



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

**LA HUMILLACION COMO CATEGORIA PARA PENSAR
EL DAÑO MORAL: UN ESTUDIO DESDE LA DIGNIDAD
HUMANA**

TESIS

Que para obtener el título de Licenciada en Filosofía presenta:

Anayely Santiago García

ASESOR: Mario Magallón Anaya

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.,
septiembre 2020





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMENTOS

A Dios por la oportunidad de concluir esta etapa de mi vida con el comienzo de la docencia, donde seguiré siendo un estudiante de aquella profesión que hoy en día es el amor de mi vida, la filosofía.

A la Universidad Nacional Autónoma de México porque me brindo la posibilidad de hacer investigación en España y porque sigue cobijándome bajo su tutela. Le agradezco la oportunidad de estudiar bajo una noble enseñanza, donde hoy como filósofa podré contribuir a la sociedad.

Al Proyecto PAPIIT IN303317 “Epistemología y crítica jurídica: Ontología y pensamiento político en América Latina” por permitirme a través de sus fructíferas críticas y su apoyo obtener un desarrollo profesional invaluable.

A mis padres Beatriz Garcia Rivera y Pedro Santiago Rodríguez por todo su apoyo, confianza y amor incondicional brindado de forma desinteresada a lo largo de toda mi existencia, por enseñarme la prudencia y la importancia de amar al otro. Gracias porque sin ellos esta tesis, hoy no sería posible. Los amo mucho.

A mi hermana Dulce Viridiana Santiago Garcia por ser mi compañera de viaje, porque desde que llego a mi vida jamás pensé que podría amar tanto a otra persona. Mi cómplice, mi amiga y mi inspiración a ser una mujer fuerte, valiente pero siempre noble. Te amo hermana.

A mi hermana pequeña, Ilusión Belén Santiago Garcia, cuya existencia se ha vuelto fundamental para la mía, por enseñarme la magia de sorprenderme del mundo. Gracias mi niña por enseñarme con tus juegos otra forma de amar. Te amo.

A mis abuelos Inocencia Rodríguez López y José Santiago Espinoza por ser las raíces de una bella familia que han tenido siempre profundas muestras de amor, apoyo y cobijo. Me han enseñado la importancia de siempre apoyar a los otros.

A mis tíos y primos que siempre han estado conmigo. A mis tipos porque sin su apoyo este momento no sería posible. A mis primos

porque en nuestros juegos de niños descubrí que la hermandad no tiene frontera. Gracias por todo el amor.

A mi mejor amiga, mi compañera de viajes Berenice Velázquez Sánchez que siempre me ha enseñado con todo su amor que somos hermanas porque la vida nos regalo la posibilidad de ser familia. Gracias por todos estos años de amistad. Te amo.

A Leonides Morales Garcia por todo el aprendizaje que me has regalado este tiempo con tu compañía. Este viaje sin duda ha sido más bello de tu mano. Tu existencia ya representa una recompensa para mí. Te amo.

A mi Cristina Fuentes Guijarro quien me mostro que su amor y amistad por años no conoce de tiempo, ni de distancia. Las fronteras entre nuestros países se acortan cuando escucho tu voz. Tu apoyo incondicional y el de tu madre, me enseñaron a reconocermme en el valor de una mujer independiente. Te amo, amiga mía.

A mi amiga Ycelia Angelly Condo Zapana que en Perú llego en el momento que menos me esperaba, te has vuelto una pieza fundamental de mi vida. A tu bella familia por integrarme a su vida de forma amorosa e incondicional. Te amo.

A Omar Gallegos Galicia por su apoyo constante, en donde la confianza y respeto siempre han estado presentes en nuestra amistad. Gracias por tu compañía y apoyo incondicional.

A mi asesor de tesis, el Dr. Mario Magallón Anaya por enseñarme la nobleza de la investigación y de la docencia, por todo su apoyo incondicional en este proceso. Le agradezco que siga guiando mis pasos con amor, paciencia, confianza, pero sobre todo enseñándome con la humildad de sus palabras y acciones que el amor que le tenemos al otro, siempre debe ser incondicional.

Al Mtro. Rafael Ángel Gómez Choreño porque me ha enseñado a través de su humildad la nobleza de nuestra profesión y la importancia del amor al otro. Gracias porque en usted siempre encuentro el apoyo y la inspiración para ser una mejor persona que el día anterior.

A la Dra. Eva Leticia Orduña Trujillo por confiar en mi capacidad profesional. Gracias por apoyarme siempre con un espacio de trabajo, donde al preocuparse porque tuviera las condiciones adecuadas me muestran la nobleza y la grandeza de su espíritu.

A mis profesores de la Facultad de Filosofía y Letras por enseñarme a través del amor, la paciencia y la dedicación la bondad de dar clases. En especial al Dr. Cristian Alejandro Gutiérrez Ramírez porque siempre confió mi tema de tesis, pero sobre todo en mi capacidad como persona.

A la familia que la investigación en España me regalo: A María del Carmen Sánchez Mora, Hillary Mompala Vázquez, Diana Ramírez Díaz Barriga y Julio Cesar López Balderas por hacer más ligera mi estancia, pero sobre todo por el amor, la compañía y la amistad con la que me cobijaron y me integraron siempre. Agradezco a la vida por su existencia y por la posibilidad de seguir contando con su amor.

Al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco y a la Dra. María Eugenia Alvarado Rodríguez por su atenta lectura e invaluable comentarios.

Finalmente, quiero agradecer a todas aquellas personas que sin quererlo me han enseñado la importancia del agradecimiento, de la humildad y que siempre podemos transformar el mundo desde nuestras trincheras porque nos reconocemos en los ojos del otro. Esta tesis va dedicada a todos aquellos "Entreverados locos, llenos de lucidos intervalos".

Agradecimientos

Introducción

Capítulo 1: Dignidad y Derechos Humanos: Un recuento histórico

- 1.1 Antes del Encumbramiento de los Derechos Humanos1
- 1.2 La Dignidad humana: El andamiaje hacia una noción contemporánea.....12

Capítulo 2: La Dignidad y su relación con la vida digna

- 2.1 El panorama entre la Dignidad humana y la vida digna.....19
- 2.2 Consideraciones morales en la Dignidad Humana a partir de la vida digna 27
- 2.3 Autonomía y racionalidad: ¿Cómo puede la dignidad humana generar las condiciones necesarias para la vida digna?.....36

Capítulo 3: La Humillación como categoría para pensar el daño moral

- 3.1 Conceptos claves para comprender el daño moral en la humillación42
- 3.2 La humillación y su relación de oposición moral con la Dignidad Humana: Implicaciones prácticas.67

Conclusión

Referencias

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha hablado de la Dignidad Humana desde diferentes perspectivas y con diferentes matices, sin embargo esta investigación la realizo desde su oposición, la humillación porque considero que a veces desde la vía negativa, como señala Villoro, es más fácil apreciar nuestro objeto de estudio. El andamiaje que esto supone es aventurado y enriquecedor en la medida en que, es otra forma de conocerla desde su problemática moral, la cual se encuentra atravesada por otros enfoques teóricos., pero no por ello menos importante.

El interés por la noción de la dignidad humana comenzó a hacerse latente con el encumbramiento de los derechos humanos, momento a partir del cual se pensó en términos igualitarios después de una etapa que sucumbió a la existencia humana. Antes de esta etapa la dignidad fue concebida jerárquicamente como propia de algunos grupos o clases sociales, sin embargo el problema se presentó concretamente desde que ésta fue afirmada como una característica universal propia de todo ser humano que pese a apostar a ser moralmente más incluyente, no erradicó en sí misma el daño el moral provocado por la humillación, hecho que hace lo que hace cuestionable la utilidad moral como se revisara en esta tesis.

La dignidad humana, pese a ser un referente teórico de vital importancia en el discurso de los derechos humanos al no contemplar en su fundamento conceptual a la “vida digna” no es moralmente más vinculante, ya que no genera las condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos humanos. Esto muestra porque el concepto de la “Dignidad” resulta insuficiente cuando de su reconocimiento no se sigue de su ejercicio.

De esta forma, la relación dignidad humana-vida digna exige ser revisada con mayor detenimiento, es por ello que en este trabajo me propongo sostener la tesis de que bajo el concepto de la dignidad humana subyace un tipo de daño moral que es posible pensar a través de establecer a la humillación como categoría. Así pues, el daño moral que desarrollo en esta investigación es materializado a través

de la humillación, la cual si bien ya estaba presente desde la sociedad del honor, aunque de forma no visible en la escala meritoria del respeto, no es hasta el encumbramiento de los Derechos Humanos que se hace innegable como un proceso que no sólo naturaliza y afirma el daño moral, sino que también lo perpetúa. De ahí, que no hablo de algo nuevo en la vida social, sino de aquel mecanismo por medio del cual no hay una vinculación con el otro.

La humillación visibiliza que toda vez que el pensamiento de la Dignidad Humana como una noción moral que afirma una protección a los Derechos Humanos, al mismo tiempo los viola en tanto imposibilita su ejercicio cuando no genera las condiciones necesarias para una vida digna, lo cual representa un atentado que impide el tejido de una *política del bien común*, ya sea como parte argumento de los factores contextuales o del contractualismo. Esto supone una problemática importante de atender, pues la humillación supone un daño moral que se manifiesta a través de conceptos tales como: la discriminación, la exclusión, la dominación y el racismo, entre otros.

Establecer en esta investigación a la humillación como categoría ofrece otra forma de estudiar a la Dignidad Humana que permite desarrollar desde la perspectiva normativa el problema moral que supone el hecho de que el uso de su concepto no siempre aboca el mismo significado, como se puede apreciar desde la diversificación del término. Sin embargo, cuando la Dignidad no considera en su fundamento conceptual a la vida digna no satisface las necesidades básicas en determinado momento de vida del ser humano, lo cual entraña una contradicción problemática moralmente.

Esto conlleva a que la investigación quede estructurada en tres capítulos, los cuales llevan por título: *Capítulo 1. Dignidad y Derechos Humanos: un recuento histórico, capítulo 2. La Dignidad Humana y su relación con la vida digna y capítulo 3. La humillación como categoría para pensar el daño moral.* En el primer capítulo a través de dos momentos; antes y después del encumbramiento

de los Derechos Humanos a través del cual realizo un recuento conceptual a la Dignidad humana y su andamiaje histórico que la ha constituido como una noción contemporánea que pese a ser una noción progresiva, desafortunadamente aun no está encaminada hacia el bien común.

En el segundo capítulo *La dignidad humana y su relación con la vida digna* muestro las consideraciones morales que implica pensarla a través de la vida digna, donde el planteamiento de que la Dignidad sea concebida en términos de autonomía y racionalidad es complicado porque imposibilita generar las condiciones necesarias para la vida digna. En este capítulo se aprecia porque el concepto de la dignidad humana entraña en sí misma una contradicción, cuando al mismo que afirma proteger a los derechos humanos, también los viola.

Esto es posible de visibilizar a través de que postulo a la humillación como categoría que permite pensar este tipo de daño moral el cual si bien, ya ha sido asimilado como parte de la vida política no es hasta que se piensa a la humillación en oposición con la Dignidad que se devela que, en toda negación, incapacidad o imposibilidad del ejercicio de los derechos humanos subyace un daño moral innegable. Esto muestra que cuando su concepto se agota en el plano formal, es decir, cuando no satisface las necesidades básicas del ser humano, no genera las condiciones para llevar a cabo el ejercicio pleno de los derechos humano y al no proteger al ser humano, no genera las mismas oportunidades para tener una vida digna a todo ser humano.

De esta manera en el capítulo tres, *La humillación como categoría para pensar el daño moral* muestro la relación de contrariedad que existe entre la ecuación de la Dignidad y la humillación, donde la primera pretende maximizar el bien moral, mientras la segunda genera, promueve y perpetua el daño moral. En el primer momento se revisan algunos conceptos claves que permiten entender cómo funciona la humillación, tales como: la sociedad del honor, la humildad, ser y sentirse humillado, la jerarquía y el estatus a través de una recuperación

conceptual de la humillación que visibiliza que cuando la dignidad humana es pensada en términos de jerarquía pierde de vista su base de igualdad. Del mismo modo, en el segundo momento de esta capítulo la humillación visibiliza un tipo de daño moral a la Dignidad Humana porque en la práctica no genera las oportunidades necesarias para una vida digna igualitaria.

