breve de historia natural*, trad., de la Croce, E., y Bernabé Pajares, A., Gredos, Madrid, 1987.
- *Constitución de los Atenenses*, trad., García Valdés M., Gredos, Madrid, 1984.
- *Del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.
- *De l'âme*, trad. & notas Barbotin, E., Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. Palli Bonet, J., Gredos, Madrid, 1995.

- *Ethique à Nicomaque*, trad. Tricot, J. Vrin, París, 1997.
- *Gran Ética*, trad. Gallach Palés, F., Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1932
- *Metafísica*, trad., Calvo Martínez, T., Gredos, Madrid, 1994.
- *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad., Jiménez Sánchez-Escariche, E. & Alonso Miguel, A., Gredos, Madrid, 2000.
- *Política*, trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999.
- *Politique*, trad. Aubonnet J., Ed. Gallimard, París, 1993.
- *Retórica*, trad. Quintín, R., Gredos, Madrid, 1999.
- AJAVON, F-X.**, *L'eugénisme de Platon*, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, París, 2002.
- ARTIGAS, J.**, *Séneca. La filosofía como forjación del hombre*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.
- ASIMOV, I.**, *Robot Dreams*, Gollancz, Oxford, 2004.
- ASÍS, R., (de).**, *Sobre el concepto & el fundamento de los Derechos: Una aproximación dualista*, Dykinson, Madrid, 2001.
- ASTON, T.**, (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969.
- AUBENQUE, P.**, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Peña, V., Taurus, Madrid, 1981
- *La prudence chez Aristote*, PUF, col « Quadrige », París, 1997.
- “Sénèque et l'unité du genre humain”, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1965, pp. 75-92.
- AUBENQUE, P. & ANDRÉ, J.M.**, *Sénèque*, Éditions Seghers, “Philosophes de tous les temps”, París, 1964.
- AUSTIN, J.L.**, *Cómo hacer cosas con palabras*, trad., Carrió, G. R., & Rabossi, E. A., Paidós, Barcelona, 2004.
- AURELIO, M.**, *Meditaciones*, trad. Cortés Gabaudán, F., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 2001.
- BACON, F.**, *Novum Organum*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1975..
- BAECHLER, J.**, “Individualité, personnalité et identité”, CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006, pp. 85-91.

- BAERTSCHI, B.**, *Enquête philosophique sur la dignité*, Ed. Labor et Fides, Genève, 2005.
- BAILLET, A.**, *La Vie de Descartes*, D. Horthemels, París, 1691.
[Consultado en <http://gallica.bnf.fr/>]
- BAILLY, A.**, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, París, 1950.
- BAKER, H.**, *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages & The Renaissance*, Harper Torchbooks, Nueva-York, 1961.
- BALTRUSAITIS, J.**, *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, O. Perrier, París, 1955.
- BARANDA, C.**, “De Pérez de Oliva a Cervantes de Salazar: homenaje y traición”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Misericordia y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 22-25.
- BARCELÓ, P.**, *Breve historia de Grecia y Roma*, Alianza, Madrid, 2001.
- BALZAC, H.**, *Le père Goriot*, Gallimard, “Folio”, París, 1971.
- BAQUÍLIDES**, *Odas y Fragmentos*, trad., García Romero, F., Gredos, Madrid, 1988.
- BARBEY D’AUREVILLY, J. A.**, *L’éternelle consolation: Ste. Térèse, Pascal, Bossuet, St Benoît Labre, Le curé d’Ars*, Ed. Bloud, París, 1909.
- BARCELÓ, P.**, *Breve historia de Grecia y de Roma*, Alianza, Madrid, 2001.
- BARNES, J.**, (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- BARON, H.**, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, University of Princeton, Princeton, 1955.
- BATAILLON, M.**, *Erasmus y el erasmismo*, “Erasmus, ¿europeo?”, trad., Pujol, C., Crítica, Barcelona, 2000.
- BAUMAN, Z.**, *Identidad*, trad., Sarasola, D., Ed. Losada, Madrid, 2005.
- BEAUVOIR, S.**, *Le deuxième sexe*, Gallimard, París, 1976.
- BECCARIA, C.**, *De los delitos y de las penas. (Con el Comentario de Voltaire)*, trad., de las Casas, J.A., Alianza Editorial, “Clásicos”, Madrid, 1990.
- BELLAY, J., (du)** *Sonetos*, trad. L.A. de Villena, Visor, Madrid, 1985.
- BEJAR, H.**, *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, Madrid, 1993.
- BÉNATOUÏL, T.**, “La Matrice ou la Caverne?” en AA.VV., *Matrix. Machine Philosophique*, Ellipses, Aubin Imprimeur, París, 2003, pp. 34-42.

- BENAVENTE BARREDA, J. M.**, “Justificación teórica al espiritualismo de Séneca”, AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966.
- BENNETT., J.**, *La “Crítica de la razón pura” de Kant*, trad. Montesinos,A., Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- BENVENISTE, E.**, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (vol.2), Éditions de Minuit, París, 1981.
- BERDIAEV, N.**, *El sentido de la historia*, trad., Saura, E., Encuentro, Madrid, 1979.
- BERKOWITZ, P.**, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- BERGER, P.**, “On the obsolescence of the concept of honor” en HAUERWAS, S. & MACINTYRE, A. (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame, Indiana, 1983, pp.172-181.
- BERGER, P. L. & LUKMANN, TH.**, *La construcción social de la realidad*, trad., Zuleta, S., Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997.
- BERGEROT, F., & MERLIN, A.**, *L'épopée du jazz*, Gallimard, París, 2001
- BERKOWITZ, P.**, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- BERLIN, I.**, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad., Urrutia, B., Bayón, J., & Rodríguez, N., Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- BETEGON CARRILLO, J.**, *La justificación del castigo*, Centro de Estudios Constitucionales, “El Derecho y la Justicia”, Madrid, 1992.
- “Los precedentes intelectuales de la humanización del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 483-504.
- BERTRAND, J.**, *Blaise Pascal*, C. Lévy, París, 1891.
- BEUCHOT, M.**, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- BEYSSADE, J-M.**, “La critique kantienne du cogito de Descartes”, en RAMOND, CH., (coord.), *Kant et la pensée moderne : alternatives critiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos, 1995, pp. 47-61.

- BLANC ALTEMIR, A.**, *La violación de los derechos humanos fundamentales como crimen internacional*, Bosch, Barcelona, 1990.
- BIGNONE, E.**, *Historia de la literatura latina*, trad., Halperín, G., Losada, Buenos Aires, 1952.
- BILBENY, N.**, “¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 9, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 181-186.
- *Humana dignidad*, Tecnos, Madrid, 1990.
- *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- BLOCH, M.**, *La sociedad feudal*, trad. Ripio Perelló, E., Akal, Madrid, 1986.
- BLOOM, A.**, *The Closing of The American Mind*, Simon & Schuster, Nueva-York, 1988.
- *El cierre de la mente moderna*, trad., Martín, A., Plaza-Janés, Barcelona, 1989.
- BLÜHER, K. A.**, *Séneca en España, Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983.
- BOBBIO, N.**, “Igualdad y dignidad de los Hombres”, *El tiempo de los derechos*, trad. De Asís Roig, R., Sistema, 1991, pp. 37-52.
- *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, ed. a cargo de G. Sciorati, Giappichelli, Turín, 1969,
- *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, trad., Bayón, J.C., Debate, Madrid, 1991.
- BOCACCIO, G.**, *El decamerón*, trad. Marcial Olivar, Planeta, Barcelona, 1987.
- BODÉÛS, R.**, *Aristote, la justice et la Cité*, Presses Universitaires de France, París, 1996.
- *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Editions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2004.
- BOECIO, A.**, *La consolación de la filosofía*, trad. Rodríguez Santidrián, P., Alianza Editorial, “Clásicos de Grecia y Roma”, Madrid, 1999.
- *Opera*, ed. facsímile Venetiis, Johannes et Gregorius de Gregoriis (fol. 152 r), 1491-1492. [Disponible en www.cervantesvirtual.com]
- BOAISTUAU, P.**, *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme*, Librairie Dorz, Genève, 1982.
- BOÉTIE, E.**, (de la), *Discours de la Servitude volontaire* en *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, G. Gounouilhou, J. Rouam, (ed), París & Burdeos, 1892. [Disponible en <http://gallica.bnf.fr>]

- *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. Hernández-Rubio, J.M., Tecnos, "Clásicos del Pensamiento", Madrid, 1986.

BOGDAN, R., "Le commerce des monstres" en *Actes*, nº 104, 1994, pp. 34-46.

BOLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture. A. D. 500-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

BONIFACE, P. (dir.), *Quelles valeurs pour l'Union Européenne ?*, PUF, Iris, "Enjeux Stratégiques", Paris, 2004.

BOORSTIN, D. J., *Los pensadores*, trad. Jordán, S., Crítica, Barcelona, 2005.

BORGO, A., *Lessico Morale di Seneca*, Loffredo Editore, "Studi Latini", Nápoles, 1998.

BORILLO, D., "Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico", *Reis*, nº 68, 1994, pp. 211-222.

BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, trad., González Ruiz, A., Tecnos, "Clásicos del Pensamiento", nº 98, Madrid, 1993.

BOTLEY, P., *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

BOTUL, J-B., *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, trad. Pagès, F., Editions Mille et Une Nuits, nº 251, Paris, 2000.

BOUCTOT, J.G., *Histoire du communisme et du socialisme*, (tome I), Ed. Auguste Ghio, Paris, 1889.

BOULNOIS, O., "La dignité de l'image ou l'humanisme est-il métaphysique?", en MAGNARD, P. (ed.), *La Dignité de l'Homme*, Honoré Champion, « Confluences », VI, Paris, 1995, pp. 103-124.

BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, "Liber", Paris, 1997.

BOURGEOIS, B., *Philosophie et Droits de l'Homme. De Kant à Marx*, PUF, "Questions", Paris, 1990.

BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant*, J.Vrin, « Librairie Philosophique », Paris, 1930.

- *Pascal*, Hachette, Paris, 1939,

BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XXV), trad. Magnard, P., Vrin, Paris, 1982.

BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, Ed., Latomus, Bruselas, 1970.

- BOWRA, C. J.**, *La aventura griega.*, trad. Gil, L., Ediciones Guadarrama, Madrid, 1960.
- BRAGUE, R.**, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 1998.
- BRÉHIER, E.**, *Historia de la filosofía*, (t.I), trad. Nañez D., Editorial Sudamericana, Buenos-Aires, 1944,
- “Sur une des origines de l’humanisme moderne. Le *De Officiis* de Cicerón”, *Actes du Xe Congrès International de Philosophie*, Paris, 1937, pp. 777 ss.
- BREMOND, H.**, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l’Ecole de Port-Royal*, A. Colin, Paris, 1967.
- BRENTANO, F.**, *De la diversité des acceptions de l’être d’après Aristote*, trad. David Pascal, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992.
- BREUVART, J. M.**, “Le concept philosophique de dignité humaine”, *Revue d’Éthique et Théologie Morale*, ° 191, 1994, pp. 102-107.
- BRAUDEL, F.**, *L’Europe*, ed. Arts et Métiers Graphiques, Paris, 1987.
- BRAVO, G.**, *Historia del mundo antiguo*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- BRAZ, A.**, *Droit et éthique chez Kant: l’idée d’une destination communautaire de l’existence*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.
- BRIDOUX, A.**, *Le stoïcisme et son influence*, Vrin, J., Paris, 1966.
- BRIOT, P.**, “Cicéron. Approches d’une psychanalyse”, *Latomus*, n° 704, 1969.
- BRISSON, L.**, *Platon. Les mots et les mythes*, Éditions La Découverte, Paris, 1994.
- BROCHARD, V.**, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, J. Vrin, Paris, 1974.
- BROAD, C.D.**, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul Ltd, Londres, 1957.
- *Lettura di Kant*, trad., Viano, C.A., Il Mulino, “Collezione dei testi e di studi. Filosofia”, Bologna, 1988.
- BROCHARD, V.**, “Pyrrhon et le scepticisme primitif”, *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, 1895, pp. 517-532.
- BRUFAU PRATS, J.**, *La actitud metódica de Pufendorf*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968.
- BRUN, J.**, *Aristóteles y el Liceo*, trad., Maljuri, A., Paidós, Barcelona, 1992.
- *Le stoïcisme*, PUF, “Que sais-je ?”, n° 770, Paris, 2003.
- BRUNNER, O.**, *Estructura interna de Occidente*, trad., Sáez Arance, A., Alianza, “Historia”, Madrid, 1991.

BRUNO, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

- *Expulsión de la Bestia triunfante*, trad., Granada M. A., Alianza Editorial, Madrid, 1989.

- *Œuvres complètes*, trad. Michel, P-H., (vol. III), Les Belles Lettres, París, 1999.

- *Opera Latine Conscripta*, F. Fiorentino, E. Band, E. Teil, (ed.), Moreno, D. (ed) Nápoles, 1879, reedición, F. Frommann, G. Holzboog, Stuggart, 1962.

- *Sobre el infinito universo y los mundos*, trad. A.J. Capeletti, Aguilar, Buenos Aires, 1972.

BRUNSCHVIG, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éd. de La Baconnière, Neuchâtel, 1945.

BUBBER, M., - *I and Thou*, trad., Kaufman, W., Charles Scribners's Sons Book. MacMillan Publishing Compant, Nueva-York, 1970.

- *¿Qué es el hombre?*, trad. Ímaz, E., FCE, México, 1995.

BUCKLE, S., "El Derecho Natural en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad. Rubio, J., & Vigil, M., Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 235-252.

BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, trad. Fernández-Barros, E., Alianza Editorial, Madrid 1989.

BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Ortega, E., Ediciones Zeus, Barcelona, 1968.

BURKE, P., *La Renaissance européenne*, trad. Chemla, P., Seuil, « Points-Histoire », París, 2000.

BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, Janet et Cotelle, (ed), París, [1821], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, "Bibliothèque de philosophie politique et juridique", Caen, 1989.

- *Principes du droit de nature et des gens*, nv. Ed. de Dupin, M., Chez B. Warée, 1820

[Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>]

CAMPANA, A., "The origin of the word *humanist*", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, (IX), 1946, pp. 60-73.

CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, Issa González, J., FCE, México, 1994.

CAMPOS BARRANTES, E., "Apuntes sobre la antropología kantiana", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XL, (100), 2002, pp. 103-112.

CAMPOY CERVERA, I., “Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación con la fundamentación de los derechos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo 21, BOE, Madrid, 2005, pp. 143-166.

CAMPS, V., (ed.), *Historia de la ética*, (vol.1), Crítica, Barcelona, 1988.

- “La dignidad según Kant”, AA. VV., *Historia, Lenguaje, Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 416-423.

- “Una total belleza moral”, en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989, pp. 134-141.

CANDEL, M., “¿Regreso a Aristóteles?”, prólogo de BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*, trad., Maljuri, A., Paidós, Barcelona, 1992, pp. 9-19.

CÁNDIDO, *Qué es la dignidad*, Martínez Roca, Madrid, 2001.