En este sentido, tanto la dignidad como la humillación han sido nociones progresivas que se han adaptado al contexto en el que se encuentra inserto el ser humano. Esta estructuración permite desarrollar la tesis central de que establecer a la Humillación como categoría permite entender al daño moral que provoca la imposibilidad del ejercicio de los Derechos humanos, es decir un atentado a la Dignidad Humana que impide el tejido de una política del bien común ya sea como argumento de los factores contextuales o del contractualismo.

Finalmente, no hablo de algo nuevo cuando presento a la humillación, sino más bien de un problema que al seguir presente hasta la actualidad da cuenta de que la Dignidad no implica una protección a la condición de vulnerabilidad que entraña el ser humano porque su existencia no se sigue de una protección de la vida digna en el que todo ser humano tiene las mismas oportunidades de desarrollo como me propongo revisar detenidamente a lo largo de esta tesis.

CAPITULO 1.

DIGNIDAD Y DERECHOS HUMANOS: UN RECUENTO HISTÓRICO

1.1 Antes del encumbramiento de los derechos humanos

Y si tuviéramos que acercarnos a las cosas desde la dirección opuesta.

-Waldron-

En este capítulo me propongo explorar la historia del concepto de la Dignidad Humana a través de cuatro momentos: primero desde los estoicos, con Cicerón y Seneca; desde la tradición del cristianismo, con Tomas de Aquino; el Renacimiento, con Pico Della Mirandola; y desde la noción secular, con Immanuel Kant. Esto con la intención de mostrar a manera de pinceladas cómo es que se ha ido gestando el concepto de la Dignidad Humana de forma secular, es decir cómo se ha desapegado de esa visión que la presenta como una característica metafísica otorgada por Dios, ajena a la voluntad de ser humana.

De manera que no empiezo con un solo pensador y termino con otro en específico, porque en diversos momentos la investigación habla de puntos coincidentes entre dichos autores. Mi intención es, entonces la de mostrar en este apartado el panorama del concepto de la Dignidad Humana antes y después del encumbramiento de los Derechos Humanos, es decir antes de que fuera reconocido universalmente su valor.

Así, generar en la Dignidad Humana un referente teórico a partir del cual es posible visibilizar que cuando ésta se agota en el plano formal y permite la humillación, no es otra cosa que dar cuenta de una categoría que se ha modificado con el paso del tiempo para generar un espacio desde el cual la desigualdad e injusticia aún son parte de las sociedades éticamente responsables y comprometidas.

Comprender, entonces que la noción de la “Dignidad Humana” supone una protección de la condición de vulnerabilidad que entraña el ser humano es asumirla como una característica propia que de ninguna manera se ve disminuida por la incapacidad racional de su ejercicio. La Dignidad, al ser una construcción política enriquecida por el enfoque humanista, muestra que su valor adviene de la conciencia de su humanidad, en el tiempo, en la historia y no de algún tipo de entidad metafísica, por lo que el rechazo de que esté circunscrita a la razón es porque no puede ser entendida en términos de autonomía, sino más bien de relaciones con otros campos de las humanidades y las ciencias humanas porque se pierde de vista la responsabilidad e incidencia de ser humano en el bien común.

Ahora bien, la problemática histórica que subyace en la dignidad desde las primeras etapas de la tradición occidental tiene lugar cuando es atribuida al estatus social y económico que se justifica en la afirmación de que es propia de solo algunos seres humanos. Esto es parte de las tesis que tanto Cicerón en la antigua Roma, como Pico Della Mirandolla en el Renacimiento sostuvieron al concebir a la dignidad como una característica restringida a los seres humanos, donde no tienen cabida otros seres sintientes. Sin embargo, cuando Pico dice que “el hombre puede ser, lo que quiera ser”, afirma que el estatus que tiene el ser humano recae sobre la agencia moral,¹ como más tarde lo hará notar Kant a través de su concepto de “Dignidad Humana”.

Asimismo, algunos pensadores estoicos; como Cicerón² y Séneca³ conceptualizaron a la dignidad humana sobre dos ejes fundamentales: primero, como una característica propia del ser humano (una premisa sobre la que más tarde cimentara su pensamiento Kant); y segundo, que ésta es independiente de

¹ Giovanni Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, pp. 1-6.

² Cf. Marco Tulio Cicerón, *Acerca de los deberes*, pp 1-72. En esta obra el autor señala que la dignidad humana es consecuencia de la libertad como un modo de pensar y de vivir gustoso (en el que no hay un apego a las pasiones y deseos), ya que éstas no permiten conservar la serenidad y la tranquilidad del espíritu. Sin embargo, esto permite entender que la conceptualización de la dignidad humana estoica hereda una idea de igualdad con el otro, que es recuperada más tarde por el cristianismo para afirmar que todo ser humano es hijo de Dios.

³ Lucio Seneca, *Consolación a Marcia*, pp. 59-83.

la condición en la que está inserto el ser humano. Este andamiaje hacia una construcción política de la “Dignidad Humana” como un concepto que se ve beneficiado por la distinción kantiana entre “valor condicional” y “valor incondicional” tiene origen en la definición que da Tomas de Aquino, en cuanto a que ésta es la bondad que algo tiene en sí mismo. Sin embargo, ambos puntos de vista difieren en algo sustancial, ya que mientras para Tomas de Aquino muchas cosas son buenas por sí mismas, para Kant esta cualidad es valiosa sólo si es el resultado del ejercicio moral del ser humano.

La comparación entre el pensamiento de Aquino y Kant no es fortuita, pues permite entender que, mientras para el primero la idea de “Dignidad Humana” forma parte de los niveles de la creación de Dios, en el que están incluidas las plantas, pero no los animales,⁴ para el segundo es una construcción restringida únicamente a los seres humanos, ya que sólo éstos pueden actuar por las demandas morales y no solo por el lugar que ocupan en el mundo, sino como parte de su valor intrínseco. Con esto Kant, afirma que únicamente el ser humano es quien puede llevar la ley moral dentro de sí mismo, sin importar el lugar que ocupe dentro de una sociedad determinada, pues su reconocimiento proviene del hecho de ser creado de forma libre, en el que la razón es consustancial a la humanidad.

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que no puede auto enajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la

⁴Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, pp. 1-116. Tomas de Aquino retoma de los estoicos la idea de que la dignidad humana es propia de los seres humanos y no de los animales porque es parte de la bondad del hombre, en el que la dignidad es pensada desde el concepto de persona para mostrarla como un atributo de su racionalidad, el cual ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él, un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre⁵.

Esta excepción que genera la afirmación kantiana se vale del imperativo categórico para dejar claro que el deber del ser humano es: “Obra[r] de tal modo que use la humanidad, tanto en su persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.⁶ La idea de “fin en sí mismo” ofrece un contraste entre aquellas cosas que tienen valor condicional e incondicional, donde las primera son intercambiables por algo de igual valor, mientras las segundas, no. Esto es debido a que, en el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad; si tiene precio es equivalente, pero, si no es así, está más allá de toda equivalencia, es decir, tiene dignidad.⁷

La dignidad humana es entonces para Kant un valor absoluto que fundamenta el imperativo categórico que permite concebir al ser humano como fin en sí mismo, y en el que sus elecciones se encuentran constreñidas a los principios de la razón como la capacidad para conferirle valor a las cosas⁸. Sin embargo, aunque la teoría deontológica kantiana es restrictiva al no promover el daño moral, cuando señala que la dignidad humana es buena intrínsecamente y que es un deber protegerla eleva su umbral complejizando así, su pensamiento en la práctica, ya que al no señalar hasta qué punto es permisible actuar para reparar el daño moral, no contribuye a clarificar su argumento prescriptivo.

⁵ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp.335-336. (Ak6:462).

⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 42 (AK4:429).

⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 47,48 (AK4:434 y AK4:435).

⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 41 (Ak4:428). Al respecto, dice Kant: “Suponiendo que, haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica. Ahora yo digo: 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”.

La dignidad humana es un referente que, si bien no prescribe al agente moral en tanto que no dice porque es mejor actuar en torno a ella, sí la dota de una funcionalidad que continua vigente en tanto que contribuye a maximizar el bien moral. En este sentido Kant al concebirla como un valor intrínsecamente bueno por el que la racionalidad del ser humano es una característica propia e independiente de los factores contextuales en los que éste pueda estar inmerso, conserva un problema que aún permea en la actualidad y que se puede formular en la siguiente pregunta: ¿Cómo pasar de la dignidad humana, de la agencia moral pensada como un valor interno incondicional, a un concepto que permita comprender qué debemos hacer?

Asimismo, al tener fundamento la teoría moral kantiana en la dignidad humana hay una estrecha relación de ésta última con la *autonomía* y con el *respeto*, donde la autonomía y la dignidad humana son nociones moralmente complementarias (la autonomía es el terreno donde la dignidad tiene lugar, mientras que la dignidad es el lugar donde tiene fundamento la autonomía). No obstante, la relación de la dignidad humana con la autonomía no quiere decir que la ley en sí misma es el hombre, sino que es la ley moral misma quien determina que todo valor debe tener en su acción dignidad, como se aprecia en la siguiente cita de Kant:

Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, debe por eso justamente tener una dignidad, es decir, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra respeto da la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe tributarle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional⁹.

El pasaje anterior muestra que en el pensamiento moral kantiano, el ejercicio de la autonomía es posible gracias a la libertad de actuar autónoma o heterónomamente, debido a la capacidad que tiene éste para elegir el rumbo de su propia vida. Esto deja claro que la protección a la dignidad humana no radica

⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 49 (Ak4:436).

en el respeto, sino en la posibilidad de ofrecer las condiciones necesarias para tener una vida y muerte digna. Por lo tanto, a través de la conexión entre la dignidad humana y el respeto, el pensamiento de Kant representa al núcleo de la agencia moral, ya que distingue lo que el hombre es, de lo que quiere ser.

De esta manera, el respeto es un término de estatus por el que se reconoce a la dignidad humana como propia de todo ser humano, característica que lo distingue de otros seres sintientes:

El respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme es el reconocimiento de una dignidad en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio equivalente por el que el objeto valorado pudiera intercambiarse [...] “Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos.”¹⁰

Así, cuando Kant habla del “respeto propio” lo hace como una forma de orgullo de los seres humanos que no debe confundirse con la arrogancia, ya que mientras el honor es la preocupación por no ceder nada de la dignidad humana, la arrogancia anula las demandas del otro. En este sentido, toda concepción jerárquica del honor, situada bajo el argumento de una superioridad natural de algunos seres humanos con respecto a otros, es únicamente una tergiversación.

De esta manera, la construcción de un aparato de racionalidad establece los límites a la libertad del ser humano debido a que el concepto de la dignidad humana es utilizado como un valor intrínseco absoluto que tiene como fuente de bondad a la humanidad. Esto mismo legitima al ser humano a preservar su vida en tanto que sea digna, pero también legitima renunciar a ella cuando no lo sea. Por lo tanto, esta propuesta de dignidad al estar fundamentada sobre el valor de la humanidad tiene un carácter inviolable en su condición de fin en sí mismo.

¹⁰ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp.334-335 (Ak6:461y Ak6:462).

Bajo esta misma línea, la afirmación de que la humanidad es el fundamento de la moral, en la que el ser humano es administrador de su dignidad, convierte el pensamiento kantiano en innovador para su época, ya que representa una concepción secular de la dignidad que abre la posibilidad de conocer la naturaleza moral del ser humano con independencia de la creencia religiosa y la voluntad divina,¹¹ algo que actualmente sigue vigente porque expresa el valor que tiene todo ser humano.¹²

En este sentido, “la Dignidad Humana al ser condición de todo valor es valiosa en sí misma, ya que a través de ésta el individuo puede valorar no sólo su propia humanidad, sino también a la humanidad en general”.¹³ Esta asociación entre el valor de la humanidad y la capacidad moral es la que le permite al ser humano pensarse como un fin en sí mismo, ya que solo mediante ella es posible ser legislador en el reino de los fines, donde “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”.¹⁴

En este sentido, cuando Kant está diciendo que un ser racional puede ser un fin en sí mismo sólo si ejercita su capacidad moral, no está afirmando que sólo aquellos seres con capacidad para la moralidad pueden ser fines en sí mismos, sino que trabaja sobre la afirmación de que el valor potencial del ser humano solo es realizable a través de la elección racional.¹⁵ Tener claro esto evita pensar que

¹¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 46 (Ak4: 433)

¹² Cf. Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, pp. 25, 191, 192. Al respecto dice, Dworkin que: “La gente debe tomar en serio su propia vida: debe aceptar que el modo como viva es objetivamente importante. También debe tomar en serio su responsabilidad ética: tiene que insistir en el derecho —y ejercerlo— a tomar finalmente decisiones éticas por sí misma [...] cada uno no puede liberarse de la responsabilidad de vivir bien. Estamos encargados de vivir bien por el mero hecho de ser criaturas autoconscientes con una vida que vivir. Llevamos esa carga como llevamos la carga impuesta por el valor de cualquier cosa confiada a nuestro cuidado. Es *importante* que vivamos bien sin más. Tenemos la responsabilidad de vivir bien, y la importancia de vivir bien explica el valor de tener una vida críticamente buena [...] El valor final de nuestra vida es adverbial, no adjetival”.

¹³ Christine, Marion Korsgaard, *Valorar nuestra humanidad*, pp. 13-41.

¹⁴ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 48 (Ak4:435).

¹⁵ C. Marion Korsgaard, *op cit.*, pp. 13-41.

la dignidad deviene de la razón, ya que esto dejaría desprotegidos a todos aquellos seres que no pueden hacer ejercicio de su racionalidad, tales como: las personas seniles, los bebés, las personas en estado vegetativo o los discapacitados.

Valorar la humanidad o naturaleza moral requiere considerar todas las acciones como propias de un dominio de evaluación y tomar ese hecho como algo normativo a partir de criterios que puedan ser aplicados a éstas. De manera que valorar a las personas implica promover sus intereses, respetar sus preferencias y elecciones. Este valor conferido al poder de la elección racional es el respeto a la postura normativa de la personas en virtud de su humanidad.

La tesis de que el ser humano es un fin en sí mismo es una capacidad que coloca al ser humano en una posición normativa (la de legislar sobre el valor de sus propios fines), donde el compromiso de asignarle la misma posición a todo ser racional radica no solo en respetar sus elecciones, sino también en contribuir a la realización de sus fines. El valor de la humanidad significa, entonces concebirla como una fuente de postura normativa y no solamente como una propiedad valiosa “nuestra identidad humana es la de seres racionales y como legisladores el mundo de los fines”.¹⁶ Siendo aquí donde se aprecia la naturaleza moral del ser humano.

Y aunque existe el reproche de una *falta de ética real* y no humanista a Kant, esto sólo es una mala interpretación de la concepción del valor fundamental que el filósofo alemán le atribuye a la dignidad humana, porque su ética no se agota en el plano formal.¹⁷ Un claro ejemplo del aprovechamiento de esta vacuidad es el pensamiento moralista *Shibboleth*, que concibe a la dignidad humana en un sentido de jerarquización que solo legitima el daño moral, perdiendo así de vista que bajo el concepto de la dignidad humana subyace una premisa de humildad

¹⁶ Christine Marion Korsgaard, *Valorar nuestra humanidad*, pp. 13-41.

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas Fundamentales de la ética*, pp. 156-157.

que impide participar en situaciones degradantes, ya que genera un código de comportamiento en el que todo ser humano es igualmente válido.

La dignidad humana no puede, entonces ser pensada en términos de sensaciones internas, sino de emociones morales (como explico más adelante), ya que asimilarla como sinónimo del honor o de heroísmo solo legitima un tipo de daño moral que se valida en el argumento de que soportar el sufrimiento es equivalente a tener dignidad, así ni el altruismo, ni la abnegación, ni la humildad son términos equivalentes de la dignidad porque una sociedad que se afirma decente, de ninguna forma humilla a los demás¹⁸.

En este sentido, la idea de equidad sobre la que está circunscrita la dignidad posibilita la construcción de los derechos humanos como un compromiso en común a partir del trato digno. Este último le permite a la dignidad ser referente moral de otros derechos humanos. Asimismo, esto rompe con la idea de que el estatus y la jerarquía son términos equivalentes de la dignidad humana, donde sucede que mientras el primer término implica una idea ontológica propia de todo ser humano, el segundo conlleva una idea moral en la que determinado sector social puede afirmarla como propia. Esta distinción metodológica visibiliza a la jerarquización como un problema latente en la concepción de la dignidad humana que al mismo tiempo que niega la violación de los derechos humanos, abre pasó a la humillación, es decir, a un tipo de “daño moral” que atenta contra la *condición de vulnerabilidad* del ser humano,¹⁹ un aspecto que desarrollaré detenidamente en el segundo capítulo.

La dignidad no responde, entonces a la jerarquización, sino al estatus; aunque históricamente han estado presentes estas dos formas de asimilarla. En el caso de la jerarquización aparece cuando el término *dignitas* hace referencia al honor o privilegio de unos cuantos. En el caso del estatus, la interpretación naturalista de Locke es la que sienta las bases de una política igualitaria, la cual sostiene que

¹⁸ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, pp.21-46.

¹⁹ Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp. 11-18.

todo ser humano tiene las mismas posibilidades y oportunidades para disfrutar de la protección del Estado que le permita pensar en una vida digna.²⁰

Sin embargo, el problema comienza cuando la jerarquización es legitimada como un mecanismo al servicio de unos cuantos, donde la dignidad humana sufre una *trasvaluación de los valores*,²¹ es decir, una situación en la que se invierte su valor a través de la humillación, resultando en la idea de que algunos seres humanos son más valiosos que otros. Aceptar que la jerarquía aún persiste en la *concepción* de la dignidad humana devela la existencia de una *relación transvaluada que no ha sido superada* desde la sociedad del honor en la que ésta era otorgada meritocráticamente.²² De manera que el estatus y la jerarquía son dos configuraciones sobre las que se gesta la dignidad humana, hasta llegar a presentarse en nuestros días como una noción que afirma su existencia en el estatus igualitario del ser humano.

En suma, esta recuperación conceptual de la dignidad humana antes del encumbramiento de los derechos humanos realizada en este primer apartado permite visibilizar lo siguiente: primero, que la dignidad humana no es un término equivalente de las sensaciones internas, tales como: el honor, la venganza, la pena, la humildad; segundo, que la atribución de la dignidad no puede ser pensada en relación con una idea de valor absoluto que adviene de su capacidad de razón; y tercero, que el concepto de la dignidad humana en las primeras etapas de la tradición occidental, se refiere al valor de la humanidad y no al valor de la

²⁰ John Locke, *Segundo tratado de gobierno civil, un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, pp. 36-45.

²¹ Cf. Jeremy Waldron, *Dignity and Rank for the memory of Gregory Vlastos (1907-1991)*. En el texto el autor afirma que cuando la jerarquía en las relaciones sociales descansa sobre el valor de la dignidad humana, ésta última funciona como un mecanismo que afirma el poder de unos cuantos, para subvertir entonces la dirección de las relaciones de dominio y subordinación fue menester universalizar a la dignidad humana como una característica propia de todo ser humano a través del estatus.

²² La dignidad humana pensada como equivalente al honor asumía que debía ser otorgada en términos meritocráticos, pero el estatus y la jerarquía son términos distintos en la medida en que, el primero afirma a la dignidad humana como una característica propia de todo ser humano, mientras que el segundo afirma que ésta es alcanzable solo si se gana. Un claro ejemplo de ello: es el caso del soberano y los súbditos, donde a los primeros la dignidad era otorgada por disposición divina, mientras que los segundo para obtenerla deberían ganársela.

vida, ya que esto sólo conllevaría a la construcción de una noción funcional que no necesariamente es moralmente vinculante porque no implica la igualdad, es decir la protección de la condición de vulnerabilidad propia del ser humano.

1.2 La Dignidad humana: El andamiaje hacia una noción contemporánea

El predecesor de esta declaración es un documento llamado “*The Bill Right*”, el cual en 1689 limitaba el poder del Rey en Inglaterra y forma parte de aquellos documentos que apuntalaron a la dignidad humana hacia una interpretación política fuertemente igualitaria.²³ La dignidad humana adquirió un rostro comunitario a través de la Revolución Francesa debido a que la filosofía de Jean-Jacques Rousseau consideraba a la República como el estado que mejor concilia los intereses comunitarios. Esto se puede apreciar en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano* de 1789, donde la dignidad era otorgada jerárquicamente.

El inicio de la legalidad de la dignidad humana, es decir, la materialización de su concepto como una figura legal reconocida internacionalmente, no fue posible sino hasta la primera mitad del siglo XX, comienza en algunos países de la Unión Europea y que pronto se extendió a todo el mundo en la medida en que supuso la condición necesaria del fundamento social, como se puede apreciar en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, cuando es afirmada como una noción moral que implica una conciencia de la humanidad.²⁴

Lo anterior, explica no sólo por qué a partir del siglo XX varios países incorporan progresivamente a la dignidad humana como la base de los Derechos Humanos en sus constituciones, sino también cómo se vuelve un término de igualdad que pretende abolir el trato degradante de todo ser humano; de ahí que actualmente ocupe un lugar prominente en los estatutos de los Derechos Humanos, tanto nacionales como internacionales. Ambas clarificaciones contribuyen a explicar por qué por más de cincuenta años la dignidad humana ha sido un principio universal

²³ La Declaración de Derechos (The Bill Rights), 1689.

²⁴ Es importante mencionar que la idea de la dignidad humana se discutió en la antigüedad clásica y cristiana, y en la Edad Media, pero no fue hasta el Renacimiento que se vio concretada como una noción secularizada que más tarde, en el siglo XX, constituyó una conciencia de humanidad en el que los derechos humanos son un claro ejemplo de superación de aquellas antiguas ideas de orden natural e incluso de las ideas de derechos naturales.

que, pese a aspirar a ser moralmente vinculante, no ha logrado serlo, en tanto que no garantiza la satisfacción de las necesidades básicas. Esto debido a que, si bien la dignidad supone una interrelación entre derechos y deberes en todos los ámbitos sociales del ser humano, es la ausencia del compromiso contractual como la expresión tácita de una participación consentida lo que impide como señala McCrudden que, “*Los derechos exalten la libertad individual, mientras que los deberes expresan la dignidad de esa libertad*”.²⁵

Es innegable, entonces, la utilidad de la idea de la dignidad humana en el orden jurídico, ya que ésta supone una idea constructiva, fundacional y explicativa de los Derechos Humanos que, al mismo tiempo que faculta, da un lugar común a partir del cual es posible proveer de los mecanismos necesarios para su protección en tanto que entraña una interpretación política fuertemente igualitaria. Esta utilidad no necesariamente se sigue en la práctica, pues aunque la dignidad sea un referente sustancial en decisiones judiciales, en muchas ocasiones, en lugar de que su concepto proporcione una base sólida para que la toma de decisiones sea justa, es víctima de una manipulación significativa, como se aprecia en la discrecionalidad jurídica. Así del hecho de que la dignidad humana sea un principio jurídicamente protegido que tiene un estatus elevado en el orden legal, su presencia en una resolución judicial no se sigue de la protección a la condición de vulnerabilidad del ser humano.²⁶

Esta problemática sólo puede ser pensada en ciertos aspectos como consecuencia de una vacuidad en el fundamento de la dignidad humana, ya que no es lo mismo pensarla desde su función explicativa que cuestiona “¿Qué es la dignidad?”, que plantear desde su fundamentación: “¿Para qué sirve?” Ambas configuraciones dan cuenta

²⁵ Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, p.13.

²⁶ Cf. Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, p.63. Al propósito el autor reprocha a “*La interpretación judicial del concepto de dignidad humana porque ha contribuido poco al desarrollo de un consenso de la Dignidad humana como el núcleo mínimo*”. Esto puede apreciarse en los *casos difíciles* donde el balance que hace el juez en la discreción judicial debe ser prudente para solucionar los casos difíciles sin recurrir a la reconstrucción de una teoría coherente como el “reconstruccionismo”, sino más bien de hacerlo desde la razón. De esta forma los principios como las normas operan como *directrices políticas*.

del menester de un análisis filosófico que vaya más allá de su manifestación inmediata, es decir, de su función explicativa. Hablar de ella requiere entonces de un concepto que atraviese su estructura y que no se reduzca a pensarla de forma contractual.

La falta de fundamento igualitario en la dignidad es también una cuestión necesaria que se advierte desde el orden jurídico cuando en los “casos difíciles” se visibiliza que la función explicativa es insuficiente para una construcción hacia el bien común. En este sentido, es vital que en el discurso de la dignidad humana no permeé más una explicación recursiva de los derechos humanos, es decir, que sólo sea parte de un razonamiento tautológico que no considere que la vida digna es fundamento conceptual de su contenido.