CANDIOTI DE ZAN, M. E., “Construcción y Temporalidad en el pensamiento kantiano”, ANDALUZ ROMANILLOS, A. M., (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Instituto de Pensamiento Iberoamericano, “Biblioteca Salmanticensis”, Estudios 274, Salamanca, 2005, pp. 177-186

CANTO-SPERBER, M., (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, París, 2001.

CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, París, 1973.

CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006.

CARPENTIER, J. & LEBRUN, F., (dirs.), *Breve Historia de Europa*, trad., Armiño, M., Alianza, Madrid, 1994.

CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, trad., Ímaz, E., FCE, México, 2004.

- *Essai sur l'homme*, trad., Massa, N., Les Éditions de Minuit, “Le sens commun”, París, 1975.

- *Filosofía de la Ilustración*, trad. Ímaz, E., FCE, México, 1993.

- *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. Bixio, A., Emecé Editores, Buenos-Aires, 1951.

- *Kant. Vida y doctrina*, trad., Roces, W., FCE; México, 1993

- *La filosofía Renacentista del Hombre*, Ernst Cassirer (ed.), Univesristy of Chicago Press, Chicago, 1948.
- CASTILLEJO, J.**, *Historia del Derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 2004.
- CASTORIADIS, C.**, *Figures du pensable*, Seuil, “La couleur des idées”, Paris, 1999.
- CATÓN, M., P.**, *De Agricultura*, trad. A.M Perales Alcalá, Instituto de Historia del Derecho, Universidad de Granada, Granada 1976.
- CATTANEO, M.A.**, *Dignità unama e pace perpetua: Kant e la crítica della politica*, CEDAM, Milán, 2002.
- *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Giuffrè, Milán, 1981.
- CAVE, T.**, “La cornucopia y el mito de Babel”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 28-31.
- CEREZO, P.**, “Tiempo y Libertad en Séneca”, en AA. VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C, Madrid, 1966.
- CHEVALIER, J.**, *Pascal*, Plon, París, 1922.
- CICERÓN, M. T.**, *Catilinarias*, trad., López de Juan, C., “Clásicos de Grecia y Roma”, Alianza, 2005.
- *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*, trad., Herrero Llorente, V. J., Gredos, Madrid, 1987.
- *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*, trad., De Valbuena, M., Espasa, “Austral”, Madrid, 1943.
- *De los fines de los bienes y los males*, trad. Pimentel Álvarez, J., Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2003.
- *De natura deorum*, trad. H. Rackham, M.A, Harvard University Press, Massachusetts, 1974.
- *Disputaciones Tusculanas*, trad., Medina González. A., Gredos, “Biblioteca Clásica”, nº 332, Madrid, 2005.
- *El orador*, trad., Sánchez Salor, E., Alianza, Madrid, 1997.
- *El Sueño de Escipión*, trad., Raventós, J., Acantilado, Barcelona, 2004.
- *En defensa de P. Sestio en Discursos*, (IV), trad., Baños Baños, J., Gredos, Madrid, 1994.
- *En defensa de Q. Roscio*, en *Discursos* (III), trad. Aspa Cereza J., Gredos, Madrid, 2000.

- *En defensa de Sexto Roscio Amerino*, en *Discursos*, (V), trad., Aspa Cereza, J., Gredos, Madrid, 1995.
- *Epistolas familiares*, trad., Simon Abril, P., Librería Santaren, “Clásicos Latinos”, Valladolid, 1941.
- *La amistad*, trad., Guillén Cabañero, J., “Clásicos de la Cultura”, nº 20, Trotta, Madrid, 2002.
- *Obras*, E. D. A. F., trad., Herranz Martínez, Gayo Arias, “Los Clásicos”, Madrid, 1967.
- *Pro Archia poeta* en *Tres discursos jurídicos*, trad., Royo Arpón, J. M., Marcial Pons, Barcelona, 2004.
- *Pro Roscio Comodeo*, en *Discursos* (III), trad. Requejo Prieto, J. M., Gredos, Madrid, 2000.
- *Sobre el orador*, trad., Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002.
- *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. J. Guillén, “Clásicos del Pensamiento”, nº 20, Tecnos, Madrid, 1992.
- *Sobre los deberes*, trad., Guillén Cabañero, J., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 64, Madrid, 1999.
- *Topica*, trad., Hubbell, H. M., Harvard University Press, (Mass.), 1983.
- CICERÓN, Q. T.**, *Breviario de campaña electoral*, (IV), trad. De Riquer A., Sirmio-Quaderns Crema, Biblioteca Menor, núm. 7, Barcelona, 1993.
- CIORAN, E.**, *Œuvres*, Gallimard, “Quarto”, París, 1995.
- CLAIREVAUX, B. (de)**, *Traité de l’amour de Dieu*, en *Œuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Seuil, París, 1984.
- CLÉMENT, O.** *Sources. Les mystiques chrétiens des origines, textes et commentaires*, Stock, París, 1982.
- COHEN, J.**, *Musique et communauté esthétique. Une lecture croisée de Beethoven et Kant*, Presses Universitaire du Septentrion, “Savoir et Système de Pensée”, París, 2005.
- COLOMER, E.**, “El humanismo cristiano del Renacimiento”, AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987, pp. 133-172.
- *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger, I. La filosofía transcendental: Kant*, Herder, Barcelona, 1993.

- COLOMER MARTÍN- CALERO, J. L.**, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, “El Derecho y la Justicia”, Madrid, 1994.
- “Immanuel Kant”, en VALLESPÍN, F (ed.), *Historia de la teoría política*, (vol. 3), Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 227-298.
- CONDORCET, J-N-A.**, *Pascal*, Ed. Cornely, “Le Livre pour tous”, Nouvelle Série, 28, París, 1895
- CONFUCIO**, *Ta Hio, Libros canónicos chinos*, trad. J.B. Bergua, Clásicos Bergua, Madrid, 1969.
- *Tchung-Yunge, Libros canónicos chinos*, trad. J.B. Bergua, Clásicos Bergua, Madrid, 1969.
- CONTRERAS PELÁEZ, F. J.**, “La libertad en el pensamiento de Kant”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., FERNÁNDEZ GARCÍA, E. & DE ASÍS ROIG, R., (ed.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (II.2), Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 483-577.
- COOPER, J.M.**, “Aristotle on Friendship”, OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 301-340.
- *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1986.
- COPENHAVER, B. P.** (ed), *Corpus Hermeticum & Asclepio*, trad. Pòrtulas, Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000.
- COPLESTON, F.**, *Historia de la Filosofía (I). Grecia y Roma*, trad., Trias, E., Ariel, Barcelona, 1999.
- *Historia de la Filosofía (IV). De Wolff a Kant*, trad., Sacristán, M., Ariel, Barcelona, 1991.
- CORNFORD, F. M.**, *La teoría platónica del conocimiento*, trad. Cordero, J.L. & Carmen Ligatto, M. D., Ed. Paidós, Barcelona, 1991.
- CORTÉS MORATÓ, J. & MARTÍNEZ RIU, A.**, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Herder, 1991, [Formato CD-Rom]
- CORTESINI, R.**, “Y a-t-il un problème d’identité après une greffe”, en CAROSELLA, E. D. (dir.), *L’identité? Soi et non-soi, individu et personne*, Puf, París, 2006, pp. 93-100.

- CORTINA, A.**, “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, en ARANGUREN, J.L. & GUIÓSÁN, E., (ed.) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 140-166.
- *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 2003.
- COSTA, C.D.N.**, (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres & Boston, 1974.
- COTTINGHAM, J.**, (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- COURCELLE, P.**, “Cicéron et le principe delphique”, en *Giornale Italiano de Filologia*, nº 21, Roma, 1969, pp. 109-120.
- “Les origines romaines de l’idée de tolérance”, *Revue des Études Latines*, nº 48, Paris, 1970.
- CRESSON, A.**, *Pascal. Sa vie, son oeuvre*, Librairie Félix Vacan, París, 1939.
- CROMBIE, I. M.**, *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, trad. Torán A. & Armero J. C., Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M.**, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (v.2), Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- CURA GRASSI, D. C.**, *Pensamientos de Marco Tulio Cicerón*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.
- CUSA, N., (de)**, *De coniecturis*, en *Nicolai de Cusa opera omnia*, (vol.3), Felicitas Meiner (ed.), Hamburgo, 1959-1972.
- D’ORS, X.**, (ed.), *Antología de textos jurídicos de Roma*, Akal/Clásica, Madrid, 2001.
- DAOUST, G.**, « Entre la mort de Dieu et le triomphe de la science : un homme en quête d’identité », *L’Agora*, vol 1, nº3, décembre 1993.
- DANTE, A.**, *Divina comedia*, trad. Martínez de Merlo, L., Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1993.
- DARWALL, S. L.**, “Two kinds of Respect”, *Ethics*, Vol. 88, Nº1. (Oct., 1977), pp. 36-49.
- DAVENPORT, R.W.**, *La dignité humaine*, Siegfried, A., Nouvelles Editions Latines, París, 1958.
- DAVIES, J. C.**, “The originality of Cicero’s Philosophical Works”, en *Latomus*, nº 30, 1971, pp. 105-119.
- DECIO, F.**, *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, Valentín Estévez, A., & Pons Fuster F., (coord.), Universitat de Valencia, Valencia, 2004.
- DEBORD, G.**, *La Société du Spectacle*, Gallimard, París, 1992.

- DELBOS, V.**, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, París, 1963.
- DELEUZE, G.**, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Galmarini. M., Cátedra, Madrid, 1997.
- DE KONINCK, T.**, *De la dignité humaine*, PUF, París, 2002.
- DE KONINCK, T. & LAROCHELLE, G.**, (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, médecine*, PUF, París, 2005.
- DE LUCAS, J.**, *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch, "Cine & Derecho", Valencia, 2003.
- "Ciudadanía y Unión Europea Intercultural", *Antropos*, 2001, nº 191, pp. 93-116.
 - *El concepto de solidaridad*, Fontamara, "Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política", México, 1993.
 - *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temás de Hoy, "Ensayo", Madrid, 1994.
 - *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo de las minorías*, Tecnos, Fundacion Cultural Enrique Luño Peña, Madrid, 1992.
 - "Identidad y Constitución europea: ¿es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo?", *Pasajes*, nº 13, 2004, pp. 63-75.
[Disponible en <http://www.uv.es/CEFD/8/Delucas.pdf>]
 - *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001.
- DEL POZO, J. M.**, *Cicerón: conocimiento y política*, Centro de Estudios Constitucionales, "Derecho y Justicia", Madrid, 1993.
- DELUMEAU, J.**, *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, París, 1967.
- DERRIDA, J.**, *De l'hospitalité*, Calman-Levy, "Petite Bibliothèque des Idées", París, 1997.
- *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolite*, Éd. UNESCO-Verdier, París, 1997.
- DESCARTES, R.**, *Correspondance avec Elisabeth et autres Lettres*, Garnier-Flammarion, París, 1989.
- *Correspondencia con Isabel de Bohemia & otras cartas*, trad., Gallego Urrutia, M. T. Alba Editorial, Barcelona, 1999.
 - *Discurso del Método & Meditaciones Metafísicas*, trad., García Morente, M., Tecnos, "Los esenciales de la Filosofía", Madrid, 2002.
 - *Principios de Filosofía*, trad., Quintás, G., Alianza, Madrid, 1995.

- *Las pasiones del alma*, trad., Martínez Martínez, J. A. & Andrade Boué, P., Tecnos, Madrid, 1997.
- DE SICCA, A.**, *Adversus naciones. En pugna con los gentiles*, trad., Castroviejo Bolívar, C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.
- DESIMONI, L. M.**, *El derecho a la dignidad humana*, Deplama, Buenos Aires, 1999.
- DIAMOND, J.**, *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, trad., Dauzat, J.P., Gallimard, Nrf, Paris, 2000.
- DÍAZ E.**, *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica & política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- DICK, P. K.**, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, Del Rey Book, Nueva-York, 1996.
- DILTHEY, W.**, *Teoría de las concepciones del mundo*, trad., Marías, J., Alianza, Madrid, 1988.
- DIXSAUT, M.**, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes (vol. I)*, Ed. J. Vrin, Paris, 2000.
- DOMÉNECH PASCUAL, G.**, *Bienestar animal contra derechos fundamentales*, Ed. Atelier, Barcelona, 2004.
- DONNELLY, J.**, *Universal Human Rights in the theory and practice*, Cornell University, Princeton, 2002.
- DODDS, E. R.**, *Gorgias*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- DOODY, M.**, *Aristote et l'oracle de Delphes*, trad. Del inglés, *Aristotle and Poetic Justice*, Guod., J., Ed. 10/18., Paris, 2003.
- DUBOIS, C-G.**, "Montaigne: la reconquête de la dignité humaine", en MAGNARD, P. (ed.), *La dignité de l'homme*, Honoré Champion, « Confluences », VI, Paris, 1995, pp. 173-184.
- DUBY, G.**, *El amor en la Edad Media & otros ensayos*, trad., Artola, R., Alianza, Madrid, 1988.
- DUFFY, R. A. & GAMBATESE, A.**, (ed.), *Made in God's Image: The Catholic Vision of Human Dignity*, Paulist Press, New Jersey, 1999.
- DULLES, A.**, *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1941.
- DUQUE, F.**, *La fuerza de la razón*, Dykinson, Madrid, 2002.
- DUMONT, J-P.**, *La Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, coll "Que sais-je?", Paris, 1989.

- DUMONT, L.**, *Ensayos sobre el individualismo*, trad., Tusón Calatayud, R., Alianza, Madrid, 1987.
- *La civilización India y nosotros*, trad., Rubio Hernández, R., Alianza, Madrid, 1989.
- DUPONT, F.**, *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Belin, "L'Antiquité au Présent", París, 1995.
- DÜRING, I.**, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborgs Universitets Årsskrift, Göteborg, 1957.
- DWORKIN, R.**, *El dominio de la vida una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual.*, Trad. Caraccionlo R., & Ferreres, V., Ariel, Barcelona, 1998.
- EIBL-EIBSEFELDT, I.**, *Biología del comportamiento humano*, trad., Alianza Editorial, F. Giner Abati & L. Cencillo Madrid, 1993
- ECO, H.**, *Kant y el Ornitorrinco*, trad. Lozano Miralles, H., Editorial Lumen, Barcelona, 1999.
- EASTON ELLIS, B.**, *American Psycho*, trad., Antolín Rato, M., Ediciones B, "Tiempos Modernos"; Barcelona, 1992.
- EDELMAN, G.M. & TONONI, G.**, *El universo de la conciencia*, trad., Lluís Riera, J., Crítica, Barcelona, 2002.
- EISLSER, R.**, *Kant-lexicon*, trad. Balmés, A-D., & Osmo, P., Nrf-Gallimard, "Bibliothèque de Philosophie", París, 1994.
- ELEUTERIO ELORDUY, S. J.**, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972.
- ELIADE, M.**, *Mito y realidad*, trad. Gil, L., Ediciones Guadarrama, "Colección Punto Omega", vol. 25, Madrid 1978.
- ELIAS, N.**, *La société des individus*, trad., Étoré, J., Fayard, "Agora", París, 1991.
- ELLIOTT, J. H.**, "The Decline of Spain", en ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, pp. 167-194.
- EMESA, N. (de).**, *Sobre la Naturaleza del hombre*, consultado en inglés, en *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Telfer, W., (ed.), The Westminster Press, "The library of Christian Classics", (vol. IV), Philadelphia, 1965.
- EPICTETO-(ARRIANO)**, *Disertaciones*, trad. P. Ortiz García, Planeta De Agostini, Madrid, 1996.
- EPICURO**, *Obras completas*, trad., Vara, J., Catedra, "Letras Universales", nº 221, Madrid, 1999.