Así, aunque la incorporación de la dignidad como bien jurídico tutelado se remonta apenas al siglo XIX, su concepto ya ha contribuido al desarrollo y adjudicación de los Derechos Humanos, aunque su concepto no contempla a la vida digna en esta protección del ser humano, ya ha posibilitado diversos métodos de interpretación como principio organizador central proporcionando directrices para generar nuevos instrumentos de los Derechos Humanos a través de diversos documentos legales. No obstante, aunque la dignidad humana aparece de forma constante en los preámbulos de varias Declaraciones de los Derechos Humanos (documentos legales y proclamaciones) en la práctica aún no es moralmente vinculante porque se reduce a una función explicativa que, si bien contribuye a la prohibición del trato inhumano y degradante en tanto desempeña un rol legal, cuando no se pregunta cómo este trato repercute en su concepto, no hay una vinculación moral.

En este sentido, no hay un derecho entendido independientemente de la dignidad, sino más bien un derecho a partir del cual pueden ser pensados el resto de los derechos humanos como sistema de protección normativa, sin que haya distinciones legales que puedan estar al servicio de la jerarquización social, aspecto que ha vulnerado a la dignidad humana. Por lo tanto, toda solicitud de

protección legal entraña una fuerte necesidad de protección a la condición de vulnerabilidad del ser humano que debería tener validez moral auto-aplicable sin que haya necesidad de la intervención coercitiva del Estado.²⁷

Así, la condición de humanidad que subyace en el concepto de la dignidad será lo que posibilite ir más allá de los paralelismos en los enfoques de su comprensión, ya que estas diferencias son meras interpretaciones que en muchas ocasiones pierden de vista que su valor no adviene de otros derechos humanos, sino de sí misma, por lo que sólo es posible a través de un planteamiento que parta de su fundamento igualitario. Sin embargo, es importante señalar que no todas las diferencias de trato y pensamiento de la dignidad humana resultan ofensivos. En muchas ocasiones estas distinciones son necesarias para poder defenderla ante fenómenos sociales concretos, en donde no sea presa del relativismo cultural, es decir, “potencialmente diferente en el que la concibe cada país, donde los resultados divergentes en casos difíciles pueden no significar necesariamente que no exista una concepción universal de la dignidad”.²⁸

El papel que juega, entonces la dignidad es el de establecer un punto de encuentro entre los otros derechos humanos a partir del cual es posible pensar en el bien común. Esto la convierte en el prerrequisito de todos los demás derechos básicos y no una simple “regla de cálculo moral” o “unidad de medida universal”. Un ejemplo es el aborto, donde la dignidad permite el equilibrio entre los derechos de la mujer y los del feto a través de un principio de proporcionalidad que va más allá del “argumento de la protección” de uno u otro, ya que busca el balance de la en vida común.

²⁷ Cf. Jeremy Waldron, *Dignity, rank and rights*, p. 52. En esta obra Waldron dice que es necesaria en la dignidad humana el auto-control para generar las condiciones necesarias para el desarrollo de la capacidad de la comprensión, el control, el monitoreo y la modulación con respecto a las normas.

²⁸ Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, pp. 57, 63. [La traducción es mía].

Lo anterior deja claro que la dignidad humana funciona de manera independiente, pues su existencia es un valor inherente del ser humano que exige la protección no sólo de la vida, sino también de la muerte digna. Esta premisa es de gran utilidad en el caso del aborto, ya que el derecho a la vida del feto es tan importante como el derecho de la mujer a elegir sobre su propio cuerpo. Sin embargo, ésta no es tan útil cuando pensamos otros dilemas morales, como el rescate de un grupo de pasajeros que se encuentran dentro de avión secuestrado por terroristas, el cual, al pretender ser utilizado como misil dirigido, conlleva al cuestionamiento de qué forma es moralmente correcto intervenir para no atentar contra la dignidad humana.²⁹

El ejemplo anterior muestra que, pensar a la dignidad humana como técnica de protección a la vida, conlleva una visión reducida de la misma, pues esto implica preguntarse si al estar solos los terroristas en el avión es moralmente permisible dispararles, ya que se les responsabiliza por las consecuencias de sus acciones autónomas. En este sentido, me parece importante preguntar: ¿De qué manera puede el castigo no ser humillante? pero al tener en consideración que la dignidad no se pierde por el daño moral de nuestras acciones. Pensar cómo es moralmente permisible intervenir en el caso del avión secuestrado mediante el consecuencialismo, la deontología o el principio de proporcionalidad solo visibiliza que no solo se trata de derribar el avión para salvar el mayor número de vidas posibles, ni tampoco de salvar a los pasajeros incluso si eso implica la muerte de los rescatistas, sino de salvar toda vida humana.

Este caso muestra que es inconcebible que la dignidad humana sea pensada en términos de cuantificación a través de una ponderación de cuántos mueren en tierra y cuántos en el aire. La dignidad humana al apelar al valor del derecho de otro ser humano en dilemas morales más que ofrecer una propuesta en el que el daño sea mínimo genera mayor confusión, ya que ésta solo se reivindica ante sus propias consideraciones y no ante la competencia de otros derechos o libertades,

²⁹ Sentencia BVERFG 115, 118 1 BVR 357/05 del 15 de febrero de 2006 del Tribunal Constitucional Federal alemán, que declara inconstitucional el artículo 14 de la ley de aviación civil.

como sucede cuando la libertad está presente en el ejemplo del avión secuestrado. En este caso es claro que la dignidad busca el restablecimiento en el balance de la vida común, donde desde la perspectiva ética no se trata de salvar el mayor número de vidas posibles, sino de que el planteamiento moral que implica el rescate considere cómo han de ser salvadas estas vidas. El reclamo moral que hace la dignidad humana debe de entrañar consistencia y equilibrio, ya que tanto la vida del secuestrador, como la del rehén valen lo mismo.

La tensión inherente entre la perspectiva personal o colectiva de la dignidad humana permite dar cuenta de que en estas violaciones a los derechos humanos hay detrás un análisis y sensibilidad del contexto que permite entender por qué la igualdad de trato es relativo. Esta es una problemática de la teoría deontológica práctica, que da cuenta de que, si bien la dignidad humana es una noción abierta, cuyo contenido tiene fundamento moral, no se sigue en la práctica del trato digno.

Por esta razón, la preocupación de la dignidad radica en la protección de la vida humana y no puede pensarse como factor de su existencia, por ejemplo, cuando es necesario dispararle a un secuestrador para poder salvaguardar la vida de un rehén. En este caso, no es que la vida del secuestrador valga menos, sino que se busca restablecer el balance de la vida común a través de la apelación al valor de otro derecho humano (el de la libertad de la víctima), el cual es preponderante ante la violación de la autonomía corporal del delincuente. Esto muestra que la dignidad humana como práctica conciliatoria trabaja conjuntamente con otros derechos humanos para el balance de una vida en común.

Una reflexión de la dignidad humana desde la perspectiva de los casos difíciles y la discrecionalidad judicial muestra la contradicción que representa su concepto y hace impermissible que aquel que sufre un daño moral se vea beneficiado de su propia tragedia, aunque esto no sea permisible legalmente. Este análisis exhorta a pensar a la dignidad humana como un principio que incorpore en su fundamentación el concepto de la vida digna, ya que es un factor moralmente

relevante porque abraza y protege la condición de vulnerabilidad propia del ser humano.

Derivado de lo anterior, podemos decir que la dignidad humana en su sentido genérico significa el valor que tiene cada ser humano en tanto tal, el cual al no ser devaluable o intercambiable supone una protección a la condición de vulnerabilidad del ser humano, premisa que vista desde el plano moral pretende maximizar el bien moral. No obstante, cuando pensamos en la vida digna como parte de la dignidad se hace presente la garantía de que el desarrollo del ser humano sea conforme a tal, el cual incluso tiene distintas necesidades según las etapas de su vida, sobre esto ahondaré más en el siguiente capítulo.

2. LA DIGNIDAD HUMANA Y SU RELACIÓN CON LA VIDA DIGNA

2.1 El Panorama entre la Dignidad Humana y la vida digna

Si la vida que vivimos no es digna entonces, la dignidad es luchar para cambiarla

-Anónimo-

La Dignidad Humana se ha distinguido por ser una noción moralmente progresiva que, al generar un punto de encuentro entre diversas posturas teóricas, aspira a maximizar el bien moral. Esta capacidad de trascender las leyes naturales para definir y construir diversas estructuras sociales se debe a que es un valor existente,³⁰ el cual permite ampliar el espectro de su pensamiento como un parámetro que posibilita la igualdad de reconocimiento de los derechos humanos, en el que, como valor instrumental que encamina hacia la democracia, no ha logrado ser una noción moralmente vinculante.³¹

La falta de contenido sustancial en el concepto de la dignidad humana es problemática cuando supone que su valor radica en un ideal abstracto por el que es buena en sí misma. Sin embargo, cuando busca proteger la condición de vulnerabilidad del ser humano se convierte en un referente teórico de los derechos humanos que señala sus límites para contribuir al tejido de una política del bien común. Entender entonces a la dignidad como aquel mecanismo político que se preocupa por generar y ofrecer las mismas condiciones necesarias para el florecimiento de una vida digna, da cuenta de que su función vinculante debe ser tanto en el plano formal, como en el práctico.

Es importante distinguir que, mientras la noción de Dignidad Humana tiene un

³⁰ George Kateb, *Human Dignity*, p. 6.

³¹ Cf. Michael Rosen, *Dignity, Its history and meaning*, p. 9. Jeremy Waldron, *Dignity, rank, and rights*, p. 16. Ambos autores consideran a la dignidad humana como un valor importante para la construcción de la democracia; para Waldron su pensamiento debe expresar igualdad política, ya que la democracia significa gobernar por la gente, mientras que para Rosen ésta debe suponer un cambio intelectual y no solo un paso más.

carácter inviolable porque afirma una protección a las libertades y a los derechos humanos, la vida digna puede ser indigna cuando sólo algunos seres humanos tienen la posibilidad de desarrollarse. Por *vida digna* entiendo, entonces aquella condición de vida necesaria a través de la cual el ser humano puede desarrollar sus capacidades y hacerse con el otro en un proyecto comunitario. Problematizar a la dignidad humana desde el concepto de la vida digna tiene como finalidad mostrar la falta de protección a la condición de vulnerabilidad del ser humano.

Esta disfuncionalidad da cuenta de que pese al encumbramiento de los derechos humanos, la dignidad actualmente solo es un referente teórico en el que la igualdad no se da como tal, porque el trato diferencial en el ejercicio de la ciudadanía y la participación política se vuelve el privilegio de unos cuantos. Dicha cuestión está presente cuando se afirma que la dignidad adviene únicamente de la capacidad natural de la razón, un atributo que es sólo de aquellos que pueden ejercer su autonomía, lo cual pierde de vista que existen otras capacidades en el ser humano.

La importancia de la dignidad humana reside entonces, en la virtud que entraña su valor, por lo que su carácter universal permite pensarla como una noción que genera las mismas oportunidades para todo ser humano, tal como señala Rosen:

La dignidad humana no es una característica ni un valor inalienable de todo ser humano, sino una virtud. Una cosa más modesta y restringida que, si bien se manifiesta como cualidad estética en el comportamiento o en una virtud del ser humano, es una cosa que da la razón fundacional esencial para tener una igualdad de derechos, ya sea con relación a las acciones del Estado o con los otros miembros de la raza humana para que, en simples términos, todos tengan los mismos derechos humanos.³²

No obstante, al pensar a la dignidad humana como un parámetro de igualdad otorgable a todo ser humano sin distinción alguna, no se logra materializar en un elemento eficaz para el discurso de los derechos humanos, por lo que el

³² Michael Rosen, *Dignity, Its history and meaning*, p. 6. [La traducción es mía].

reconocimiento del Estado a su valor es meramente formal. Pensar entonces en un concepto de la dignidad que sea sensible a la diferencia implica contemplar el contexto y las necesidades específicas de cada ser humano, atendiendo así a la serie de relaciones complejas y multifacéticas en el que se encuentra inserto.³³

De tal manera, según McCrudden, la dignidad humana puede ser entendida como “un símbolo lingüístico que representa un acuerdo político, cuya aspiración es compartida”, y en este sentido atiende a “un principio central de organización en la idea de los derechos humanos universales”.³⁴ Es decir, es una base unificadora que, bajo la idea de comunidad, evoca establecer y generar desde la justicia social las condiciones necesarias para una vida digna al limitar el poder del Estado. Esta idea relacionada con el bien común permite una protección de los derechos humanos que no se reduce a la retórica que ofrece un uso discursivo, ya que “la dignidad es un fenómeno humano en el que nuestro deseo es el más alto denominador común porque todos lo queremos, lo buscamos y respondemos de la misma manera cuando otros lo violan”.³⁵

Así, pues, el hecho de que actualmente la dignidad no vire hacia el tejido de una política del bien común es debido a que moralmente su noción es insuficiente porque no maximiza el bien, ya que no brinda condiciones necesarias para que todo ser humano tenga una vida digna. Toda protección a las libertades y a los derechos humanos se debe traducir en oportunidades reales que busquen garantizar la vida digna. Por lo tanto, el reconocimiento de la dignidad como la máxima expresión de los derechos humanos, en donde ésta es fuente de principios políticos no debe reducirse al plano formal.