ERASMO, D., *Diatribes: Du libre arbitre*, trad., Lagarrigue, G., Gallimard, París, 2001.

- *Educación del príncipe cristiano*, trad., Jiménez Guijarro, P. & Martín, A., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 116, Madrid, 2003.

- *Elogio de la locura*, trad., Puyol, J., Ed. Mestas, Madrid, 2001.

- *Opus epistolarum*, ed. Allen, P. S., “Centre for Reformation and Renaissance Studies”, Victoria University, Oxonii, Oxford, 1906-1958.

- *Plaidoyer pour la paix*, trad., Labre, Ch., Arléa, París, 2002.

- *Sentiment d'Érasme sur Cicéron*, en *Oeuvres complètes de Cicéron, tome III*, Nisard, M., (dir.), Firmin-Didot, París, 1875.

ESCOTO ERIÚGENA, J., *División de la naturaleza. Periphyseon*, trad., Fortuny, F.J., Orbis, Barcelona, 1984.

ESQUILO, *Prometeo encadenado & Los persas*, en *Tragedias*, trad. E.A. Ramos Jurado, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

EURÍPIDES, *Heracles*, en *Tragedias II*, trad. J. M. Labiano, Cátedra, Madrid, 1999.

- *Ion, Tragedias (II)*, trad. Calvo Martínez, J-L., Gredos, Madrid, 1985.

- *Tragedias (III)*, trad. García Gual C. & De Cuenca y Prado L. A., Ed. Gredos, Madrid, 1985.

EYSENCK, H.J., *La desigualdad del Hombre*, Sánchez Sáinz-Trapaga, N., Alianza, Madrid, 1987.

FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Colección Filosofías, Valencia, 2003.

FAERNA, A. M., “De la naturaleza humana a la naturalización del Hombre”, en FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, op.cit., pp. 113-139.

FASSO, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, Lorca Navarret, J.F., Ed. Pirámide, Madrid, 1982.

FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M. A., *El ideal del sabio en Séneca*, Publicaciones Diputación Provincial de Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.

- “Séneca en contexto: un cordobés en el Roma imperial”, *Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral*, Documentos A 7, Genealogía Científica de la Cultura, Anthropos, Barcelona, 1994.

- FATTAL, M.**, (dir.), *La Philosophie de Platon (t.I)*, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », París, 2001.
- FAYE, E.**, “De la dignité de l’homme selon Charles de Bovelles”, en **MAGNARD, P.** (ed.), *La dignité de l’homme*, Honoré Champion, « Confluences », VI, París, 1995, pp. 125-142.
- *Heidegger l’introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005.
- “Métaphysique et Humanisme : Raisons cachées d’un déni Heideggerien” en **PINCHARD, B.**, (dir.), *Heidegger et la question de l’humanisme*, Puf, París, 2005., pp. 35-46.
- FERGUSON, W. K.**, *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. J. Marty, Payot, París, 1951.
- FERNANDEZ NIETO, F.J., MELERO, A & MESTRE, A.** (coords), *Luis Vives y el humanismo europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E.**, *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Madrid, 2001.
- “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en **PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E.**, (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 571-599.
- *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995.
- *La obediencia al Derecho*, Cívitas, Cuadernos, 1987.
- “La polémica actual sobre la obediencia al Derecho desde una perspectiva kantiana”, en **MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.**, (eds.) *Kant después de Kant*, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989, pp. 649- 664.
- FERRARI, J.**, *Kant o la invención del hombre*, trad. López Castro, F., Edad, Madrid, 1974.
- FERRI, L.**, *Ils racontent la mondialisation. De Sénèque à Levi-Strauss*, Éditions Saint-Simon, 2005, París.
- FERRY, L.**, “C’est la faute à Rousseau”, *Le Point*, 30/07/99, nº 1402, p. 72.
- FERRY, L., & VINCENT, J.D.**, *¿Qué es el Hombre?*, trad., Cifuentes, I., Cerdón, M., Taurus, Madrid, 2001.

- FESTUGIÈRE, A.J.**, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, ed. J. Gabalda, París, 1954.
- FLEMMING, A.**, "Using a Man as a Jeans", *Ethics*, nº1, vol. 100, oct. 1989, pp. 283-298.
- FICHANT, M. & MARION, J-L.**, *Descartes en Kant*, PUF, "Épiméthée", París, 2006.
- FICINO, M.**, *De amore*, trad. R. De la Villa Ardura, Tecnos, "Metrópolis", Madrid, 1986.
- *De triplici vita*, Ed. De Impr. Venetiis, Omnisys, 1498.
- *Della christiana religione*, Ed. De Impr. Venetiis, Ottinus Papiensis, 1500.
- [Ambas obras disponibles en ediciones digitales en <http://gallica.bnf.fr/>]
- *Teología platónica*, consultada en francés: *Théologie platonicienne*, (vol.2), R. Marcel (ed), París, 1977.
- FILARETE, A.**, *Tratado de Arquitectura*, Pedraza P., (ed.), Instituto de Estudios Iconográficos Ephialte, Vitoria-Gasteiz, 1990.
- FINKIELKRAUT, A.**, *La humanidad perdida*, trad. Kauf, Th., Anagrama, Barcelona, 1998.
- FLASCH, K.**, *Nicolás de Cusa*, trad., Ruiz-Garrido, C., Herder, Barcelona, 2003.
- FOCCROULLE, B., LEGROS, R., & TODOROV, T.**, *El nacimiento del individuo en el arte*, trad. Cardoso, H., Nueva Visión, "Claves", Buenos Aires, 2006.
- FOESSEL, M.**, "La charge du Monde", *Esprit*, nº 310, décembre 1994, pp. 57-63.
- FONTAN, A.**, *Artes ad Humanitatem, Ideales del Hombre y de la Cultura en Tiempos de Cicerón*, Publicaciones del Estudio General de Navarra, Pamplona, 1957.
- "Séneca, un intelectual en la política", *Atlántida, Revista del Pensamiento Actual*, nº 20, 1966, Madrid, pp. 142-174.
- FORTENBAUCH, W.W.**, *Aristotle on Emotion*, Ed. Duckworth, Londres, 2002.
- FOUCAULT, M.**, *Dits et Écrits*, t. IV, Gallimard, NRF, París, 1994.
- *L'Herméneutique du sujet (Cours au Collège de France. 1981-1982)*, Gallimard, Seuil, "Hautes Études", París, 2001
- *Las palabras y las cosas*, trad., Cecilia Frost, E., Siglo XXI, México, 1999.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, « Tel », París, 1975.

- FRANKENA, W. K.**, *Ethics*, Prentice-Hall International, Englewood Cliffs, University of Michigan, New-Jersey, 1973.
- FREDE, M.**, “On Aristotle’s Conception of the Soul”, en NUSSBAUM, M., & OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle’s “De Anima”*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 93-108.
- FRIEDLAENDER, L.**, *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antónimos*, trad., Roces, W., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1982.
- FRÖMM, E.**, *El miedo a la libertad*, trad. Germani, G., Paidós, Barcelona, 2004.
- FRYDMAN, P.**, “Conclusiones”, en *RFDA*, 11(6) nov.dec., 1995, pp. 1208 ss.
- FUKUYAMA, F.**, *El fin del hombre*, trad. Paco Reina, Ediciones, B., “SQN”, Barcelona, 2002.
- *La Confianza*, trad., Alba, V., Ediciones B., “SQN”, Barcelona, 1998.
- *La Gran ruptura. Naturaleza humana y la reconstitución del orden social*, trad., Paredes, L., “SQN”, Barcelona, 2003.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D.**, *La ciudad antigua*, trad. Martín, C., Iberia, “Obras Maestras”, Madrid, 1971.
- GALA, A.**, *Séneca o el beneficio de la duda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.
- GALLUD JARDIEL, E.**, *Antología de literatura clásica india.*, Miraguano, Madrid, 2000.
- GARCÍA-BORRÓN, J. C.**, “Más de Séneca y de senequismo”, *Revista de Filosofía* (T. XX, nº 77), Madrid, 1961, pp. 217-229
- *Séneca y los estoicos*, C.S.I.C., Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Barcelona, 1956.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. & SESMA MUÑOZ, J.A.**, “La conformación social y mental de la Europa medieval” en *Historia de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1997.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V.**, (dir.), Revista: *Insula*, “Misericordia y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003.
- GARCÍA MARTÍN, L.**, “Consideraciones críticas sobre el actualmente denominado « Derecho Penal del enemigo»”, en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y de Criminología*, nº 7, 2005.
- GARCÍA RUA, J. L.**, *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*. Universidad de Granada, Granada, 1976.
- GARCÍA MORENTE, M.**, *La filosofía de Kant*, Espasa Calpe, Madrid, 1975.

- GARFAGNINI, G.C.**, (a cura di), *Marsilio Ficino e Il ritorno di Platone. Studi e Documenti*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1986.
- GARIN, E.**, *A scuola con Socrate*, La Nuova Italia, Milán, 1993.
- *Ermetismo del Rinascimento*, Riuniti, Roma, 1988.
 - *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Felice Le Monnier Editore, Florencia, 1937.
 - *L' Umanesimo italiano. Filosofi e vita civile nel Rinascimento*, Editori Laterza, Bari, 1986.
 - *L'humanisme italien*, trad., Crippa, S. & Limoni, M.A., Albin Michel, París, 2005.
 - *La cultura del Rinascimento*, EST, Florencia, 1996.
 - *La revolución cultural del Renacimiento*, trad. Granada, M. A, Editorial Crítica, Barcelona, 1984.
 - *Prosatori Latini del Quattrocento*, Einaudi Editore, Turín, 1976.
 - *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán, Nápoles, 1952.
- GARNSEY, P.**, *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, trad., Hasnaoui, A., Les Belles Lettres, « Histoire » , París, 2004.
- GAUTHIER, R. A.**, *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, col « Invitation Philosophique », París, 1958.
- GELIO, A.**, *Noches Áticas*, trad., Navarro y Calvo, F., Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1959.
- [Y consultado en <http://www.thelatinlibrary.com/gellius13.html>]
- GENTILE, G.**, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Florencia, 1991.
- *Il pensiero italiano del Rinascimento*, G. S. Sansoni Editore, Florencia, 1940.
 - *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi Editore, Florencia, 1923.
- GENTILE, G. & AQUILECCHIA, G.**, (ed.), *Dialoghi italiani*, Sansoni Florencia, 1958.
- GERHARD, D.**, *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, trad., Pardos Martínez, J., & Sáez Arance, A., Alianza, "Historia", Madrid, 1991.
- *Les origines de la Renaissance en Italie*, Hachette, París, 1879.
- GHIBERTI, L.**, *I Commentarii a cura di Ottavio Morisani*, R. Ricciardi, Nápoles, 1947.

- GIARDINA, A.**, (ed.), *El hombre romano*, trad., Casteño Vejarano, J., Alianza, Madrid, 1991.
- “Uomini e spazi aperti”, AA.VV., *Storia di Roma. 4. Caratteri e morfologie*, Einaudi, Turín, 1989, pp.71-99.
- GILSON, E.**, *La filosofía de la Edad Media*, trad. Pacios, A & Caballero, S., Gredos, Madrid, 1989.
- *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin, París, 1982.
- GIMENO-CABRERA, V.**, *Le traitement jurisprudentiel du principe de dignité de la personne humaine: Dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel français et du tribunal constitutionnel espagnol*, LGDJ, 2005.
- GINGRAS, Y.**, *Éloge de l'homo techno-logicus*, Fides, “Les Grandes Conférences”, Québec, 2005.
- GIRARD, C. & HENNETTE-VAUCHEZ, S.**, *La dignité de la personne humaine : Recherche sur un processus de juridicisation*, PUF, París, 2005.
- GLADSTON, W.**, *Justice and the Human Good*, University of Chicago, Chicago, 1980.
- GLASNAR, P. & ROTHMAN, H.**, *Genetic Imaginations: Ethical, Legal and Social Issues in Human Genome Research*, Ashgate, Londres, 1998.
- GLÚA GINÉS, I.**, “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 3-6.
- GOLDMANN, L.**, *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de Philosophie Comtemporaine », París, 1948.
- *Le Dieu caché*, NRF, Gallimard, París, 1955.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.**, “Del Yo trascendental al Nosotros del Reino de los fines”, en *Convivium*, nº 21, 1966, pp. 165-198.
- *El teísmo moral en Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.
- GÓMEZ PIN, V.**, *El Hombre, un animal singular*, Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.
- *El orden aristotélico*, Ariel, Filosofía, trad. Careaga, V., Barcelona, 1984.
- *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, Paidós, Barcelona, 1995.

- *Los ojos del murciélago. Vidas en la caverna global*, Seix Barral, Los Tres Mundos, Barcelona, 2000.
- “Un animal singular (La causa de la dignidad humana)”, *Revista de Occidente*, nº 250, 2002, pp. 105- 128.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N.**, *La dialécticidad del Hombre en Pascal*, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1964.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M^a.**, “La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber” en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989, pp. 481-500.
- GONZÁLEZ PÉREZ, J.**, *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986.
- GONZÁLEZ VICÉN, F.**, “El derecho de resistencia en Kant” en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Kant después de Kant*, Tecnos, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid, 1989, pp. 13-20.
- *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1952.
- GOSLING, J.C.B.**, *Plato*, Routledge and Hegan Paul, Londres, 1983.
- GOYARD-FABRE, S.**, *La Philosophie du Droit de Kant*, J. Vrin, París, 1996.
- *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, Vrin, J., París, 2002.
- *Pufendorf et le Droit Naturel*, PUF, París, 1994.
- GRACIÁN, B.**, *Obras Completas*, Biblioteca Castro & Torner, Madrid, 1993.
- GRANADA, M. A.**, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Antropos, Barcelona, 1988.
- “El Gran Milagro del Hombre en el platonismo del Renacimiento (De Ficino y Pico a Giordano Bruno)”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Misericordia y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 9-14.
- *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005.
- GRANET, M.**, *La pensée chinoise*, Albin Michel, París, 1968.
- GREEN, J. C.**, “Some Early Speculations on the Origino of Human Races”, *American Anthropologist*, nº 56, Arlington, 1954, pp. 31-41.
- GREEN, T. H.**, *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906.
- GRIFFIN, M.**, *Seneca. A philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- “*Imago vita suae*” en COSTA, C.D.N., (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, pp.

GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, París, 1978.

GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, nouv. trad. Barbeyrac, J., P. de Coup (ed.), Amsterdam, 1724.

[Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>]

GROSSETESTE, R., *Summa Physicorum. Suma de los Ocho Libros de la Física de Aristóteles*, trad. Bolzán, J. E., & Lértora Mendoza, C., Eudeba, "Biblioteca Cultural: Los Fundamentales", Buenos Aires, 1972.

GRUSZOW, S., (dir.), *L'identité : qui suis-je ?*, Ed. Le Pommier, París, 2006.

GUAL GARCÍA C., "Platón", en CAMPS, V., (ed.), *Historia de la ética*, (vol.1), Crítica, Barcelona, 1988, pp. 80-135.

GUENANCIA, P., *Descartes*, Association pour la diffusion de la pensée française, La Petite Bibliothèque, Ministère des Affaires Étrangères.

[<http://www.adpf.asso.fr/adpf-publi/folio/descartes>]

GUEVARA, A., (de), *Relox de príncipes, Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, Blanco, E., (ed.), *Biblioteca Castro* de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1994.

[Disponible en <http://www.filosofia.org/cla/gue/guexp225.htm>]

GUILLEMEN, A., "Sénèque directeur d'âmes. III. Les théories littéraires", *Revue des Études Latines*, n° 32, París, 1954, pp. 250-274.

- "Sénèque, second fondateur de la prose latine", *Revue des Études Latines*, n° 32, París, 1957, pp. 265-284.

GUILLEN, J., *Héroe de la libertad. Vida política de M. Tulio Cicerón*, Universidad Pontificia de Salamanca, "Bibliotheca Salmanticensis Estudios", Salamanca, 1981.

GUISÁN, E., "Immanuel Kant: una visión masculina de la ética", en ARANGUREN, J. L., & GUIGAN, E., (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988., pp. 167-196

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

GUY, A., *Vives, humanista comprometido*, trad., Empaytaz, D., Balmes, Barcelona, 1997.

HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Cotalero, R. G., Península, Barcelona, 1991.

- *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Jiménez Redondo, M., Paidós, “Pensamiento Contemporáneo”, nº 17, Barcelona, 1998.
- HABERMAS, J. & RAWLS, J.**, *Debate sobre el liberalismo político*, trad., Roca Gerard, V., Paidós, Barcelona, 1998.
- HAEZRAHI, P.**, “The concept of man as end-in-himself”, en. WOLFF, R. P., (ed.), *Kant a collection of critical essays*, McMillan, Londres, 1968, pp. 291-313.
- HALICARNASO, D. (de)**, *Historia antigua de Roma*, trad. E. Jiménez & E. Sánchez, Gredos, Madrid, 2002.
- HANKE, L.**, *All mankind is one. A Study of The Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on The Intellectual and Religious Capacity of The American Indians*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1974.
- HANNA, R.**, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- HARDIE, W. F. R.**, *Aristotle’s Ethical Theory*, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- HARE, R. M.**, *Platón*, trad. Martínez Lorca, A., Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- HARPUR, P.** *El fuego secreto de los filósofos*, trad., Almansa Salomó, F., Atalanta, Girona, 2006.
- HATZFELD, A.**, *Les Grands Philosophes. Pascal*, Alcan, París, 1901.
- HAVELOCK, E. A.**, *Prefacio a Platón*, trad. Buenaventura, R., Ed. Visor, “Literatura y Debate Crítico”, Madrid, 1994.
- HAYEK, F.A.**, *Los fundamentos de la libertad*, trad. Torrente, J. V., Unión Editorial, “clásicos de la libertad”, Madrid, 1998.
- HAWKING, S.** *A hombros de gigantes*, Crítica, Barcelona, 2003.
- HAZARD, P.**, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad., Marías, J., Alianza, Madrid, 1998.
- *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad., Marías, J., Alianza, Madrid, 1988.
- HEER, F.**, *El mundo medieval*, trad. Sacristán Luzón, M., Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963.
- HEGEL, G. W. F.**, *Encyclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad., Valls Plana, R., Alianza, “Historia y Pensamiento”, Madrid, 1999.
- *Fe y Saber*, trad., Serrano, V., Biblioteca Nueva, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2000. ç

- *Fenomenología del Espíritu*, trad., Roces, W., FCE, México, Buenos-Aires, 1966.
- *Lecciones sobre la estética*, trad., Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1999.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad., Gaos, J., Alianza, "Filosofía y Pensamiento", Madrid, 1999.
- *Principios de la filosofía del derecho*, (§29), trad., Verma, J.L., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- HEIDEGGER, M.**, *Carta sobre el Humanismo*, trad., Cortés, H., Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad., Adrián Escudero J., Trotta, "Estructuras y Procesos – Serie Filosofía", Madrid, 2002
- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad., Biemel, W., Gallimard, "Tel", París, 1998.
- *Qu'est ce que la philosophie ?* trad., Axelos, K & Beaufret, J., Gallimard, "nrf", París 1957.
- HELLER, A.**, *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón.*, trad., Muñoz, G. & López Soria, J.I., Península, Barcelona, 1984.
- *El hombre del Renacimiento*, trad. Ivars, J. F., & Prometeo Moya, A., Península, Hospitalet del Llobregat, 1980.
- *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad., Mendoza Hurtado, M., Gedisa, Barcelona, 1999.
- HERSCH, J.**, *El derecho de ser hombre*, UNESCO-Tecnos, Madrid, 1984.
- HERÓDOTO**, *Historia*, trad. Shrader, C., Gredos, Madrid, 1995.
- *Historia*, trad., Balasch, M., Cátedra, Madrid, 1999.
- HERVADA, J.**, *Historia de la ciencia del Derecho natural*, Eunesa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.
- HESÍODO**, *Trabajos y días*, en *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, trad., Martín Sánchez, A & M. A., Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos*, trad., Pérez Jiménez, A., & Martínez Díez, A., Gredos, Madrid, 1983.
- HIERRO, L. L.**, *Estado de Derecho. Problemas actuales*, Fontamara, "Biblioteca de Ética Filosofía del Derecho y Política", México, 2001.
- *Justicia, igualdad y eficacia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, "Cuadernos y Debates", Madrid, 2002.
- *¿Qué derechos tenemos?*, *Doxa*, nº 23, 2000, pp. 351-375.

- HILL, TH. E.**, *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- HIPÓCRATES**, *Tratados hipocráticos*, trad., López Pérez, J. A & García Novo, E., Gredos, Madrid, 1986.
- HOERSTER, N.**, “Acerca del significado del principio de la dignidad humana”, *En defensa del positivismo jurídico*, trad., Seña, J. M., Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 91-103.
- HÖFFE, O.**, *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Ed. Herder, Barcelona, 1983.
- *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Castella, Albeuve, (Suisa), 1985.
- HOMERO**, *Odisea*, trad., Calvo, J. L., Catedra, “Letras Universales”, Madrid, 1990.
- *Iliada*, trad., Crespo Güemes, E., Gredos, Madrid, 1991.
- HORACIO**, *Odas y Epodos*, trad. Fernández-Galiano, M., Catedra, “Letras Universales”, Madrid, 1990.
- *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, trad., Silvestre, H., Cátedra, “Letras universales”; Madrid, 1996.
- HORKHEIMER, M.**, *Notes critiques*, trad., Cornille, S., & Ivernel, P., Payot, París, 1993.
- *Sobre el concepto del hombre & otros ensayos*, trad., Murena, H. A. & Vogelmann, D. J., Sur, Buenos Aires, 1970.
- HOTTOIS, G.**, *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, trad., Galmarini, M.A., Catedra, “Teorema”, Madrid, 1999.
- HOUELLEBECQ, M.**, *La tentación de una isla*, trad., Castejón. E., Alfaguara, 2005
- *Las partículas elementales*, trad., Castejón. E., Alfaguara, 1999.
- HUGO, V.**, *Les Misérables*, Hachette, París, 1884.
- *Los Misérables*, J. Pérez Del Hoyo Editor, Madrid, 1970.
- HUMBOLDT, W., (von)**, *De l'esprit de l'humanité et autres essais sur le déploiement de soi*, trad., Mannoni, O., Ed. Premières Pierres, Charenton, 2004.
- HUMPREY, N.**, *La mirada interior*, trad., Laa Velayos, M^a. V., Alianza, Madrid, 2001.
- HUSSERL, E.**, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, G., Ed. Gallimard, col “NRF”, París, 1976.
- *Meditaciones cartesianas*, trad., Presas, M. A., Tecnos, Madrid, 2006

HUIZINGA, J., *Hombrea e Ideas, Ensayos de historia de la cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960.

- *L'automne du Moyen Âge*, trad., Bastin, J., Payot, "Petite Bibliothèque", Payot, París, 2002.

HUTCHESON, F., *El origen de nuestra idea de belleza* trad. Arregui, J. V., Tecnos, "Clásicos del Pensamiento", nº 88, Madrid, 1992.

- *Escritos sobre la idea de virtud y el sentido moral*, Lauzardo Ugarte, A., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

IGLESIAS RODRIGUEZ, J.J., (ed.), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII, (vol.5)*, Historia 16, Madrid, 1995.

IGNATIEFF, M., *La liberté d'être humain. Essai sur le désir et le besoin*, trad., Sissung, M, Ed. La Découverte, París, 1986.

IRWIN, T. H., "Reason and Responsibility in Aristotle", OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 117-156.

IRVIN, W. (ed.), *The Matrix and philosophy*, Open Court, Chicago, 2002.

ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas*, en *Discursos* (II), trad., Guzmán Hermida, J. M., Gredos, Madrid, 1980.

- *Discours* (vol. 2), trad, G. Mathieu & E. Brémond, Les belles Lettres, París, 1961.

ITURRIAGA ELORZA, J., "El estoicismo de Séneca en las *Cartas a Lucilio*: su postura ante el dolor y el sufrimiento humano", *Letras de Deusto*, nº 67, vol. 25, 1995, pp. 125-132.

JACCARD, R., *L'exil intérieur, Schizoïde et civilisation*, Seuil, « Points », París, 1975.

JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.*, trad. Gaos J., FCE, México, 1997.

- *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Xirau, J., & Rocés, W., Fondo de Cultura Económica, México; Buenos-Aires, 1988.

JANET, P. *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Librairie Philosophique de Ladrange; París, 1872.

JANIK, D., "El Ojo del Alma: la función gnoseológica, religiosa, moral y estética de una metáfora tópica", en *Revista de Filosofía*, número 25, Madrid, 2005.

JAQUEMONT, E., *Penser l'humain*, Ed. Le Pommier, Coll. "Quatre à Quatre", París, 2000.

- JASPERS, K.**, *Los grandes filósofos. Los fundadores de filosofar: Platón, Agustín y Kant.*, trad. Simón, P., Tecnos, Madrid, 1995.
- *Origen y meta de la historia*, trad. Vela, F., Alianza Editorial, núm. 273, Madrid, 1985.
- JENOFONTE**, *Apología de Sócrates ante los jueces*, trad. Moreno Jurado, J. A., Biblioteca Económica de Cultura Ecuménica, “Serie griega”, Sevilla, 1994.
- *Helenicas*, trad. Plácido, D., Alianza, Madrid, 1989.
 - *Helléniques. Apologies.Mémorables*, trad., Chambry, P., Librairie Garnier Frères, París, (19..?)
- JUVENAL, J.**, *Sátiras*, trad., Heredida Correa, R., Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- JUSTINIANO**, *El Digesto de Justiniano*, trad., A. d’Ors, Aranzadi, Pamplona, 1972.
- *Antología de textos jurídicos de Roma*, ed. d’Ors, X., Akal/Clásica, Madrid, 2001.
- KAMEN, H.**, - *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, trad., Balseiro, M^a. L., Alianza, Madrid, 1977.
- La sociedad europea (1500-1700)*, trad., Balseiro, M^a. L., Alianza, Madrid, 1986.
- KAMERBEEK, J.**, “La dignité humaine. Esquisse d’une terminographie”, *Neophilologus*, nº 41, Ed. Springer, 1957, pp. 241-251.
- KANT, I.**, *Annonce du programme de leçons pour le semestre d’hiver 1765-1766*, trad. Fichant, M., J. Vrin, París, 1966.
- *Antropología (en sentido pragmático)*, trad. Gaos, J., Revista de Occidente, Madrid, 1935.
 - *Antropología práctica*, trad. Rodríguez Aramayo, R., Tecnos, Madrid, 1990.
 - *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía*, trad., Rovira, R., Ed. Encuentro, “opuscula philosophica”, nº 9, Madrid, 2004.
 - *Crítica de la razón pura*, trad., Ribas, P., “Los Clásicos”; Alfaguara, Madrid, 1998.
 - *Crítica del discernimiento*, trad. Rodríguez Aramayo, R., A. Machado Libros, Madrid, 2003.
 - *Crítica del juicio*, trad., García Morente, M., Espasa, “Austral”, Madrid, 1999.
 - *Crítica de la razón práctica*, trad., Rodríguez Aramayo, R., Alianza, “Humanidades”, Madrid, 2002.

- *El conflicto de las facultades*, trad., Rodríguez Aramayo, R., Alianza, “Humanidades”, Madrid, 2003.
 - *Filosofía de la historia*, trad. Ímaz., E., FCE, México, 2004.
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad., García Morente, M., Ed. Encuentro, “opúscula filosófica”, nº 18, Madrid, 2003.
 - *Hacia la paz perpetua*, trad. J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
 - *Historia natural y teoría general del cielo*, trad., Merton, P., Lautaro, “Tratados fundamentales”, Buenos Aires, 1946.
 - *La metafísica de las costumbres*, trad., Cortina Orts, A., & Conill Sancho, J., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 59, Madrid, 1989.
 - *La Philosophie de l’Histoire*, trad., Piobetta, S., Aubier-Montaigne, París, 1947.
 - *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Martínez Marzoa, F., Alianza Editorial, Madrid, 1995.
 - *Lecciones de ética*, trad. Rodríguez Rodríguez Aramayo, Crítica, Barcelona, 2001..
 - *Loique*, trad. Tissot, J., Chez Ladrage, París, 1840.
 - *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, trad., Duque, F., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 30, Madrid, 2002.
 - *Observaciones del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, trad., Jiménez Moreno, L., Alianza Editorial, Madrid, 1990.
 - *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad., Santos Herceg, J. G., Sígueme, “Hermeneia”, nº 61, Salamanca, 2004.
 - “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la Ilustración?*, trad., Maestre, A. & Romagosa, J., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 43, Madrid, 1999.
 - *Teoría y práctica*, trad. Pérez López, M. F., Rodríguez Aramayo, R., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, nº 24, Madrid, 1986.
- KENDALL SOULEN, R. & WOODHEAD, L.**, *God and Human Dignity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2006.
- KENNEY, E. J.**, “The Character of Humanist Philology” en BOLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture. A. D. 500-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 119-128.
- KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W.**, (ed.), *Historia de la literatura clásica. (II).Literatura Latina*. trad., Bombín, E., Gredos, Madrid, 1989.