Esto demuestra que el beneficio en común no es la única razón por la que el ser humano actúa de forma justa como sugiere el contractualismo, sino también por la iniciativa del tejido de una política en común a través de la cual da cuenta de la necesidad de que en la práctica exista un modelo de justicia que proteja realmente

³³ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, p.63.

³⁴ Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, p 24 y 28.

³⁵ Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp.1-31.

las libertades y los derechos humanos. Con esto no sugiero que la justicia política deba cubrir todos los casos, pero sí que es una noción progresiva que posibilite otras formas alternativas para articular la distribución de justicia en términos globales, ya que ésta existe donde los seres humanos quieren vivir conjuntamente y vivir bien.

Aunque la problemática de la justicia no es un tema que desarrolle en esta investigación, sí me parece importante mencionar que la justicia debe hablar del trato justo para evitar que las desigualdades se ubiquen por encima del umbral de la dignidad humana. Esto evitara seguir reproduciendo el daño moral a través de varias situaciones: Primero, realizar una descripción de los derechos sociales mínimos, ya que no se puede hablar de justicia, sino hay vida digna. Segundo Mostrar la importancia de la metodología y no solo el resultado cuando se pretender alcanzar la justicia. Esto porque en todo momento debe estar presente que la vida debe ser acorde con la dignidad humana. Tercero, reducir la expectativa de justicia al beneficio mutuo, es decir que solo aquellos que son iguales son capaces de ofrecerse un beneficio mutuo porque son participantes políticos en la medida en que son autónomos. Sin embargo, esto genera una desigualdad social que tiene origen en esta idea de que igualdad aproximada tiene como objetivo el beneficio en común y esto no es otra cosa que volver a la dignidad humana una noción injusta.

La máxima expresión de la vida digna busca garantizar una participación política del ser humano que vaya más allá de la consideración del sujeto activo o pasivo, por lo que debe de ser otorgada a todo ser humano y no solo aquellos que sujetos capaces de beneficiar a los otros, como afirma el contractualismo. Esta pretensión de que la vida sea realmente digna implica la idea de que todo ser humano pueda gozar de sus derechos y libertades porque de lo contrario la dignidad se vería reducida al plano discursivo perdiendo de vista que su obligación radica en la creencia y defensa de que todo ser humano es igualmente digno.

Sin embargo, al posibilitar, proteger y reproducir a la dignidad humana son las que el Estado debe proporcionar a todo ser humano para que pueda ejercer sus derechos humanos, por lo que no basta hablar únicamente de su promoción para su desarrollo, ya que es necesario como dice Nussbaum *promover las oportunidades* con el objetivo de enfatizar la libertad de cada ser humano, al poder elegir si llevan o no la práctica determinada decisión. En este sentido, la igualdad que posibilita la cooperación real con el otro, es decir, el tejido de una política del bien común, da cuenta de que la promoción se queda corta para hablar de las exigencias de la dignidad humana al Estado, ya que es necesario la construcción de una teoría de justicia social básica.

Así, pues, cuando el racionalismo como fundamento de la dignidad humana, afirma que su finalidad es el beneficio en común y no la protección a los derechos humanos visibiliza que cuando la dignidad es pensada en términos de autonomía, se convierte en una noción problemática que refuerza y agrava el daño moral de la humillación en tanto que es otorgada sólo a unos cuantos. Por lo tanto, el argumento central de la dignidad debe validar también la protección a todos aquellos seres que no son autónomos, ya que no es permisible moralmente bajo ninguna circunstancia, que el concepto de la dignidad postulada sobre el racionalismo genere y reproduzca una desigualdad social desde las facultades mentales.

Si bien, en la construcción conceptual de la dignidad humana ha estado presente la capacidad de la razón (la cual ha cobrado fuerza en la tradición contractualista), ésta no es condición suficiente para su existencia y atribución porque es sólo es una de las capacidades que la dignidad busca proteger al generar las mismas oportunidades para todo ser humano, donde la necesidad de que todo ser humano tenga una vida digna es un tema de justicia y no de caridad social, como se sucede con los seres sintientes.

El tejido de una política del bien común que inspira la dignidad humana es pensable cuando se postula como una noción moralmente más incluyente de la

diversidad humana, cuya preocupación al virar hacia la democracia³⁶ visibiliza que veces el respeto no pasa por la dignidad humana, es decir, que en muchas ocasiones su validación no necesariamente implica un trato digno, para lo cual es preciso puntualizar lo siguiente: primero que bajo ninguna circunstancia la dignidad debe ser respetada independientemente de que determinada acción del ser humano cause un daño; segundo, que de ninguna manera es permisible que, la reparación del daño conlleve al aumento de éste; y tercero, que la dignidad no se gana, ni se pierde, debido a que su atribución indistinta a todo ser humano es independiente de su conducta y del daño moral que realice, ya que puede perder otros derechos o libertades, pero no pierde el valor de la dignidad, incluso el asesino.

Al ser asignado el valor de la dignidad humana como un estatus de alto rango a todo ser humano, da cuenta de que de ninguna forma es negociable, ya que todo ser humano debe ser tratado dignamente. En este sentido, toda idea de que la miseria de una persona es compensable para el bienestar de otra, es moralmente inválida por lo que argumento rompe con la idea del beneficio mutuo, la igualdad relativa y los escasos moderada que postula el contractualismo.³⁷ Esto exige que toda sociedad que se afirme como igualitaria no trate de dividir el poder político en partes iguales, sino de tratar a las personas como iguales.

En este sentido, la ciudadanía plena e igualitaria se ve configurada a través del concepto de la dignidad humana como una vida comunitaria en el que todo ser humano tiene incidencia, donde es inconcebible que las oportunidades sólo sean otorgadas a aquellos que ejercen su autonomía porque esto negaría su agencia moral. Asimismo, debido a que la dignidad implica una idea de *conciencia de la humanidad* conlleva a un reconocimiento de las necesidades del ser humano,

³⁶ Cf. Jeremy Waldron, *Dignity, Rank, and rights*, p. 16. Waldron dice que cuando la dignidad no es una noción igualitaria, la democracia se convierte en un sistema de competencia regularizada, donde las elites políticas están organizadas sobre una base política igualitaria con el efecto de proporcionar el común y sustancial control a las personas sobre su gobierno”.

³⁷ Cf. Donna Hicks, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp. 1-23. Hicks dice que el respeto que entraña el ser humano no se sigue de que sus acciones sean respetadas, porque la problemática no radica en la afirmación de que todo el mundo merece ser tratado con respeto en la práctica. De manera que todos deben ser respetados o sin importar sus acciones.

donde es claro que no todas las personas son iguales en poderes y capacidades, sino que las necesidades y recursos varían de una persona a otra, e incluso una persona puede tener necesidades muy distintas según el momento de su vida³⁸.

Este reconocimiento a la diversidad humana es considerado por la vida digna, la cual al constituir el fundamento conceptual de la dignidad humana permite generar un amplio espectro de consideraciones morales que visibilizan la necesidad de que el Estado proteja aquellos seres humanos que no pueden hacer uso de su autonomía para que también dispongan de las condiciones necesarias de participación en la vida social, tal como lo hacen el resto de sus miembros. Esto muestra que, al ser la dignidad inherente a su trayectoria temporal las necesidades del ser humano son contingentes y sensibles al contexto en el que éste subyace. De ahí que, las necesidades y las oportunidades son distintas en cada ser humano, incluso distintas según su etapa de vida, una consideración moral a través de cual busca garantizar que cada vida humana sea digna³⁹.

Por lo tanto, la igualdad que supone la dignidad humana posibilita el desarrollo del ser político de cada persona porque genera las oportunidades necesarias para que tenga una vida digna; la cual es alcanzable a través de su relación y desarrollo con el otro, como ente político. Este notable avance en el concepto de

³⁸ Cf. Martha Nussbaum, *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*, pp. 40, 86, 87. Cf. Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, pp. 29-162. Estos requisitos, llamados por Nussbaum “capacidades” aunque están correlacionadas no son intercambiables, ya que “sería un error tomar uno de los diez por separado, ni usarlo como criterio para las posiciones sociales relativas debido a que ningún derecho básico sustituye al otro”. Esta diferenciación de una capacidad con respecto a otra solo es pensada en términos cualitativos y no cuantitativos por lo que no hay una distorsión de la centralidad que tienen las capacidades, la cual manifiesta la filósofa estadounidense cuando las enlista reconociendo que de ninguna forma es cerrada, sino que se encuentra abierta a experimentar diversas modificaciones con el paso del tiempo y como resultado de la crítica, las cuales menciono a continuación: 1) La vida; 2) La salud física; 3) La integridad física; 4) Los sentidos, la imaginación y el pensamiento; 5) Las emociones; 6) La razón práctica 7. La afiliación 8. Las otras especies. 9. El juego y 10. El control sobre el propio entorno (político y material).

³⁹ Cf. Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, p.98, 104. Nussbaum afirma que la capacidades y necesidades del ser humano al estar siempre en movimiento, no son las mismas para todo ser humano, ni tampoco es la misma para una persona según su tiempo de vida porque las capacidades del ser humano son cualitativamente distintas, irreductibles, plurales e interdependientes y por ende, las necesidades y oportunidades también particulares. De manera que, el reconocimiento a la diversidad constituye una gran herramienta que visibiliza la necesidad de que la dignidad sea pensada acorde a la vida digna.

la dignidad humana, el cual expande su alcance representando así un logro social que de ninguna forma debe asumirse como contingente, ya que esto impediría conferir la misma dignidad para todos. Esto muestra que la contradicción de la dignidad no radica en el concepto de la misma, como equivocadamente señala Hicks, cuando dice que: el problema de la dignidad es meramente lingüístico porque para *la palabra dignidad pocos tienen el lenguaje para describirla*,⁴⁰ no piensa en su funcionamiento, ni que las diversas raíces etimológicas siempre están relacionados con un contexto histórico-social concreto.

⁴⁰ Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp. 33-43. [La traducción es mía].

2.2 Consideraciones morales en la Dignidad Humana a partir de la vida digna

Hasta el momento queda claro que la dignidad actualmente, pese a ser una fuente de principios políticos básicos, no ha logrado ser un mecanismo que encamine hacia la democracia, debido a que no contempla a la vida digna y siendo ésta última la que da cuenta del menester de que se satisfagan aquellos elementos esenciales que le permiten al ser humano desarrollarse, entonces también visibiliza aquello de lo que es capaz de ser y hacer el ser humano en tanto que se pregunta por las oportunidades que tienen realmente a su disposición para ser y hacer.⁴¹

El argumento de que la vida digna es el fundamento de la dignidad humana es central para entender que toda imposibilidad en el desarrollo del ser humano (falla u omisión en el ejercicio de los derechos) representa una violación a la dignidad humana porque constituye un tipo de daño moral que pierde de vista la *condición de vulnerabilidad* que entraña el ser humano.⁴² De esta manera, la vida digna es un agente que configura a la dignidad humana como una noción moralmente vinculante porque la dota de un valor sustantivo que termina con la vacuidad de su concepto, lo cual al estipular el límite de los derechos humanos la dota de forma igualitaria.

La vida es necesariamente digna cuando busca garantizar y satisfacer aquellos elementos esenciales que dan cuenta de lo que es realmente capaz de *hacer y ser* de cada persona, ya que al preocuparse por la disponibilidad de las oportunidades necesarias para el desarrollo del ser humano visibiliza las injusticias y las desigualdades sociales, por tal motivo “*es necesario partir de una concepción de dignidad humana y de una vida acorde con esa dignidad [para que haya] una vida que incluye un funcionamiento auténticamente humano*”,⁴³ ya que solo en la

⁴¹ Martha Nussbaum, *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*, pp. 37-39.

⁴² D. Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, *op cit.*, pp. 1-23.

⁴³ Martha Nussbaum, *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*, p. 40. [La traducción es mía].

concordancia con la vida digna, la dignidad humana protege y desarrolla las oportunidades necesarias para el desarrollo de los principios políticos básicos del ser humano, donde las oportunidades son reales porque no hay un impedimento, ni negación al ejercicio a sus derechos y libertades.

Sin embargo, cuando el Estado impulsa y promociona el desarrollo de las capacidades a través de la educación y la salud, pero no genera las condiciones necesarias para su desarrollo se dice que permite un tipo de daño moral que radica en negar las oportunidades necesarias para que el ser humano funcione de acuerdo a sus capacidades. Un ejemplo de esto es que puede estar educando para que el ser humano sea capaz de desarrollar su libertad de expresión, pero en la práctica se reprime su ejercicio. Contrariamente a ello, limitar la libertad de expresión al restringir el acceso a publicación o información para evitar que el otro sea humillado o ridiculizado, es moralmente válido porque evita una serie de prácticas abusivas, las cuales representen un atentado a los derechos y libertades del ser humano. Un ejemplo de esto es la normalización emprendida por el periodismo, cuando a través de caricaturizar a determinado funcionario público por su posición política genera discriminación, xenofobia o racismo.⁴⁴

Asimismo, aunque algunas formas de gobierno promueven la satisfacción del ser humano al no dar demasiado margen de actividad y elección a las personas, sólo suponen una libertad que conlleva que cometan errores y experimenten frustraciones. De manera que, cuando las personas ajustan sus preferencias a lo que piensan que pueden conseguir y a lo que su sociedad les dice que es una meta adecuada para alguien como ellos, sus “*preferencias son adaptativas*”,⁴⁵ las cuales son desfavorables no sólo porque en muchas ocasiones son formadas en condiciones desiguales e injustas, sino también porque al no ser libres visibilizan que no hay oportunidades reales para todo ser humano.

⁴⁴ Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, p. 28.

⁴⁵ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, p.85, 86.

De esta manera, el trato digno es condición necesaria para la realización de la dignidad humana en tanto que visibiliza el menester de que su idea genere las condiciones necesarias y no sólo las promocióne. Un claro ejemplo de esto es cuando en una sociedad capitalista, bajo la idea del reconocimiento igualitario puede otorgar condiciones laborales justas por las que no permite la explotación, pero cuando las empresas o inclusive el Estado legitiman la creencia de que trabajar más es equivalente a mayor experiencia profesional, esta necesidad en una sociedad tan competitiva representa un daño moral porque responde a las preferencias adaptativas.

Lo anterior no solo deja claro que todo ser humano es un elector político, sino también que cuando la agencia moral no se encuentra supeditada al pleno ejercicio de su capacidad mental no es injusta porque considera el interés y la participación de aquellas personas que tienen una capacidad mental distinta al promedio. Sin embargo, toda falta de oportunidades igualitarias representa una humillación porque existe un tipo de daño moral cuando hay una negación a sus capacidades y por más generosa que sea la teoría moral, como sucede con el contractualismo deja desprotegidos a determinados seres humanos, en este caso a aquellos incapaces de ser autónomos.

Es preciso hacer un paréntesis para mencionar que los derechos y libertades son requisitos básicos de justicia que al ser cualitativamente distintos e irreductibles, funcionan sistemáticamente, por lo que no son intercambiables, ni compensables, es decir, que no se puede renunciar a uno para alcanzar a otro, ya que ninguno es más valioso. Se entiende, entonces que las capacidades se refuerzan mutuamente para hablar de la dignidad humana como parte de una teoría básica de la justicia social, donde toda sociedad que desatienda alguna para promover otra es injusta.

Otorgar las mismas oportunidades a todo ser humano no sólo como cantidades de recursos, sino como aquellos instrumentos para actuar conforme a sus necesidades, le permite alcanzar su desarrollo a través de la vida digna, ya que

ésta última es “un método heurístico permite diagnosticar los logros y las deficiencia de una sociedad determinada o de dos sociedades totalmente distintas”,⁴⁶ para lo cual se sirve de *la calidad de vida* como un indicador moral que visibiliza qué capacidades requiere una persona para tener una vida digna. Este cuestionamiento del nivel mínimo de justicia muestra que los seres humanos poseen diversas necesidades de recursos y diversas capacidades de los recursos para su funcionamiento donde, si bien, la dignidad humana ocupa “*un lugar destacado en la agenda de las sociedades decentes*”,⁴⁷ a partir del encumbramiento a los derechos humanos como una exigencia para todos los gobiernos, en la práctica no todo ser humano es tratado dignamente.

Una vez aclarado que en toda negación al acceso de una vida digna subyace un tipo daño moral, es posible entender porque cuando la dignidad humana pretende ser otorgada de forma igualitaria a todo ser humano y su reconocimiento no se sigue de su ejercicio, entonces no es posible hablar de justicia, ya que es una noción incompleta porque se agota en el plano formal. Asimismo, cuando la vida digna da cuenta de las necesidades y de las oportunidades reales que tiene el ser humano a su disposición, le permite a la dignidad humana exigirle al Estado que impulse, promocióne y reproduzca el desarrollo de las capacidades a través de generar las oportunidades necesarias para el ejercicio de sus derechos humanos y libertades, es decir, ir más allá de sólo generar programas de seguridad social para una educación, salud física y emocional.

El poder que la dignidad humana ofrece es una suerte de potestad que permite reconstruir y promocionar la relación con el otro en la medida en que se asume como una *práctica conciliatoria* que exige un trato digno para todo ser humano, lo cual posibilita una *resolución de conflictos* bajo la premisa de que el *mismo cuidado y atención que te darías a ti, se lo des al otro*.⁴⁸ Esta idea de que en la

⁴⁶ *Ibíd.*, p.105.

⁴⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, pp. 86, 87.

⁴⁸ *Cf.* Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp. 11-18. Al respecto dice Donna Hicks que: “El poder de la dignidad es difícil de comprender, por lo que es vital ponerlo en práctica, donde se visibiliza que otorgar dicho beneficio requiere de saber cómo ofrecer dignidad a

dignidad subyace una idea de protección a la condición de vulnerabilidad permite una negociación y reconciliación que responde a una búsqueda por restablecer el balance de la vida en común, en el que su pretensión de maximizar el bien moral le permite ser útil ante diversas problemáticas sociales porque el trato digno afirma que todos los seres humanos son igualmente importantes.

En este sentido, las prohibiciones deontológicas, si bien establecen los límites moralmente permisibles sobre la forma en que se puede promover el bien, también condicionan dicho restablecimiento, ya que el reclamo moral de la dignidad humana sólo se reivindica ante sus propias consideraciones y no sobre la competencia de otro derecho humano. Sin embargo, al poder trascender las subjetividades de la especie humana, se vuelve un punto de interacción con el otro, es decir, un mecanismo que permite encaminarlo hacia una política del bien común, ya que al ser pensada en la práctica en términos de colaboración, y no sólo de promoción, genera y reproduce las condiciones necesarias para su desarrollo, motivo por el cual es importante que toda oportunidad que se ofrezca al ser humano para una vida digna sea realmente posible.

Toda insuficiencia de la dignidad sobre la protección de la condición vulnerabilidad da cuenta de la necesidad de que su idea más que un rango normativo que demarque los derechos y obligaciones debe ser una noción igualitaria para que figure en el sistema democrático, ya que de lo contrario sólo transmite información de otros derechos humanos, pero no busca protegerlos. Esto visibiliza que la dignidad es prescriptiva porque es entendida como un atributo factual, pero no porque su idea no implique un compromiso para la construcción del *bien común*, motivo por el cual no ha logrado ser moralmente vinculante, sino solamente una suerte de *ortopedia moral* en el que los derechos humanos son medios del

los demás al mismo tiempo que se mantiene la propia identidad, un hecho que si bien, no es fácil de calcular el valor total de la propia dignidad se ve reflejada en los ojos de los demás". Esto permite que, las partes de ambos lados reparen su relación extendiéndose la dignidad entre sí. El modelo de dignidad de Donna no permite saber qué implica la violación, pero sí dota del pensamiento de aquellas herramientas necesarias para evitar reproducir daño moral al otro.

agenciamiento moral, pero no su finalidad.⁴⁹

Así pues, la igualdad juega un papel sumamente importante en el reconocimiento moral de la dignidad en la medida en que afirma la necesidad de buscar que todo ser humano tenga una vida digna a partir del cuestionamiento de lo qué significa pensarla y cómo hacer que ésta sea realmente igualitaria. Esto muestra que el problema radica, entonces no en el valor que aboca la centralidad de la dignidad humana, sino en la forma en que ésta se entiende, es decir en el pensamiento de su ejercicio, donde es claro que no hay protección moralmente efectiva a los derechos humanos porque la existencia de su reconocimiento sólo es discursiva.⁵⁰

La vida digna es, entonces aquel concepto que permite proteger la condición de vulnerabilidad que entraña toda existencia humana a partir de satisfacer las necesidades de su desarrollo a partir de generar, promover y perpetuar oportunidades igualitarias conforme al momento de vida de cada ser humano, las cuales son distintas. Sin embargo, al no estar la vida digna en el concepto de la dignidad humana no existe un acceso real al ejercicio de los derechos humanos en la práctica, esto visibiliza que no es posible pensar que la dignidad humana promueve el valor de cada ser humano sino permite que éste se desarrolle de forma digna. De manera que, al estar configurada la vida digna desde las capacidades que permiten el desarrollo del ser humano económico, político y social.

El cuestionamiento sobre cómo hacer que las oportunidades disponibles puedan satisfacer aquellas necesidades particulares del ser humano, es decir sobre cómo hacer que se pueden generar las condiciones necesarias para que todo ser humano tenga una vida digna, es hablar de la dignidad en términos reales, ya que como una noción moralmente vinculante pretende responder “única y

⁴⁹ Jeremy Waldron, *Dignity, rank, and rights*, p. 22.

⁵⁰ Cf. Jeremy Waldron, *Dignity and Rank for the memory of Gregory Vlastos (1907-1991)*. A propósito, dice Waldron que: “Cuando usamos un término como “dignidad” para anclar o elaborar nuestra comprensión de derechos humanos: cuando decimos que la función de los derechos humanos es promover, proteger, respetar o reivindicar la dignidad y que lo más importante para entender sobre ciertas violaciones de derechos; como la tortura es una afrenta a lo que representa para los seres humanos la dignidad.

*explícitamente a fines políticos, sin recurrir a ideas metafísicas que puedan dividir a las personas en función de su cultura y religión”,*⁵¹ donde a través ofrecer oportunidades temporales y plausibles busca hacer garante las necesidades contingentes de cada ser humano. Esto explica que el lugar distintivo que tiene con respecto a los otros derechos humanos no es porque sea concebido como un núcleo interno trascendental que adviene de un valor metafísico y teleológico, sino porque su concepto posibilita la construcción de una vida comunitaria.⁵²

En este sentido, es importante mencionar que, pese a la prohibición de la tortura, los tratos inhumanos y degradantes, actualmente hay *incurabilidad de la dignidad con el respeto*,⁵³ porque éste último no basta para otorgarla igualitariamente, ya que como mecanismo de validación la dignidad humana es problemática cuando no necesariamente la atraviesa. De manera que, cuando el respeto afirma una validez a la multiplicidad interpretativa del pensamiento de la dignidad humana conlleva a una falsa protección de los derechos y libertades. Un ejemplo de ello es cuando la prohibición del aborto bajo el argumento del derecho a la vida implica un desarrollo gestacional del feto que vulnera la libertad de la madre a elegir sobre su propio cuerpo.