- KLEIN, Z.**, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, J. Vrin, Paris, 1968.
- KNYSH, G.**, *Fragments of Ockham Hermeneutics*, WCU Council of Learned Societies, Winnipeg, 1997.
- KOLAKOWSKI, L.**, *Modernity: the endless trial*, The University Press of Chicago, Chicago, Londres, 1990.
- KOYRÉ, A.**, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad., Solís Santos, C., Siglo Veintiuno, Madrid, 1999.
- *Introducción a la lectura de Platón*, trad., Cajica, J-M., Editorial José M. Cajica, Jr., Puebla, México, 1947
- KRAYE, J.**, (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, trad. Cabré, L., Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- KRAYNAK R. P. & TINDER G.**, (ed.), *In Defense of Human Dignity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003.
- KRISTELLER, P. O.**, "Humanism", en SCHMITT, C. & B, SKINNER, Q., (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 113-137.
- *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad., Patán López, F., Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- *Studies in Renaissance Thought and Letters*, (III), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003.
- *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, Chicago / Londres, 1971.
- KRÖNER, H.O.**, "Séneca: ¿un sabio?", en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997, pp. 37-44
- LACOUR-GAYET, J.**, *De Platon à la Terreur*, Éditions SPID, Paris, 1948.
- LAO-TZE**, *Tao-te-king*, trad. Ignacio Preciado, J., Alfaguara, Madrid, 1978.
- LABRIOLA, A.**, *Le crépuscule de la civilisation: l'Occident et les Peuples de couleur*, Ed. G. Mignolet et Storz, Paris, 1936.
- LACOUR-GAYET, J.**, *De Platon à la Terreur*, Éditions SPID, Paris, 1948.

- LADRIÈRE, P.**, “La notion de personne, héritière d’une longue tradition”, en NOVAES, S., (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, Paris, 1991, pp. 27-37.
- LAERCIO, D.**, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad., Ortiz & Sanz, J., Ed. Luis Navarro, “Biblioteca Clásica”, Madrid, 1887.
[Disponible en www.cervantesvirtual.com]
- LE GROS, R.**, *L’Idée d’humanité*, Grasset, Paris, 1990.
- LACOUR-GAYET, J.**, *De Platon à la Terreur*, Éditions SPID, Paris, 1948
- LAGUNA, A.**, *Viaje de Turquía*, Solalinde, A.G. (ed.), “Austral”, Buenos Aires, 1946.
- LA METTRIE, J-O, (de)**, *El hombre máquina en Obra Filosófica*, trad., Gras Balaguer, Editora Nacional, “Clásicos para una biblioteca Contemporánea”, Madrid, 1983.
- LARENZ, K.**, “El principio general del respeto recíproco”, en *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica*, trad., Díez-Picazo, L., Civitas, Madrid, 1985, pp.55-66.
- LAS CASAS, B., (de)**, *Historia de las Indias*, en *Obras Completas*, Alianza, Madrid, 1994.
- LAURAND V.**, “La sympathie universelle: union et séparation”, en AA. VV., “Les stoïciens et le monde”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, Paris, octubre 2005, pp. 517- 535.
- LEAR, J.**, *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. Castrillo Criado, P., Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- LE BRAS-CHOPARD, A.**, *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, trad., Cerdón, M., Taurus, 2002.
- LE BRETON, D.**, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 1990.
- “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, n° 68, 1994, pp. 197-210.
- LECLERC, E.**, *Rencontre d’immensités. Une lecture de Pascal*, Desclée de Brouwer, Paris, 1993.
- LEGENDRE, P.**, *La Fabrique de l’homme occidental*, Ed. Mille et Une Nuits, Arte Éditions, Paris, 2000.
- LE GOFF, J.**, (& otros), *El hombre medieval*, trad. Mesanza Martínez, J., Alianza, Madrid, 1987.
- LEVI-STRAUSS, C.**, *Race et Histoire*, Ed. Denoël, Folio- Essai, Paris, 1987.

- LEVINAS, E.**, *Altérité et transcendance*, L.G.F., París, 2006
- LÉVY, J. PH.**, “*Dignitas, Gravititas, Autorictas Testum*”, en AA. VV, *Studi in onore di Biondo Biondi*, II, Milano 1965, pp. 29-94.
- LEWIS, C. S.**, *La imagen del mundo*, trad., Manzano, C., Península, Barcelona, 1997.
- LILLE, A., (de)**, *Anticlaudianus*, trad., Sheridan, J. J., The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1973.
- *The Complaint of Nature*, trad. Moffat, D. M., Harchon Book, Hamdem, Connecticut, 1972.
- LIPOVETSKY, G.**, *L'Ère du vide: essai sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Folio, París, 1989.
- LISIAS**, *Contra Eratóstenes*, en *Discursos*, trad. Calvo Martínez, J. L., Gredos, Madrid, 2002.
- LLEDÓ, E.**, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y de la memoria*, Crítica, Barcelona, 1992.
- LIVIO, T.**, *Early History of Rome*, trad. Selincourt, A., (de), Penguin Books, Londres, 1986.
- LLULL, R.**, *Obras Literarias*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.
- LONG, M., WEIL, P. & BRAIBANT., G.**, *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Dalloz, París, 1999.
- LONGUNESSE, B.**, “*Cogito Kantien et cogito cartésien*”, en FICHANT, M. & MARION, J-L., *Descartes en Kant*, PUF, “Épiméthée”, París, 2006, pp. 241-272.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V.**, “*Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 89-110.
- LÓPEZ, LÓPEZ, M.**, *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2000, pp. 125-140.
- LÓPEZ SASTRE, G.**, “*Individuo y sociedad en el pensamiento griego y en el pensamiento chino. Un enfoque comparativo*”, FAERNA, A.M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Colección Filosofías, Valencia, 2003, pp. 39-62.
- LORRIS, G. (de) & MEUG, J. (de)**, *Roman de la Rose*, trad., Victorio, J., Catedra, Letras Universales, Madrid, 1987.
- LOVEJOY, A.O.**, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, Londres, 2001.

- LUBAC, H. (de)**, *Pic de la Mirandole*, Aubier Montaigne, París, 1974.
- LUCIANO**, *Diálogos de los dioses*, trad. Zaragoza Botella, J., Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- LUCRECIO, T.**, *De la naturaleza de las cosas*, trad. Marchena, A., Catedra, "Letras Universales", Madrid, 1994.
- LUFKIN KRANTZ, S.**, *Refuting Peter Singer's Ethical Theory. The importance of Human Dignity*, Ed. Praeger, Westport, Londres, 2002.
- LUKES, S.**, *El individualismo*, trad., Alvarez, J. L., Península, Barcelona, 1975.
- LUMIA G.**, *La doctrina kantiana del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milan, 1960.
- LUÑO RODRÍGUEZ, A.**, *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Crítica Filosófica, Toledo, 1977.
- LUIS VIVES, J.**, *Obras Completas*, Aguilar, Generalitat Valenciana, Madrid, 1997.
- MACINTYRE, A.**, *Animales racionales y dependientes*, trad., Martínez de Murguía, F., Paidós, Barcelona, 2001.
- *Historia de la Ética*, trad., Walton, R. J., Barcelona, Ed. Paidós, 1994.
- *Tras la Virtud*, trad., Valcárcel, A., Crítica, Barcelona, 1984.
- MAFFESOLI, M.**, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Livre de Poche, París, 1997.
- MAGNARD, P.** (ed.), *La Dignité de l'Homme*, Honoré Champion, « Confluences », VI, París, 1995.
- *Le vocabulaire de Pascal*, Ellipses, París, 2001.
- MAIMONIDES**, *Guía de perplejos*, (Cap. LXXII), trad. Gonzalo Maeso, D., Trotta, Madrid, 2001.
- MANETTI, A.**, *Vitta di Filippo Brunelleschi*, G. Tantarli, Milano, 1976.
- MANETTI, G.**, *De dignitate et excellentia hominis*, Leonard, E. R., (dir.) Antenore, Padua, 1975.
- En su versión inglesa: en MURCHLAND, B., (ed.), *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man - Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, Nueva York, 1966, pp. 61-103.
- En su versión italiana: en GARIN, E., (a cura di.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán, Nápoles, 1952, pp. 420-487.
- MANGAS MANJARRÉS, J.**, *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid, 2001.

- MAQUIAVELO, N.**, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Tutte le Opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni Editore, Florencia, 1992.
- MARAVALL, J. A.**, *Antiguos y Modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.
- *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1990.
- MARCEL, G.**, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, París, 1964.
- MARCIAL, M. V.**, *Epigramas completos*, trad. Estefanía, D., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1991.
- MARCUSE, H.**, *L’Homme unidimensionnel*, trad., Wittig, M., Éditions de Minuit, París, 1968.
- MARGALIT, A.**, *La sociedad decente*. trad., Castells Auleda, C., Paidós. Barcelona, 1997.
- MARÍAS, J.**, *Persona*, Alianza, Madrid, 1997.
- MARÍAS FRANCO, F.**, *El arte del Renacimiento*, Anaya, Madrid, 1990.
- MARIN, H.**, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunesa, Pamplona, 1993.
- MARÍN Y MENDOZA, J.**, *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950.
- MARINA, J. A. & DE LA VÁLGOMA, M.**, *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- MARITAIN, J.**, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, París, 1968.
- *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, trad., Álvarez de Miranda, A., Encuentro, Madrid, 2006.
- MARTIN, A., (von)**, *Sociología del Renacimiento*, trad., Pedroso, M., FCE, 2005.
- MARTÍNEZ RUIZ, E.**, (& varios), *Introducción a la Historia Moderna*, Istmo, “Fundamentos Maior”, Madrid, 1994.
- MARX, K.**, *La ideología alemana*, trad. Equip L’Eina, L’Eina Editorial, Barcelona, 1988.
- MATHEEUSSEN, C.**, “Vives et la problématique sociale de son temps : son attitude envers la mendicité et le vagabondage”, en FERNANDEZ NIETO, F.J., MELERO, A, & MESTRE, A, (coords), *Luis Vives y el humanismo europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998, pp. 107-115.
- MATHIAS, P.**, *Montaigne ou l’usage du Monde*, Vrin, París, 2006.

- MATILLA, E.**, “La esclavitud en Séneca”, *Estudios Clásicos*, nº 62, Madrid, 1971, pp. 115-132.
- MATTEI, A.**, *L’Homme de Descartes*, Aubier, Paris, 1940.
- MATTEI, J-F.**, “La barbarie et le principe d’Antigone”, en DE KONINCK, T. & LAROCHELLE, G., (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, médecine*, PUF, Paris, 2005, pp. 155-176.
- “Platon et Karl Popper”, en FATTAL, M., (dir.), *La Philosophie de Platon (t.I)*, L’Harmattan, « Ouverture Philosophique », Paris, 2001, pp. 293-320.
- MAYER, D.**, “La revendication planétaire de la dignité”, en *Janus. L’Homme, son Histoire et son Avenir*, nº 6, Avril-Mai 1965, pp. 48-51.
- MCKNIGHT, S. A.**, *Sacralizing the secular: the Renaissance origins of modernity* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989.
- MEAD, G. H.**, *Espíritu, persona y sociedad*, trad. Mazia F., Paidòs, Barcelona, 1990.
- MEBANE, J. S.**, *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age. The Occult Tradition and Marlowe, Johnson, and Shakespeare*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.
- MELENDO GRANADOS, T.**, “Metafísica de la dignidad humana”, *Anuario Filosófico*, nº1, vol. 27, 1994, pp. 15-34.
- MELLING, J.D.**, *Introducción a Platón*, trad. Guzmán Guerra, A., Alianza, Madrid, 1987.
- MENAULT, E.**, *L’intelligence des animaux*, Librairie Hachette, Paris, 1872.
- MENCIO**, *Mengtse en Libros canónicos chinos*, trad. J.B. Bergua. Clásicos de Bergua, Madrid, 1969.
- MÉNDEZ LLORET, M. I.**, “Séneca: el tiempo del sabio”, en SOLANA DUESO, J. (Coord.), *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, Zaragoza, pp. 79-88
- MÈREDIEU, F.**, (de), *Kant et Picasso. «Le bordel philosophique»*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 2000.
- MESNARD J.**, “Pascal et la musique”, *Pascal, Textes du tricentenaire*, Fayard, Paris, 1963.
- MICHEL, A.**, “Humanisme et Anthropologie chez Cicéron”, *Revue des Études Latines*, nº 62, Paris, 1984, pp. 128-142.

- “La dignité humaine chez Cicéron”, en MAGNARD, P., (ed.), *La dignité de l’homme* Honoré Champion, « Confluences », VI, Paris, 1995, pp. 17-24.
- MILL, J. S.**, *El utilitarismo*, trad. Guisán, E., Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- MILLER, J.**, “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, *Grotiana* (New Series), vol. 20/21, Dr. Hans Van Blom, (ed), Van Gorcum, Asen, Rotterdam, 1999/2000, pp. 143-162.
- MILLON-DELSOL, C.**, *Les fondements de l’idée de dignité humaine, Éthique*, nº 4, Paris, 1992, pp. 91-97.
- MOLTAMANN, J.**, *La dignidad humana*, Martínez Goñi, F., Ed. Sigueme, Salamanca, 1983
- MOMIGLIANO, A.**, “Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca”, *Contributo alla storia degli studi classici, Rivista Storica Italiana*, nº 62, Roma, 1950, pp. 325-344.
- MOMMSEN, T.**, *El mundo de los cesares*, trad., Roces, W., FCE, México, 1983.
- MONDOLFO, R.**, *Cesare Beccaria y su obra*, Instituto de Ciencias Jurídicas, Buenos Aires, 1946.
- *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires , 1955.
- *Tres filósofos del Renacimiento, Bruno, Galileo, Campanella*, Buenos Aires, Losada, 1974.
- MONTAIGNE, M.**, (de), *Ensayos*, trad., Montojo, A., Cátedra, Barcelona, 2003.
- *Les Essais*, Arlea, París, 2003.
- MONTEMAGNO, B.**, (de), *De nobilitate* en GARIN, E., (ed.) *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán & Nápoles, 1952.
- MOORE, G. E.**, *Principia Ethica*, trad., García Díaz, A & Stellino, A.I., Universidad Nacional Autónoma de México, “Filosofía Contemporánea”, México, 1997.
- MORIN, E.**, *L’identité humaine: la méthode-l’humanité de l’humanité*, (t.5), Seuil, París, 2002.
- *Penser l’Europe*, Gallimard, Folio Actuel, 1990.
- MORRIS, D.**, *El zoo humano*, trad. Martin, A., Rotativa, Barcelona, 1972.
- MORRIS, T.**, *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, Planeta, 2005.
- MOTT GUMMERE, R.**, *Seneca the Philosopher and His Modern Message*, Cooper Square Publishers, Inc., Nueva-York, 1963.
- MENAULT, E.**, *L’intelligence des animaux*, Librairie Hachette, Paris, 1872.

- MORFAUX, L.M.**, *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, Armand Colin, Paris, 1980.
- MORIN, E.**, *Penser l'Europe*, Gallimard, Folio Actuel, 1990.
- MOTTO, A. L.**, "Seneca, exponent of humanitarianism", *Classical Journal*, nº 50, 1955, pp. 315-318.
- MULLER, R.**, *La doctrine platonicienne de la liberté*, J. Vrin, Paris, 1997.
- MUÑOZ, F. A.**, "Los significados de las paz en Cicerón", *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, nº 7, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 213-227.
- MURGUEZA, J.**, "Habermas en el Reino de los Fines (variaciones sobre un tema kantiano)", en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, nº 33, México, 1987, pp. 97-139.
- "Kant y el sueño de la razón", en THIEBAUT, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 9- 36.
- MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.**, (eds.) *Kant después de Kant*, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989.
- MURCHLAND, B.**, (ed.), *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man - Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, Nueva York, 1966.
- MUZZAFAR, C.**, *Rights, Religion and Reform: Enhancing Human Dignity through Spiritual and Moral Transformation*, Routledge Curzon, Nueva York, 2002.
- NAGEL, T.**, "Aristotle on Eudaimonia", OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 7-14.
- *La posibilidad del altruismo*, trad., Dilon, A., Fondo de Cultura Económica, "Sección de obras de Filosofía", México, 2004.
- *Una visión de ninguna parte*, trad., Issa González, J., Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- NEHAMAS, A.**, *Virtues of Authenticity*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- NIETZSCHE, F.**, *Crepúsculo de los ídolos*, trad., Sánchez Pascual, A., Alianza, Madrid, 2000.
- *Fragments posthumes automne 1887-mars 1887*, trad., Klossowski, P. & Baatsh, H-A., Gallimard, París, 1976.
- *La genealogía de la moral*, trad., Sánchez Pascual, A., Alianza, Madrid, 1998.

- *Le Cas Wagner*, trad. Hémerly, J.C., Folio, Gallimard, París, 1980.
- NOVAES, S.**, (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991.
- NOZICK, R.**, *Philosophical Explanations*, Harvar University Press, Cambridge, Massachussets, 2003.
- *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass), Londres, 1997.
- NUÑO, J. A.**, *El pensamiento de Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- NUSSBAUM, M. C.**, *Aristotle's De motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, trad. Ballesteros, A., La Balsa de la Medusa / Visor, nº 77, Madrid, 1995.
- "Shame, Separateness and Political Unity", en OKSENBERG RORTY, A., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 395-436.
- NUSSBAUM, M., & OKSENBERG RORTY, A.**, (ed.), *Essays on Aristotle's "De Anima"*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- NYSSE, G. (de)**, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, trad., Vinel, F., Ed. du Cerf, "Sources Chrétiennes", nº 416, París, 1996.
- *Traité de la création de l'homme*, trad., Laplace, J., Ed. du Cerf, "Sources Chrétiennes", nº 6, París, 2002. Disponible en :
- [Disponible en : <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/table.htm>]
- OCKHAM, G., (de)**, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad., Rodríguez Santidirian, Tecnos, Madrid, 1992.
- O'CONNOR, D.K.**, "Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger Politics" en TESSITORE, A., (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, University of Notre Dame, Indiana, 2002, pp. 162-207
- OKSENBERG RORTY, A.**, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984.
- OLLIER, F.**, *Le Mirage spartiate*, Arno Press, París, Nueva-York, 1973.
- O'NEILL, O.**, "La ética kantiana", en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad., Rubio, J., & Vigil, M., Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 253-266.
- ONFRAY, M.**, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados "perros"*, trad. Bixio, A., Paidós, Barcelona, 2002.
- OPPENHEIM, F. E.**, *Ética y filosofía política*, trad. Ramírez Araiza A., &Utrilla J.J., Fondo de Cultura Económica, México, 1976..

- ORTEGA, A.**, *Platón. Primer Comunista de Occidente*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1979.
- OTERO PARGA, M.**, “El valor dignidad”, *Dereito*, vol. 12, nº1, 2003, pp. 115-151.
- OVIDIO N., P.**, *Amores*, trad. Ramírez de Verger, A., Alianza Editorial, “Clásicos de Roma y Grecia”, Madrid, 2001
- *Metamorfosis*, trad. Álvarez, C., & Iglesias, R. M^a. Catedra, “Letras Universales”, Madrid, 1995.
- PALACIOS CHINCHILLAS, T.**, “El hombre, según Cicerón”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, nº 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 509-522.
- PANNENBERG, W.**, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad., Fernández de Mururi Duque, R., Sígueme, Salamanca, 2001.
- PANIZZA LORCH, M., (de)**, *A defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhem Fink Verlag, Munich, 1985.
- PANOFSKY, E.**, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, trad. Balseiro, M. L., Alianza Universidad, Madrid, 1975.
- PAREDES MARTÍN, M^a.**, “Cuerpo y sujeto humano”, *Daimon.Revista de Filosofía*, nº 18, 1999, pp. 41-56.
- PARFIT, D.**, *Razones y personas*, trad., Rodríguez González, M., A. Machado Libros, “Teoría y Crítica”, Madrid, 2004.
- PARTRIDGE, P.**, *Plato's Cave and The Matrix*:
[Disponible exclusivamente en: <http://whatisthematrix.warnerbros.com>]
- PASCAL, B.**, *Pensées*, Texte de l'édicions Brunschvicg, Éditions Garnier Frères, París, 1958.
- *Pensamientos*, trad. Parajón, M., Catedras, “Letras Universales”, Madrid, 1998.
- PATON, H.J.**, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*: University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1974.
- PATOČKA, J.**, *Essais hérétiques*, trad. Abrams, E., Verdier, París, 1981.
- *Le monde naturel et le monde de l'existence humaine*, trad. Abrams, E., Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1988.
- *L'Idée d'Europe en Bohême*, trad. Abrams, E., Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991.
- *Liberté et Sacrifice*, trad. Abrams, E., Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

- *Le Monde naturel et el monde de l'existence humaine*, trad. Abrams, E., Kluwer Academia Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1988.

- *Platon et l'Europe*, Ed. Verdier, París, 1983.

PARTRIDGE, P., "Plato's Cave and *The Matrix*"

[Diponible exclusivamente en <http://whatisthematrix.warnerbros.com>]

PAULHAN, J., "Le bonheur dans l'esclavage", "Préface" de RÉAGE, P., *Histoire d'O*, Jean-Jacques Pauvert (ed.), Fayard, París, 1972, pp. I-XVIII

PAVIA, M. L., RIVET, T. (dir.), *La dignité de la personne humaine*, Economica, París, 1999.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de derechos fundamentales, teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1995.

- "Dignidad humana" en TAMAYO, J.J., (dir.), *10 palabras claves sobre Derechos Humanos*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2005, pp. 56-76.

- *Ética, Poder y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, "Cuadernos y Debates", núm. 54, Madrid, 1995.

- *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (t.II, vol. 2), Dykinson, Madrid, 2001.

- *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson, "Cuadernos Bartolomé de las Casas", Madrid, 2003.

- Montaigne en la cultura jurídico política del tránsito a la modernidad", *Sistema*, nº 113, marzo 1993, pp. 5-16.

- *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Ed. Mezquita, Madrid, 1982.

- "Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales", en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 113-263.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., FERNÁNDEZ GARCÍA, E. & DE ASÍS ROIG, R., (dir.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (II.2),

Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2001

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., LLAMAS CASCÓN, A. & FERNÁNDEZ LIESA, C., *Textos Básicos de Derechos Humanos*, Aranzadi, Madrid, 2001.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & SEGURA ORTEGA, M., “La filosofía de los límites del poder”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 375-453.

PEDROMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana*, Cuadernos de Humanidades, Madrid, 1949.

PELADAN, J., *Le voeu de la Renaissance*, E. Sansot, París, 1905

PÉREZ DE OLIVA, J., *Diálogo de la dignidad del hombre*, Cerrón Puga, M. L., (ed.), Cátedra, “Letras Hispánicas”, Madrid, 1995.

PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1999.

- *Dimensiones de la igualdad*, Dykinson, “Cuadernos Bartolomé de las Casas”, Madrid, 2005.

- “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., FERNÁNDEZ GARCÍA, E. & DE ASÍS ROIG, R., (ed.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (II.2), Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 451-483.

- “Intervenciones por razones de humanidad. Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho”, *Revista de Occidente*, nº 236-237, Enero de 2001, pp. 71-90.

- *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992.

- “Los Clásicos Iusnaturalistas Españoles”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 505-569.

PERISTIANY, J. G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea.*, trad. García de la Mora, J. M^a., Labor, Barcelona, 1968.

- PETRARCA, F.**, *Epystole*, en *F. Petrarcae poemata minora*, D. Rossetti (ed.), Milán, 1829-1884.
- *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, trad. Fenzi, E., Mursia, Milán, 1999.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, O.**, *Les traites négrières. Essai d'Histoire Globale*, Gallimard, Nrf, París, 2004.
- PETRONIO, C.**, *El Satiricón*, trad. Picasso, J., Catedra, "Letras Universales", N° 34, Madrid, 1993.
- PHILONENKO, A.**, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte de 1793*, J. Vrin, París, 1968.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G.**, *De la dignidad del Hombre*, Martínez Gómez, L., (ed.), Editora Nacional, "Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal", Madrid, 1984.
- *Heptaplus*, E. Garin, (ed.), Florencia, 1942.
- PINA POLO, F.**, *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, "Biografías", Barcelona, 2005.
- PINCHARD, B.**, (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, Puf, París, 2005.
- PÍNDARO**, *Obra Completa*, trad. Suárez de la Torre, E., Cátedra, Madrid, 1988.
- PLATÓN**, *Alcibiades I, Discursos (VII)*, trad., Zaragoza, J., & Gómez Cardó, P., Gredos, Madrid, 1992.
- *Apología a Sócrates, Diálogos (I)*, trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993.
- *Banquete, Diálogos (III)*, trad. García Cual, C., Martínez Hernández, M., & Lledó, M., Gredos, Madrid, 1997.
- *Cármides, Diálogos (I)*, trad., Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993.
- *Carta VII & Carta IX, Diálogos, (VII)*, trad. Zaragoza, J., Gómez Cardo, P., Gredos, Madrid, 1992.
- *Crátilo, Diálogos (II)*, trad., Calonge Ruiz, J., & otros, Gredos, Madrid, 1987.
- *Critón, Diálogos, (I)*, trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual, C., Gredos, Madrid, 1993
- *Fedón, Diálogos, (III)*, trad. García Cual, C., Martínez Hernández, M., & Lledó, M., Gredos, Madrid, 1997.
- *Fedro, Diálogos, (III)*, trad. García Cual, C., Martínez Hernández, M., & Lledó, M., Gredos, Madrid, 1997.

- *Filebo*, *Diálogos*, (VI), trad. Durán, M^a, A. & Lisi, F., Gredos, Madrid, 1997.
 - *Gorgias*, *Diálogos (II)*, trad. Calonge Ruiz J., & otros, Gredos, Madrid, 1987.
 - *Hipias menor & Hipias mayor*, en *Diálogos*, (I), trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual., C, Gredos, Madrid, 1997.
 - *Ion*, *Diálogos*, (I), trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual., C., Gredos, Madrid, 1993
 - *Leyes*, *Diálogos* (VIII & IX), trad. Lisi, F., Gredos, Madrid, 1999.
 - *Lisis*, *Diálogos*, (I), trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual., C, Gredos, Madrid, 1993.
 - *Menéxeno*, *Diálogos* (II), trad., Calonge Ruiz, J., & otros, Gredos, Madrid, 1987.
 - *Menón*, *Diálogos* (II), trad., Calonge Ruiz J., Gredos, Madrid, 1987.
 - *Parménides*, *Diálogos* (V), trad. Santa Cruz M^a, I., Gredos, Madrid, 1998.
 - *Político*, en *Diálogos* (V), trad. Santa Cruz M^a. I., Gredos, Madrid, 1998.
 - *Protágoras*, en *Diálogos*, (I), trad. Calonge Ruiz, J., Lledó E., & García Gual., C., Gredos, Madrid, 1997.
 - *República*, *Diálogos*, (IV), trad., Eggers Lan, C., Gredos, Madrid, 1997.
 - *Sofista*, *Diálogos* (V), trad. Santa Cruz M^a. I., Gredos, Madrid, 1998.
 - *Teeteto*, *Diálogos*, (V), trad. M^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988.
 - *Timeo*, *Diálogos*, (VI), trad. Durán, M^a, A. & Lisi, F., Gredos, Madrid, 1997.
- PLAUTO**, *Asinaria*, (*La comedia de los asnos*) en *Comedias I*, trad. Román Bravo, J., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1993.
- PLINIO SEGUNDO, C.**, *Historia natural*, trad. Hernández, F., Universidad Nacional de México, 1998.
- PLUTARCO, A.**, - “Du Bannissement”, *Les Oeuvres Morales de Plutarque*, trad., Michel de Vascosan Imprimeur du Roy, París, 1575.
[Disponible en edición digital en: <http://gallica.bnf.fr>]
- *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, (V) trad. López Salva, M., Gredos, Madrid, 1989.
 - *Vies*, trad. Flacelière, R., Les Belles Lettres, París, 1961.
- POISSON, J-F.**, *La dignité humaine*, Les Études Hospitalières, “essentiel” Bordeaux, 2004.
- POLIBIO**, *Historias*, trad. Balasch Recort, M., Gredos, Madrid, 2000.
- POLIZIANO, A.**, *La Bruja, Lamia* en *Estancias, Orfeo & otros escritos*, trad. Fernández Murga, F., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1984.

POMPONAZZI, P., *De immortalitate animae*, Gentile, G., (ed.), Messina, Roma, 1925.

- *Les causes des merveilles ou les enchantements*, trad. Busson., H., Rieder, Paris, 1930.

PONTON, L., *Philosophie et Droits de l'Homme*, J. Vrin, "Pour demain", Paris, 1990.

POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Loedel E., Paidós, Barcelona, 1994.

PREUS, A., "Aristotle and Respect for persons", en ANTON, J & PREUS, A., *Aristotle's Ethics*, State University of New-York Press, New York, 1991, pp. 215-220.

PRIEUR, S., *La disposition par l'individu de son corps*. Thèse, Les Études Hospitalières, Paris, 1999.

PROUST, M., *Du côté de chez Swann*, Gallimard, "Folio", Paris, 1988

- *Por la parte de Swann I en A la busca del tiempo perdido*, trad., Armiño, M., Valdenar, "Clásicos", nº 1, Madrid, 2005.

PSEUDO-BERNARDO, *Le meditazioni necessarie*, Il Leon Verde, Turín, 1998.

PSEUDO-JENOFONTE, *La República de los Atenenses*, trad. Guntiñas Tuñon, O., Gredos, Madrid, 1984.

PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, trad., Barbeyrac, J., J. R. Thourneisen, (ed), Bâle, [1732], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, "Bibliothèque de philosophie politique et juridique", Caen, 1987.

- *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. Barbeyrac, J., Nourse, J., (ed), Londres, [1741], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, "Bibliothèque de philosophie politique et juridique", Caen, 1984.

[Disponibles en: <http://gallica.bnf.fr>]

QUINCEY, TH., (de), *Los últimos días de Kant*, trad., González-Blanco, E., Júcar, "Biblioteca de Traductores", Madrid, 1989.

QUINTO, E., *Remains of old Latin*, Harvard University Press, London-Cambridge, 1979-1982.

RABELAIS, F., (de), *Gargantúa*, trad. Illera, A., Cátedra, «Letras Universales », Madrid, 1999.

RABINOW, P., (ed). *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984.