Por lo tanto, cuando el respeto no asume una posición moralmente igualitaria, no valida la protección a la condición de vulnerabilidad del ser humano sobre la que trabaja la dignidad, ya que sólo funciona como observancia al no atravesar a la dignidad, donde por mucho que su concepto evoque el trato digno no es un mecanismo que limite el daño moral. En este sentido, es impermissible la legitimación de la dignidad humana como un valor particular por el que cada quien puede hacer uso de ella como mejor le parezca, ya que ésta es un proyecto político que busca evitar a toda costa repetir aquellas expresiones brutales de indignidad (acontecidos en los atroces crímenes de lesa humanidad o genocidio

⁵¹ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, p.91.

⁵² Oliver Sensen, *Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms*. pp. 71–91.

⁵³ Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp. 11-18.

acontecidas durante el holocausto, donde la deshumanización a los judíos negó la protección a una vida-muerte digna), las cuales perdieron de vista esta conciencia humana.

Hasta el momento son claras, tres cuestiones: primero, que no es permisible de forma alguna que la limitación a determinado derecho suponga una violación a la libertad de otro; segundo, que el respeto como mecanismo de validación a la dignidad humana no es suficiente en la medida en que no se circunscribe a la igualdad, es decir, que éste no siempre implica el trato digno; y tercero, que cuando la dignidad afirma que todos los seres humanos son libres e iguales asume una postura en el que su interpretación permite pensar a los derechos humanos porque otorga las mismas oportunidades para que todo ser humano tenga una vida digna.⁵⁴

Ningún ser humano es superior a otro, sino que todos son igualmente merecedores de la preocupación y consideración moral, por lo que de ninguna forma es permisible su violación, inclusive cuando éste haya decidido de forma consiente la mercantilización de su cuerpo, es decir, ser expuesto a un trato degradante o inhumano, ya que el consentimiento no es un factor moralmente relevante cuando hay un daño moral de por medio.⁵⁵ Esta desvalorización representa una violación a la dignidad humana como se puede apreciar en la

⁵⁴ Cf. Michael Rosen, *Dignity, Its history and meaning*, pp. 1-127. Rosen señala que una cosa es el respeto a la persona y otra el respeto a su dignidad, ya que la primera al invoca el respeto a la persona solo observa pero no interviene, ni cuestiona el trato indigno, mientras que la segunda sí evita el trato indigno al proteger el valor de cada ser humano. Es por ello que Rosen concibe a la dignidad como “un marcador potencial para las demandas morales [...] que exalta que el ser humano es libre e igual en dignidad y derechos”.

⁵⁵ Cf. Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, p 35. McCrudden señala que no podemos perder de vista dos cosas: "Primero; la prohibición de todo tipo de trato inhumano, humillación o degradación por parte de una persona sobre otra, Segunda; la seguridad de la posibilidad de elección individual y las condiciones para 'la realización personal de cada individuo', la autonomía o la autorrealización, el reconocimiento de que la protección de la identidad y cultural del grupo puede ser esencial para la protección de la dignidad personal, y cuarta; la creación de las condiciones necesarias para que cada individuo satisfaga sus necesidades esenciales”.

industria pornográfica, el boxeo, la lucha libre y en casos concretos tales como: el lanzamiento de enanos en Francia o el caso Omega en Alemania.⁵⁶

Por lo tanto, la dignidad humana es entendida como aquella herramienta que dignifica sólo si se entiende al proceso de *“la dignificación como parte de su comprensión”*,⁵⁷ donde la idea de que es dignificante en si misma radica en el hecho de que ésta sólo se reivindica ante sus propias consideraciones, ya que como valor existente afirma que de ninguna forma la cerrada conexión entre la dignidad humana y los derechos humanos debe entenderla como una “simple pieza de la piedad liberal”,⁵⁸ ya que la intervención del Estado se suma a esta responsabilidad compartida por defenderla en la medida en que también busca proteger la condición de vulnerabilidad del ser humano.

⁵⁶ Dictamen del Comité de Derechos Humanos emitido a tenor del párrafo 4 del artículo 5 del Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Expediente de GENERAL CCPR/C/75/D/854/1999. Apelación de Manuel Wackenheim v. France, Comunicación No. 854/1999, U.N. Doc. CCPR/C/75/D/854/1999. Sentencia TJCE (SALA 1ª) DE 14 DE OCTUBRE DE 2004 (AS. C-36/02: “OMEGA”).

⁵⁷ Michael Rosen, *Dignity, Its history and meaning*, p. 57.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 2.

2.3 Autonomía y racionalidad: ¿Cómo puede la dignidad humana generar las condiciones necesarias para la vida digna?

El hecho de que la tradición occidental sostenga que la justicia supone en la capacidad de razonamiento la dignidad humana es un problema porque su atribución generara que sólo aquellos que pueden hacer uso de su autonomía sean sujetos primarios de justicia. Este trato diferencial, al no contemplar que la dignidad debe ser otorgada bajo la directriz de la vida digna, pierde de vista que el ser humano, además de la razón, se compone de una serie de capacidades importantes para su desarrollo. De manera que, la dignidad no debe ser otorgada conforme a las facultades o capacidades de cada ser humano —como exaltación o carencia de alguna de ella, en este caso de la razón—, sino a todo ser humano de igual manera.

En este sentido, “La cuestión de la justicia hacia las personas con discapacidades ocupa un lugar destacado en todas las sociedades decentes”⁵⁹, ya que los intereses en el ser humano son políticos y no independientes porque se entretajan a lo largo de su vida con otros, empero cuando hay una *dependencia asimétrica*, es decir cuando determinado ser humano depende de otro para tener una vida digna es problemático porque dignidad debe generar las condiciones necesarias para todo ser humano y en este caso la discapacidad no limitara el desarrollo de ambos.

La problemática asistencial en la relación entre el cuidador-dependiente se hace evidente cuando aumenta la expectativa de vida del dependiente, es decir, cuando la dependencia prolongada implica más tiempo de vida del cuidador, ya que surge un doble cuestionamiento no sólo por saber hasta qué punto puede abandonar su desarrollo el cuidador sin abandonar el del ser que está a su cuidado, sino también cómo debe el Estado generar las oportunidades necesarias para que ambos tengan una vida digna a través de garantizar la educación, la salud y su

⁵⁹ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, p.38.

participación política.

Al trabajar, entonces la dignidad humana bajo la afirmación de que existe una igualdad moral entre el poder y la capacidad del ser humano para el ejercicio de sus derechos humanos y libertades se entiende porque es arbitrario que algunos seres humanos tengan mayores oportunidades que otros, ya que de ninguna forma la dignidad humana puede ser parte de una *estadística de clasificación*,⁶⁰ pues en la medida en que su finalidad es la de maximizar el bien moral todo ser humano tiene incidencia en la vida política de su sociedad, sin restricción alguna. De ahí que la dignidad humana más que asistencial es un proyecto político.

Promover un conjunto de oportunidades que no necesariamente se reproducen en la práctica es problemático porque no conllevan una vida digna. Un ejemplo de esto sucede cuando se puede asistir a la clínica del sector salud, pero al no contar ésta con los medicamentos necesarios para su tratamiento, o peor aún, cuando el Estado se niega a cubrir el tratamiento de enfermedades crónico-degenerativas porque representan un gasto considerable, el argumento de que todo ser humano cuenta con seguridad social pierde validez cuando ésta decisión de política pública deja desprotegido al sector poblacional más bajo, en el último momento de vida llevándolo así a tener una muerte indigna.

Por lo tanto, pensar a la dignidad humana en términos de autonomía, conlleva a afirmar la responsabilidad del cuidador sobre dependiente. Un argumento que es inválido porque no existe una relación de igualdad dignidad y en la medida en que impide el desarrollo del cuidador muestra dos cosas: primero, que la dignidad humana va más allá del consentimiento; y segundo, que al ya no ser la dignidad un concepto puramente abstracto afirma la necesidad de que la igualdad de oportunidades figure de forma independiente al contexto de cada ser humano.

⁶⁰ Jeremy Waldron, *Dignity, rank, and rights*, p.27.

La desigualdad que guardan entre sí los seres humanos no es motivo suficiente para legitimar la jerarquía de la razón, donde los diferentes grados y expresiones, son un claro ejemplo de la dominación de unos cuantos, como explica Leopoldo Zea:

La experiencia trata de decir qué todos son iguales por ser distintos, lo que hace a un hombre igual a otro no es sólo el uso de la razón ya que como hombre concreto es distinto del otro de acuerdo con su modo de ser y la situación peculiar en que se encuentra. Lo que le identifica con otro hombre, es ese su ser distinto, ese tener un cuerpo que nos asemeja otro transformado culturalmente desde diversas formas, ese su peculiar asimilar la cultura, esto es el hombre, es igual al resto de los hombres por poseer una individualidad, por tener una identidad concreta a partir de la cual puede comprender a otras identidades que como la suya poseen características igualmente peculiares. De manera que, ningún hombre es copia de otro hombre, pues así como no se encuentran huellas digitales que sean identificas, tampoco se podrán encontrar seres humanos que sean idénticos a otros.⁶¹

Así pues, el hecho de que sólo determinado sector social tenga acceso a los derechos y libertades vuelve a la dignidad humana de unos cuantos, por lo que es necesario un concepto que expresa un valor que si no se posibilita en la práctica, no cumple con su función de maximizar el bien moral, pues la transmisión de la resonancia de la dignidad humana no debe de ser solo una *“Expresión de un tipo de valor o un hecho sobre el valor que transmite la idea de un tipo de estado que una persona puede tener”*,⁶² sino que debe proteger la condición de vulnerabilidad que entraña el ser humano mismo.

Es innegable que la *conexión entre la agencia racional y la dignidad humana es la autonomía*, porque ésta última, aunque es parte importante de la agencia racional, de ninguna manera determina la existencia de la dignidad, ya que de lo contrario sólo el agente racional sería digno. Pensar entonces a la dignidad humana en términos de autonomía o de respeto es una explicación recursiva que no abona a

⁶¹ Leopoldo Zea, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p. 170.

⁶² J. Waldron, *Dignity, rank, and rights*, *op. cit.*, p. 24.

la problemática de por qué al mismo tiempo que el pensamiento de la dignidad humana afirma una protección a los derechos y libertades, el ejercicio de ésta los viola cuando no genera las condiciones necesarias para una vida digna.

Lo anterior explica porque bajo la óptica de la práctica médica la dignidad pudiera ser innecesaria e inútil en la medida en que su concepto no impide una violación a los derechos y libertades; como se puede apreciar en diversos casos de violencia obstétrica, desarrollos en genética, medicina reproductiva o cuidados paliativos, donde la utilidad de la dignidad se mide en términos económicos y no de bien común. De manera que, cuando la dignidad niega una protección de la vida y muerte, deja de lado el estatus que le fue asignado para validar a todo ser humano.⁶³

La problemática de la bioética se hace latente a través de la discusión sobre el proceso hacia la muerte, es decir, hasta cuándo prolongar la vida a través de un tratamiento médico implica los cuidados paliativos hacia un paciente o cuándo la eutanasia no es parte del derecho a morir con dignidad a través de la práctica de la muerte asistida. Ambos casos cuestionan no sólo hasta qué punto es moralmente permisible controlar la muerte del ser humano para que ésta no sea indigna, sino también hasta cuándo el derecho a los pacientes a decidir sobre su vida no vulnera su dignidad. Un ejemplo de esto es el típico cuestionamiento de si las prácticas estudiantiles de medicina violentan la muerte digna cuando practican con cadáveres, donde es claro que la dignidad no se acaba con la vida porque la muerte es parte de dicho proceso.

⁶³ Cf. Ruth Macklin, "Editorial: Dignity is a useless concept", pp. 1419-20. Macklin hace un reproche tajante sobre lo innecesario que es en la bioética el concepto de la dignidad humana, cuando dice que: "La dignidad es un concepto inútil en ética médica y puede ser eliminado sin ninguna pérdida de contenido, es claro que, no hay una vinculación entre la ética médica y los derechos humanos, por lo que al desconocer, negar u omitir la *utilidad*, como se puede apreciar cuando no se considera el contexto sugiere que éste solo opera pragmáticamente, lo cual puede conducirnos a la irracionalidad o cinismo moral". De esta forma, la dignidad es un mero slogan en la ética médica, ya que no tiene criterios para saber cuándo se viola la dignidad.