- RACHELS, J.**, “El subjetivismo”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad., Rubio, J., & Vigil, M., Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 581-592.
- RADETTI, G.**, *Scritti filosofici e religiosi*, Sansoni, Florencia, 1953.
- RADHAKRUSNAN & RAJU, P. T.**, *El concepto del hombre*, FCE, México, 1964.
- RAMÍREZ, J. L.**, “*Homo instrumentalis*. Reflexiones (no sólo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad”, en *Scripta Vetera*, (Ediciones Electrónicas de Trabajos publicados sobre Geografía y Ciencia Sociales),
[Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sv-62.htm>]
- RAMOND, Ch.**, (coord.), *Kant et la pensée moderne*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos, 1995.
- RACHELS, J.**, “El subjetivismo”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad., Rubio, J. & Vigil, M., Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 581-592.
- RAWLS, J.**, *El liberalismo político*, trad., Domènech, A., Crítica, Barcelona, 1996.
- *Justicia como equidad*, trad., Rodilla, M. A., Tecnos, Madrid, 1999.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Francisco A., (de), Paidós, “Básica”, Buenos Aires, 2001.
- REALE G & ANTISERI D.**, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*, trad. Andrés Iglesias, J., Herder, Barcelona, 1999.
- RECASENS SICHES, L.**, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Ed. Porrúa, México, 2001.
- REINHARDT, E.**, *La dignidad del Hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunesa, Pamplona, 2005
- RENAULT, L.**, *Descartes ou la félicité volontaire*, PUF, París, 2000.
- RENAUT, A.**, *Kant aujourd’hui*, Champs-Flammarion, Aubier, París, 1997.
- RENAUDET, A.**, “Mysticisme de la noblesse humaine” en *Autour d’une définition de l’humanisme*, Genève, 1945.
- RHODA E. & DONNELLY J.**, *Universal Human Rights in the theory and practice*, Cornell University, Princeton, 2002.
- RENOUVIER, Ch.**, *Critique de la doctrine de Kant*, Félix Alcan Éditeur, París, 1906.
- RIBADEAU DUMAS, F.**, *Historia de la magia*, trad., Planes, R., Plaza & Janes, Madrid, 1973.

- RICART MARTÍ, E.**, “Conferencia”: *Situación Jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. Una visión del siglo XXI*, “Instituto Universitario Lucio Aeneo Séneca”, Universidad Carlos III de Madrid, 26 de enero de 2005.
- RICE, F.**, *The Renaissance Idea of Wisdom*, University of Cambridge Press, Massachussets, 1958.
- RICO, F.**, *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid, 1987.
- *El sueño del humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- “Que solo un punto parece”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 20-21
- RIGUI, G. & LANZA, A.**, *La filosofía di Cicerone*, Ed. Felice Le Monnier, Florencia, 1940.
- RÍOS, F., (de)**, *La filosofía política en Platón*, tesis doctoral de Derecho, Edición facsímil del original de 1908, Fundación Fernando de los Ríos, Madrid, 1998
- RIEKEL A.**, *Die Philosophie der Renaissance*, Munich, 1925.
- ROBERT, F.**, *L’humanisme. Essai de définition*, Les Belles Lettres, París, 1974.
- RODIER, G.**, *Traité de l’âme. Commentaire*, Ed. Vrin-Reprise, Burdeos, 1985.
- RODIS-LEWIS, G.**, *La morale stoïcienne*, PUF, “Sup”, París, 1970.
- *L’Antropologie cartésienne*, PUF, “Épiméthée”, París, 1990
- “Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis, par François Ewald”, *Magazine Littéraire*, nº 342, Abril 1996.
- “The Unity of Human Being”, en COTTINGHAM, J., (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 197-210.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F.**, *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO., R.**, *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.
- “El autentico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia”, en MURGUERZA, J. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.) *Kant después de Kant*, Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989, pp. 234-243.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M.**, (ed.), *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba & Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997.

RODRÍGUEZ SÁNDEZ, R., “La naturaleza humana en cautiverio”, *Er, Revista de Filosofía*, número 32, Sevilla / Barcelona, 2003, pp. 167-177.

ROLLIN, B.E., “There is only one Categorical Imperative”, *Kant-Studien*, nº 67, Berlin, 1976, pp. 60-72.

ROMILLY, J., (de), *La Grèce antique contre la violence*, Ed. Fallois, París, 2000.

ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, trad., González Uribe, H., Editorial Jus, México, 1950.

RONCARD, P. (de), *L'excellence de l'esprit de l'homme. Préface sur Tite-Live, traduite en françois para Hamelin [1560]*, publicado en SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l'homme” à la Renaissance*, (Vol.2), Il Segnalibro Editore, Turín, 1997, pp. 241-245.

- *Les Œuvres de P. de Ronsard, (t.I)*, G. Buon, (ed), París, 1578. Disponible en : [\[http://gallica.bnf.fr/\]](http://gallica.bnf.fr/)

RORTY, R., *L'Homme Spéculaire*, trad. Marchaisse, Th., Seuil, París, 1990.

ROSS, D., *Aristotle*, Routledge, “Ancient Philosophy”, Nueva-York, 1996.

- *Teoría de las ideas de Platón*, trad. Díez Arias, J-L., Catedra, Teorema, Madrid, 1993.

ROSS, G .M., “Seneca’s Philosophical Influence”, en COSTA, C.D.N., (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston, 1974.

ROSTENSTREICH, N., *Man and his Dignity*, The magness Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1983.

ROUSSEAU, D., *Les libertés individuelles et la dignité de la personne humaine*, LGDJ / Montchrestien, París, 1998.

RUIZ GONZÁLEZ J.M., *La dignidad de la persona humana según San Pablo*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956.

RUIZ GIMÉNEZ, J., *Derecho y vida humana (Algunas reflexiones a la luz de Santo Tomás)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

RUIZ MIGUEL, C., “La dignidad humana. Historia de una idea”, en DE VEGA, P.& MORODO, R., (Dirs.), *Estudios de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en Honor de Pablo Lucas Verdú.*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Universidad Complutense, Madrid-México, 2001, pp. 1887-1910.

RUSSELL, B., *La sabiduría de Occidente*, trad., García Puente, J., Aguilar, Madrid, 1964.

- *Historia de la Filosofía Occidental (t.2). La Filosofía Moderna*, trad., Gómez de la Serna & Dorta, A., Espasa, Madrid, 1999.

RYLE, G., *El concepto de lo mental*, trad., Rabossi, E., Paidós, Barcelona, 2000.

SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, trad., Herrero, V., FCE, México, 1996.

SAFA, K., *L'humanisme de Pic de la Mirandole. L'esprit en gloire de métamorphoses*, Vrin, "Philologie et Mercure", París, 2001.

SAINTE-BEUVE, CH.-A., *Port Royal (vol.2)*, Hachette, París, 1860.

SALISBURY, J. (de), *Policraticus*, trad. Alcalá, M., Editora Nacional, Madrid, 1984.

SALUSTIO, C., *La conjuración de Catalina*, (Cap. I), trad. Montero Montero M., Alianza Editorial, Madrid, 1988.

SALUTATI, C., *De laboribus Herculis*, ed. Ullman, B., L., Zurich, 1951.

SALVAT BOLOÑA, P., "Notas sobre Kant en Rawls y Habermas" en AA. VV., *Kant y la Racionalidad Práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones Universidad Católica Silva Henrídez, Santiago, 2004, pp. 73-92

SAMARANCH, F. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, FCE, "Paideia", México, 1991.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, trad., Ribadeneyra, P., Custodio Vega, A., Planeta, Barcelona, 1993.

- *De civitate Dei*, en *Obras Completas de San Agustín* (vol. 16), trad. S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

- *De Trinitate*, en *Obras Completas de San Agustín* (vol.5), trad. Arias, L., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.

SAN ANSELMO, *Obras completas*, trad. Olivares, P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952-1953.

SÁNCHEZ TARIFA, J. A., "La influencia del pensamiento de Séneca en el desarrollo histórico de la cultura", en ROGRÍGUEZ-PANTOJA, M., (ed.), *Séneca, dos mil años después, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento, (Córdoba, 24 a 27 de septiembre 1996)*, Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1997, pp. 67-74

- SANFÉLIX VIDARTE, V.**, “Apología a la idiotez (Elogio a Descartes)”, FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Colección Filosofías, Valencia, 2003, pp. 39-61.
- SANTIDRIÁN, P. R.**, *Humanismo y Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- SANTOS HERCEG, J.**, “La paz del sepulturero. Actualidad ético-política de Kant”, en AA. VV., *Kant y la Racionalidad Práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones Universidad Católica Silva Henrídez, Santiago, 2004, pp. 33-56.
- SANZ LEÓN, M^a I.**, *Séneca*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- SARAMAGO, J.**, *El Hombre duplicado*, trad. del Río, P., Alfagura, 2002. .
- SARTRE, J-P.**, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Praci de Fernández, V., Edhasa, Barcelona, 1999.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, París, 1968.
 - *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, Serrano de Haro, A., Síntesis, Madrid, 1988.
- SCARRY, E.**, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Nueva-York, Oxford, 1985.
- SCHLAIFER, R.**, “Greek theories of Slavery form Homer to Aristotle”, *Harvard Studies in Clásica Philology*, XLVII, 1936, pp. 165-204.
- SCHEFFLER, S.**, *Boundaries and Allegiances. Problems of justice and responsibility in liberal thought*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- SCHELER, M.**, *El puesto del Hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, trad., Gómez, V., Alba Ed., Barcelona, 2000.
- Ética*, trad. Rodríguez Sanz, H., Revista de Occidente, Madrid, 1941.
- SEGNI, L (di)**, *Il disprezzo del mondo*, D'Antiga, R., (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994.
- SELLIER, P.**, *Pascal et saint Augustin*. Paris, Armand Colin, 1970.
- SÉNECA, L., A.**, *Apocolocintosis*, trad., Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996.
- *Cartas Morales a Lucilio*, trad., Bofill & Ferro, J., Planeta, “Clásicos Universales”, Barcelona, 1989.
 - *Diálogos*, trad., Codoñer, C., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2003.
 - *Medea*, trad., García Yebra, V., Gredos, Madrid, 2001.
 - *Oeuvres Complètes*, trad., Pintrel, M & De la Fontaine, J., Nisard, M., J-J., (dir.), Dubochnet & Compagnie Éditeurs, París, 1838.

- *Sobre la clemencia*, trad., Codoñer, C., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 1988.
- *Tratados Filosóficos*, trad., Navarro & Calvo, F., Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante, Madrid, 1884. [Consultado vía la Biblioteca Virtual, “Miguel Cervantes”: <http://www.cervantesvirtual.com>]
- SENNETT, R.**, *El Respeto. Sobre la dignidad del Hombre en un mundo de desigualdad*, trad., Galmarini, M. A., Anagrama, Barcelona, 2003.
- SERÉS, G.**, “La *Fabula de Homine*, de Juan Luís Vives”, en *Insula*, “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 15-18.
- SERRES, M.**, “Un peu de Philosophie”, GRUSZOW, S., (dir.), *L’identité : qui suis-je ?*, Ed. Le Pommier, París, 2006, pp. 169-178.
- SETTIS, S.**, *El futuro de lo “clásico”*, trad., Soria Olmedo, A., Abada Editores, Madrid, 2006.
- SÈVE, L.**, *Qu’est-ce que la personne humaine?*, La Dispute, París, 2006.
- SEVILLA SEGURA S.**, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Ed. Universidad de Valencia, Valencia, 1979.
- SHAMBHALA, S. W.**, *Hermética: Los Antiguos Escritos Griegos y Latinos que Contienen Enseñanzas Religiosas o Filosóficas tribuidas a Hermes Trismegistus*, Boston, 1993.
- SHANKARA**, *Brihadâranyakbhâshya* en Gallud Jardiel, E., «Antología de textos hindúes», *El Hinduismo*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- SCHILLER, F.**, *Sobre la gracia y la dignidad*, trad., Probst, J. & Raimund L., ICARIA, Barcelona, 1985.
- SCHMITT, C. B., SKINNER, Q.**, (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- SHERMAN, N.**, *Making a Necessity of Virtud. Aristotle and Kant on Virtud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- SCHNAPPER, D.**, *Qu’est-ce que la citoyenneté ?*, Gallimard, “Folio-Actuel”, París, 2000.
- SCHOPENHAUER, A.**, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad., Burdeau, A., Quadrige-PUF, París, 2004.
- *Los dos fundamentos de la ética*, trad. Romano García, V., Aguilar, “Biblioteca de Iniciación Filosófica”, nº 95, Madrid, Buenos-Aires, México, 1965.

- *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad., López de Santa María, P., Siglo XXI, Madrid, 1993.

SCOTT, W., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contains Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes Trismegistus*, Dawsons, Londres, 1968.

SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, trad. Raga, V., Península, Barcelona, 1983.

SECRET, F., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, París 1964.

SEGURA ORTEGA, M., “El derecho de Indias”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 713-743.

- “La situación del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., pp. 457-481.

SHAKESPEARE, W., *El mercader de Venecia. Como gustéis*, trad., Pujante, A-L., Espasa-Calpe, “Austral”, Madrid, 2000.

SHELL, S. M., “Kant on Human Dignity”, en KRAYNAK R. P. & TINDER G., (ed.), *In Defense of Human Dignity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003, pp. 53-80.

SIBILIA, P., *El hombre postogárnico*, FCE, México, 2005.

SILBER, J. R., “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, en *Review of Metaphysics*, nº 28, The Catholic University of America, Washington, 1974, pp. 197-236.

SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad., Salvador, M., Península, “Serie Historia”, Barcelona, 1998

SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad., Rubio, J. & Vigil, M., Alianza Editorial, Madrid, 1995.

- *Desacralizar la vida humana*, García Trevijano, C., Catedra, “Teorema”, Madrid, 2003.

SIWEK, P., *La psychophysique humaine d’après Aristote*, Éditions. F. Alcan, París, 1930.

- SKINNER, B.F.**, *Más allá de la libertad y la dignidad*, trad. Coy, J., Fontanella, Barcelona, 1975.
- SKINNER, Q.**, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, (vol.1), trad. Utrilla, J. J., FCE, México, 1985.
- SLOTEDIJK, P.**, *Bulles. Sphères, Microsphérologie, Tome I*, trad. Mannoni, O., Pauver, París, 2002.
- *Critica de la razón cínica*, trad., Vega, M. A., Siruela, “Serie Mayor. Biblioteca de Ensayo”, nº 23, Madrid, 2003.
- *Esferas*, trad. Reguera, I., Ed, Siruela, (1998, 1999 y 2004).
- *La domestication de l'Être*, trad. Mannoni, O., Ed. Milles et Une Nuits, 2000.
- *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, trad. Rocha Barco, T., Ediciones Siruela, Madrid, 2001.
- *Si l'Europe s'éveille*, trad. Mannoni., O., Éditions Mille et Une Nuits,, París, 1994.
- SZLEZÁK, TH. A.**, *Leer a Platón*, trad. García Rúa, J. L., Alianza, Madrid, 1991.
- SMITH, M.A.**, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston, 1995.
- SÓFOCLES**, *Edipo rey*, en *Tragedias*, trad. Alamillo, A., Gredos, Madrid, 2000.
- *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.
- SOLANA DUESO, J.** (Coord.), *Las raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, Zaragoza, pp. 79-88.
- SOLARI, G.**, *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Turín, 1949.
- SOLÉ-LERIS, A.**, *Majjhima Nikaya*, Kairós, Barcelona, 1999.
- SONTAG, S.**, *Ante el dolor de los demás*, trad., Major, A., Alfaguara, Madrid, 2003.
- SOURIAU, P.**, *L'ombre de Dieu*, PUF, París, 1955.
- SOUTHERN, S. W.**, *Medieval Humanism and Other Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1970.
- SOZZI, L.**, “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, (vo. 1 & 2), Il Segnalibro Editore, Turín, 1997.
- SPAEMANN, R.**, “Sobre el concepto de dignidad humana”, *Persona y Derecho*, nº19, 1988, pp 13-33.

- STEIN, E.**, *De la personne*, trad. Secretan, P., Du Cerf et Éditions universitaires de Fribourg, París, 1992.
- STEVENSON L., & HABERMAN, D. L.**, *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, trad., Lucena, E., Cátedra, Madrid, 1998.
- STONE, I. F.**, *El juicio de Sócrates*, trad. Fernández de Castro, M. T., Ed. Mondadori, Madrid, 1988.
- STRATHERN, P.**, *Aristote, Je connais!*, trad., Schloesser, M., Mallard Éditions, París, 1997.
- STRAUSS, L.**, *La Cité et l'Homme*, trad. Berrichon-Sedeyn, O., Agora, París, 1964.
- SIWEK, P.**, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Ed. F. Alcan, París, 1930.
- STATIUS**, *Thebaid*, trad., Moszley, J. H., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.
- STONE, I. F.**, *El juicio de Sócrates*, trad., Fernández de Castro, M. T., Mondadori, Madrid, 1988.
- STÖRIG, H.J.**, *Historia universal de la filosofía*, trad., Gómez Ramos, A., Tecnos, Madrid, 2000.
- STAROBINSKI, J.**, *Razones del cuerpo*, trad., Ballorca, J. M., Cuatro, Madrid, 1999.
- STEIN, E.**, *De la personne*, trad. Secretan, p., Ed. Cerf et editions Universitaires de Fribourg, París, 1992.
- STRATHERN, P.**, *Aristote, Je connais!*, trad., Schloesser, M., Mallard Éditions, París, 1997.
- SUGRANYES DE FRANCH, R. (de)**, “Raimond de Lulle et Bartolomé de las Casas, prophètes de la dignité humaine », en AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Holderher, A. (ed.), Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987, pp. 173-184.
- SZLEZÁK, TH. A.**, *Leer a Platón*, trad. García Rúa, J. L., Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- TÁCITO, C.**, *Anales*, trad. López de Juan, C., Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- TAMAYO, J.J.**, (dir.), *10 palabras claves sobre Derechos Humanos*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2005.
- TARPINIAN, M.**, *Essais. “Des Cannibales”. “Des Coches”*. Ellipses, París, 1994.

- TAUREK, Jh. M.**, “Should the Numbers Count?”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 293-316.
- TAYLOR, CH.**, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad., Lizón, A., Paidós, Barcelona, 1996.
- “Politics” en BARNES, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 233-258.
- TERENCIO**, *Comedias*, trad., Román Bravo, J., Cátedra, “Letras Universales”, nº 322, Madrid, 2001.
- TESAURO, P.**, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, Giardini Editori, “Colana di Testi e Studi Ispanici”, Pisa, 1983.
- TESSITORE, A.**, (ed.), *Aristotle and Modern Politics*, University of Notre Dame, Indiana, 2002.
- TESTARD, M.**, “Aspects de l’humanisme cicéronien dans le *De Officiis*”, en *L’information Littéraire*, nº 5, París, 1971, pp. 220-228.
- THÉVENAZ, P.**, “L’interiorité chez Sénèque”, en AA. VV., *Mélanges offerts a M. Max Niedermann*, Université de Neuchatel, Neuchatel, 1944, pp. 189-194.
- THIEBAUT, C.**, (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991.
- THIBERT, Y.**, “El esclavo”, en GIARDINA, A., (coord.), *El Hombre romano*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 161-200.
- THOUARD, D.**, *Kant*, Les Belles Lettres, París, 2001.
- TODESCAN, F.**, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico (Vol. I, II & III)*, Giuffrè, Milán, 2001.
- TODOROV, T.**, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, trad., Folch González, E., Paidós, Barcelona, 1999.
- TOMÁSIO, C.**, *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, trad., Rus Rufino, S., & Sánchez Manzano, M^a. A., Tecnos, Madrid, 1994.
- TORRALBA ROSELLÓ, F.**, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt & John Harris*, Herder, Barcelona, 2005.
- TOSEL, A.**, “Kant révolutionnaire. Droit et politique” en AA. VV., *La philosophie de Kant*, Quadrige-PUF, París, 2003, pp. 413-436.
- TREVOR-ROPER, H. R.**, “The General Crisis of the Seventeenth Century”, en ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, pp. 59-96.

- TRIGG, R.**, *Concepciones de la naturaleza humana*, trad., Villaverder, G., Alianza, Madrid, 1999.
- TRINKAUS, CH.**, *In our Image and Likeness* (vol.II), University of Notre Dame Press, Indiana, 1995.
- TROVATO, V.**, *L'oeuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, L'Harmattan, París, 2005.
- TRUYOL SERRA, A.**, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.
- TUCÍDIDES**, *Historia de la guerra del Peloponesio*, trad. Torres Esbarranch, J. J., Gredos, Madrid. 1990.
- TUGENDHAT, E.**, *Problemas de la ética*, trad. Vigil, J., Crítica, Barcelona, 1988.
- TURNER, B. S.**, “Los avances recientes en la Teoría del Cuerpo”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, 1994, pp.11-39.
- ULLMANN, W.**, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. Vilaró Piñol, R., Ariel, Barcelona, 1997.
- UNAMUNO, M.**, *La dignidad humana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003.
- USCATESCU, G.**, *Séneca, nuestro contemporáneo*, Editora Nacional, Madrid, 1965.
- “Séneca y la idea del Hombre”, *Revista de filosofía*, nº 23, Madrid, 1964, pp. 313-323.
- VALADIER, P.**, *L'anarchie des valeurs : Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, París, 1997.
- VALENTE, M.**, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Librairie Saint Paul, París, 1956.
- VALLA, L.** - *De libero arbitrio*, (texto en latín/italiano) en GARIN, E., (ed.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán, Nápoles, 1952.
- *De Voluptate (Il piacere)*, trad., Grillo, V., Pironti e figli, Nápoles, 1948.
- *De Voluptate (Sur le plaisir)*, trad., Chauvel, L., Onfray, M., (présentation), Éditions Encre Marine, Fougères La Versanne, 2004.
- *De Voluptate* (version inglesa) disponible en PANIZZA LORCH, M., (de), *A defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhem Fink Verlag, Munich, 1985.

- *Historia de Fernando de Aragón*, Santiago López, M., (ed), Akal, Madrid, 2002.
- *Opera omnia*, (2Vol.), Garin, E., (ed.), Bottega d'Erasmus, Turín, 1962.
- VALLESPÍN, F** (ed.), *Historia de la teoría política*, (vol. 3), Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- *El futuro de la política*, Taurus, "Pensamiento", Madrid, 2000.
- "Intervención humanitaria: ¿moral o política?", en *Revista de Occidente*, nº 236-237, Enero 2001, pp. 49-61.
- "Alianza de civilizaciones", *Claves*, nº157, Nov. 2005, pp. 4-10.
- VANSTEENBERGHE, E.**, *Le Cardinal de Cues (1401-1464). L'action. La pensée*, Slatkine, Genève, 1974.
- VASARI, G.**, *Vite de'piú eccellenti pittarori, scultori e architotti*, Siena, Pazzini Carli e Co., 1791-94. [Disponible en edición digital en <http://gallica.bnf.fr/>].
- VATTIMO, G.**, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, trad. Somville-Garant, M., Le Point Philosophique, De Boeck Université, París, Bruselas, 1997.
- VEGA, M. J.**, "Misericordia y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva", en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, "Misericordia y Dignidad del Hombre en el Renacimiento", nº 674, Madrid, febrero de 2003, pp. 6-9
- [Artículo disponible en: www.insula.es]
- VERGÉS RAMÍREZ, S.**, "La dignidad del Hombre según Kant", en *Letras de Deusto*, vol.18, nº 42, sept-dic., 1988, Bilbao, pp.5-19.
- VERNANT, J-P** (ed.), *El hombre griego*, trad. Badeñas de la Peña, P., Alianza, Madrid, 1995.
- VIALATOUX, J.**, *La morale de Kant*, PUF, París, 1968.
- VIBERT, S.**, *Louis Dumont. Holisme et Modernité*, Michalon, "Le Bien Comun", París, 2004.
- VICKERS, B.**, *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, trad. Vigil Rubio, J., Alianza, Madrid, 1990.
- VIGNAUX, P.**, *El pensamiento en la Edad Media*, trad. Segovia, T., FCE, México, 1993.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J-L.**, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987.
- VILLEY, M.**, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, "Leviathan", París, 2003.

- VINCI, L. (da)**, *Scritti*, Ed. Italiana di Cultura, Roma, 1966.
- *Aforismos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965.
- VINET, A.**, *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París, 1904.
- VIRGILIO, P.**, *Geórgicas*, trad. Velásquez, J., Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1994.
- *Obras Completas*, trad. Espinosa Pólit, A., Cátedra, “Biblioteca Avrea”, Barcelona, 2003.
- VITRUVIO, M.**, *Los diez libros de Arquitectura*, trad. Oliver Domingo, J. L., Alianza Forma, Madrid, 1995.
- VIVES, J.L.**, *Obras Completas*, Aguilar, Valencia, 1992.
- VIALATOUX, J.**, *La morale de Kant*, PUF, París, 1968.
- VICENS VIVES, J.**, *Historia general moderna. Siglos XV y XVI, (vol.1)* Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981.
- VILANOÛ, C.**, “Imágenes del cuerpo humano”, *Apunts*, nº 63, 2001, pp. 94-104.
- VINCI, L. (da)**, *Scritti*, Ed. Italiana di Cultura, Roma, 1966.
- *Aforismos*, Espasa-Calpe, trad., García Zúñiga, EMadrid, 1965.
- VINET, A.**, *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París, 1904.
- VIVES, J. L.**, *Obras Completas*, Aguilar & Generalitat Valenciana, Madrid, 1997.
- VLACHOS, G.**, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, PUF, París, 1962.
- VLACHOS, G.**, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, PUF, París, 1962.
- VLASTOS, G.**, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- VOLTAIRE**, *Diccionario filosófico*, (t.III), trad., Lanuza, C., F. Sempere, (ed.) Valencia, 1901 [Disponible en <http://www.filosofia.org>]
- *Remarques (premières) sur les Pensées de Pascal (1728)* en VOLTAIRE, *Mélanges*, (vol. 37), Werdet et Lequien fils:Firmin Didot frères, París, 1829-1834, [Disponible en <http://gallica.bnf.fr/>]
- WAGER, D. & RILLING, J.K.**, “Placebo-Induced Changes in fMRI in the Anticipation and Experience of Pain”, *Science*, nº 303, 20.02.2004.
- WALLON, H. & DUMONT., J.C.**, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Robert Laffon, París, 1988.

- WATSON, B.**, *Hsun Tzu: Basic Writings*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.
- WEBER, M.**, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, trad., Abellán, J., Espasa, "Austral", Madrid, 2001.
- WEIL, E.**, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Vrin, París, 1986.
- *La philosophie politique de Kant*, PUF, París, 1962.
- WELZEL, H.**, *Introducción a la Filosofía del Derecho* trad., González Vicén, F., Ed. Aguilar, Madrid, 1971.
- WHITEHEAD, A. N.**, *Aventures d'idées*, trad. Breuvert J-M. & Parmentier A., Les Éditions du Cerf, París, 1993.
- *Procés et Réalité*, trad. Charles Daniel & varios, Gallimard-NRF, "Bibliothèque de Philosophie", París, 1995.
- WIENER, P.P.**, (ed.), *Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973-74.
- [Disponible en <http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>]
- WILKINSON, L.P.**, "Cicerón y la relación de la oratoria con la literatura", en KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W., (ed.), *Historia de la literatura clásica. (II). Literatura Latina.*, trad., Bombín, E., Gredos, Madrid, 1989, pp. 261-332.
- WILLIAMS, B.**, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, trad., Coll Mármol, J. A., Cátedra, Madrid, 1996.
- *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad., Lescouret, M.A., Gallimard, Nrf, París, 1990.
- *Making sense of humanity and other philosophical papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- WILLIAMS, P.**, "BWV 565 A toccata in D minor for organ by J.S. Bach ?" en *Early Music*, 9 de julio de 1981, pp. 330-337.
- WINNICOTT, D.W.**, "Transitional objects and transitional phenomena", en *Collected Papers*, Brunner-Routledge, Nueva York, 1992, pp. 229-243
- WINTER, J.**, *La Création de l'Infini. Giordano Bruno et la pensée cosmique*, trad. Mannoni, O., Calmann-Lévy, París, 2004.
- WOLFF, C.**, *Principes du droit de la nature et des gens*, trad. & ed. Formey, J.H.S., Rey, M.M., Amsterdam [1758], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, "Bibliothèque de philosophie politique et juridique", Caen, 1988.

[Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>]

WOLFF, R. P., (ed.), *Kant: a collection of critical essays*, McMillan, Londres, 1968.

WOLFE, T., *Soy Charlotte Simmons*, trad. Iriarte Goñi, E., Mayor., C., Ediciones B., "Afluentes", Barcelona, 2006.

WOOD, A.W., *Kant*, Blackwell, "Great Minds", Oxford, 2005.

YANOSKI, J., *De l'abolition de l'esclavage ancien au Moyen-âge et de sa transformation en servitude de la glèbe, pour faire suite à l'histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Impr. Impériale, Paris, 1860.

[Disponible en: <http://gallica.bnf.fr>]

YAÑEZ, A., *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado*, SEP, México, 1966.

YATES F., *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.

ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, "Teorema", Madrid, 1992.

ZOLLNER, F., *Leonardo da Vinci. Obra pictórica completa & obra gráfica*, Taschen, Madrid, 2003.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1992.

ZWEIG, S., *Erasmus de Rotterdam*, trad. Carbo, R. S., Paidós, Barcelona, 2005.

Artículos de prensa

- L. Ferry, "C'est la faute à Rousseau", *Le Point*, 30.07.99, nº 1402, p. 72.

- "L'homme biométrique en quête d'identité", en *Le Monde. Dossiers & Documents. Sciences*, nº 10, junio 2006

- "Defending Video Games – Breeding Evil", *The Economist*, (04.08. 2005)

- "Sócrates, for pleasure and profit", *The Economist*, (22.06.2000)

- "Trust me, I'm a robot", *The Economist* (10.06.2006).

Enlaces Internet

Bibliotecas

<http://www.digibis.com>

<http://gallica.bnf.fr>

<http://www.cervantesvirtual.com>

<http://www.gutenberg.org>

<http://www.netlibrary.com>

<http://www.thelatinlibrary.com>

Hemerotecas

<http://dialnet.unirioja.es>

<http://www.findlaw.com>

<http://www.highbeam.com>

<http://www.jstor.org>

Diccionarios & enciclopedias

<http://agora.qc.ca/encyclopedie.nsf>

<http://www.filosofia.org/>