La bioética, al ser un área de innumerables contradicciones morales, es un terreno propicio para hablar de una violación a la dignidad en casos tales como: la clonación humana o la reproducción, el manejo o alquiler de vientres, así como aquellos métodos de fertilización *in vitro* dónde la dignidad no es un término útil si no contribuye a clarificar cuándo existe un daño moral. Esto se puede apreciar por ejemplo, en el Informe, “La clonación humana y la dignidad humana: Una consulta ética” del Consejo presidencial de Bioética, donde la dignidad, si bien ilustra el lugar destacado en el que se encuentra su concepto en los debates del comité, al no contener su informe ningún análisis de la dignidad, es decir, al no señalar cómo se relaciona ésta con principios éticos, la utilidad de este informe se hace cuestionable.⁶⁴

Un caso contrario al anterior se encuentra en el informe del Consejo Nuffield sobre Bioética, donde a través de su artículo titulado “Genética, libertad y dignidad humana” la dignidad es fundamento por el que genera conceptualmente un punto de partida que en la investigación bioética tiene un significado importante en tanto que permite desde la genética del comportamiento hacer referencia al sentido de responsabilidad.⁶⁵ Asimismo, en la *Declaración sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos de la UNESCO de 1997*, la revisión del genoma humano deja en claro que el ser humano no se reduce a sus características genéticas, ya que la dignidad le dota de un valor primordial por el que es administrador de sus derechos y libertades, donde todo acto que no proteja a su valor inherente debe ser sancionado.⁶⁶

Esto muestra que la dignidad humana es un proyecto político porque, al reconocer en la vida digna aquel conjunto de oportunidades reales que tiene todo ser humano para elegir y actuar en cualquier situación, visibiliza que los derechos y libertades son requisitos mínimos de justicia que toda sociedad debe posibilitar, lo

⁶⁴ The meaning of human cloning: An overview, en *Human cloning and human dignity: An ethical inquiry*, The President’s Council on Bioethics, pp. 1-18. 2002.

⁶⁵ Genetics, freedom and human dignity, en *Genetics and human behaviour the ethical context*, Nuffield Council on Bioethics, pp. 119-130. 2002.

⁶⁶ Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos adoptada por la UNESCO, 2005.

cual supone que la vida debe ser entendida como *“aquella [etapa] que puede ser vivida de tal forma que, su duración sea normal”*.⁶⁷ Entiéndase normal como aquella que no puede ser reducida por la muerte prematura, aunque el ser humano considere que no merezca la pena vivirla. Al maximizar la dignidad, el bien moral de ésta se vuelve un proyecto político porque expresa el rango especial que tiene el ser humano con respecto a otros seres sintientes, el cual *“vale la pena esforzarse por producir una teoría que demuestre su valor tanto general, como específico”*.⁶⁸

Finalmente, es posible reivindicar y postular a la dignidad como una noción moralmente vinculante que responde *“única y explícitamente a fines políticos, sin recurrir a ideas metafísicas que puedan dividir a las personas en función de su cultura y religión”*⁶⁹ y a través de fijar prioridades temporales y plausibles, hablar de la vida digna no sólo da forma y contenido a la idea abstracta de la dignidad humana, sino que como referente teórico de los derechos humanos se espera que posibilite, proteja y reproduzca la idea de que el ser humano debe tener una vida digna como parte vital de su desarrollo al generar las condiciones necesarias para el ejercicio de éstos como oportunidades reales que trascienden de su existencia teórica.

⁶⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, pp.88, 89.

⁶⁸ Jeremy Waldron, *Dignity, rank, and rights*, p.19.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

CAPITULO 3. La humillación como categoría para pensar el daño moral

3.1 Conceptos claves para comprender el daño moral en la humillación

El valor del ser humano no se aprecia como el valor al agua, porque hay muchos
-Miguel de Unamuno-

El bien moral es un factor relevante para la dignidad humana, cuya función es la de maximizarlo (generar las condiciones necesarias para que todo ser humano tenga una vida digna), la cual se ve afectada cuando la humillación como daño moral la vulnera. El análisis de la relación entre el daño moral que provoca la humillación y la maximización del bien moral que implica la dignidad humana, son conceptos claves para entender cómo funciona la humillación, los cuales me propongo desarrollar en este tercer capítulo. Entender que el daño moral que causa la humillación y genera una desigualdad con el otro, visibiliza la existencia de una injusticia que imposibilita el pensamiento de una política del bien común, porque se mueve bajo el argumento de que existen algunos seres humanos más valiosos que otros.

El tipo de daño moral que genera la humillación parte de que no satisfacer las necesidades básicas, ni dotar de las mismas oportunidades a todo ser humano para que tenga una vida digna.⁷⁰ Esta relación entre la dignidad humana y la humillación es más clara a través de un estudio desde la vía negativa, es decir, desde la humillación como injusticia que ofrece otra forma de estudiar a la dignidad humana.⁷¹ Esta reflexión desde la humillación visibiliza además del mantenimiento y perpetuidad con la que el daño moral se mueve a través de la

⁷⁰ Cf. Luis Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.123. El autor afirma que la humillación como una exclusión forzada de bienes específicos que satisfacen a las necesidades pueden ser distinta porque la conciencia del daño también puede serlo, ya que “La carencia del obrero no es la misma que la del indio o la mujer y por tanto, su conciencia no puede ser la misma”.

⁷¹ Cf. Luis Villoro *Los Retos de la sociedad por venir*, pp. 15-41. En esta ecuación entre la dignidad humana y la humillación también puede verse presente en el análisis de la injusticia que realiza Luis Villoro, el cual llama “Vía negativa”.

dominación, la exclusión, la discriminación, el racismo etc. La existencia de una nulidad de vinculación con el otro, el cual se hace presente a través del escepticismo o la desconfianza.

Por lo tanto, pensar desde la oposición de la dignidad humana, o sea desde la humillación, visibiliza que el ejercicio de la primera se vuelve problemático cuando ésta se agota en el plano formal, es decir, cuando su concepto no protege a los derechos humanos realmente, al no generar las condiciones y oportunidades necesarias para el desarrollo de todo ser humano. Esto es moralmente impermisible para una sociedad éticamente responsable y comprometida que afirma como su principal preocupación el bienestar de sus ciudadanos, ya que esta idea se opone a que éstos vivan humillados.

El daño moral debe entenderse, entonces como la exclusión forzada de bienes específicos que no sólo es una falta, sino una necesidad no satisfecha. Esto genera una sociedad carente y dañada por la ausencia del valor de la dignidad, que al ser ocasionado por el propio ser humano da cuenta de que las necesidades son diferentes. La dignidad humana, en este sentido, sólo puede pretenderse como universal únicamente si su valor no implica exclusiones injustificadas. Sin embargo, pensar desde lo concreto, es decir, desde la ubicación de cada ser humano es lo que la dota de “sentido de justicia”, ya que la dignidad busca la inclusión de toda identidad, siendo aquí donde cumple su función de maximizar el bien moral.

Esto nos remite inevitablemente a hablar de igualdad, la cual entiendo como aquella que debe ser otorgada a todo ser humano según sus necesidades; por lo mismo, este planteamiento es ontológico en la medida en que reconozco en la identidad aquello que afirma su sentido de ser. La legitimidad radica en que la dignidad como planteamiento universal debe ser revisado desde la concreción, en otras palabras, desde lo que le es inmediatamente propio al ser humano a través de la conciencia de la ineludible identidad en sus diferencias con el otro. Esto evita

la jerarquía de un ser humano con respecto a otro, ya que siempre habrá estatus, es decir, seres humanos que tengan una posición social y económica más elevada que otros, pero eso no debe suponer una negación del otro, como lo hace la jerarquía cuando afirma a la dignidad en términos verticales.

Es preciso aclarar que en la investigación pienso a la igualdad como término equivalente de la equidad porque no hablo de igualdad desde el sentido liberal, sino desde como un concepto a través del cual pretendo visibilizar por qué, al generar las condiciones necesarias para que todo ser humano tenga una vida digna, proyecto una forma de remediar la humillación. El reclamo que pretendo no es sobre derechos y libertades abstractas, sino desde una igualdad concreta entre los desiguales, donde el reconocimiento de todos los seres humanos permita pensar en el ámbito de posibilidad y defensa de los Derechos Humanos de seres humanos concretos y no de abstracciones *“Esta forma no afecta a esas peculiaridades, sino que las protege, una orientación hacia la búsqueda y justificación de la propia identidad con respecto a la afirmación de otro, en el que las identidades han de ser conjugadas como propias, no para superarlas o subordinar las, sino para comprenderlas y asimilarlas”*.⁷²

Por otra parte, es importante distinguir que los seres humanos están compuestos de emociones morales y de sensaciones internas; de ahí que Miller dice que la humillación sucede cuando sentimos que nuestras pretensiones son descubiertas; siendo entonces la presunción la que da origen a la humillación;⁷³ sin embargo, suponer que ésta existe sólo por sentirla, aunque es válido afectivamente, es problemática moralmente porque no materializa su existencia en la practicidad de las relaciones humanas. Esto muestra que las sensaciones internas son en sí mismas problemáticas en la medida en que son subjetivas; de ahí que no puede ser pensada desde aquí la humillación como un daño moral a la dignidad humana,

⁷² Cf. Leopoldo Zea, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p.73.

⁷³ Cf. William Miller, *Humiliation*, pp. 1-14. Al respecto dice Miller que: “El honor funciona bien como mecanismo moral que varía mucho en cada cultura [...] a través de la humillación sentimos que nuestras pretensiones están cubiertas”.

ya que sentirse humillado es distinto a ser humillado porque la existencia de la humillación es un hecho factual que supone una violación a la dignidad humana, es decir, un atentado a la condición de vulnerabilidad que entraña el ser humano, lo cual deja claro que sentirse humillado es sentirse vulnerable, mientras que ser humillado es ser vulnerable.

Las sensaciones internas, al poder secuestrar nuestra racionalidad ante la necesidad de auto-preservación, desencadenan una sensación de vulnerabilidad en el que es más importante el bienestar y la supervivencia propia que la del bien común. De esto se sigue una reacción a la defensiva o una acción violenta, como sucede con el duelo, *“La clave está en entender que aunque las condiciones externas y las amenazas resultantes han cambiado drásticamente para nosotros en el siglo veintiuno, nuestras reacciones innatas y auto protectoras aún no lo han hecho”*.⁷⁴ La humillación funciona de forma cíclica porque genera la tendencia por regresar el daño, la cual “crea un círculo vicioso que puede causar que las víctimas sientan la necesidad de regresar el insulto [...] por lo que como sensación es extremadamente difícil de interrumpir”.⁷⁵

Este atraso en la vida política es equiparable al modo de vida que tenía el ser humano ancestralmente, cuando estaba circunscrito a la supervivencia del más fuerte. Actualmente el argumento naturalista no es permisible en términos morales, ya que la vida en común solo es posible a través de la relación de igualdad que supone la dignidad humana. Sin embargo, la auto preservación genera una separación de conexión con el otro que, aun cuando es totalmente comprensible emocionalmente que el menosprecio genere un ciclo de violaciones, bajo el argumento de restablecer el daño ocasionado, no se puede preponderar las sensaciones internas con respecto a las emociones morales, ya que esto no es

⁷⁴ Cf. Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp.1-31.

⁷⁵ Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p 15.

otra cosa que anteponer la protección propia sobre “*el deseo de que la dignidad es más fuerte y más profundo que el de la supervivencia*”.⁷⁶

La vida en común siempre debe anteponerse al instinto, de manera que la dignidad conlleve a la resolución de conflictos, ya que sólo ésta permite una mejor la calidad de vida a través de una relación igualitaria con el otro, en donde la intención de humillar no esté presente porque genera una herida dolorosa a los intereses de la víctima. Esto visibiliza que una sociedad fundamentada en los Derechos humanos es esencial para explicar porque sólo a través de una relación igualitaria es posible el trato digno, pese a que “*una violación de nuestra dignidad se sienta como una amenaza para nuestra supervivencia*”.⁷⁷

Es claro que no basta que las instituciones protejan los derechos y libertades del ser humano, ya que esto sólo trabaja sobre las prohibiciones de dicha sociedad, lo cual reduce la humillación a sensaciones internas, pero no da razones racionales para hablar de una violación a la dignidad humana, como se puede apreciar en el ejemplo de Margalit, en el que describe un caso en el que un joven que no le cede su asiento a un anciano en el autobús esta omisión convierte en una falta de respeto a la ancianidad, pero no constituye una violación a la dignidad humana porque sólo es parte de un deber estipulado por las normas sociales, por lo que sentirse humillado no es equivalente a ser humillado.

Esta distinción entre las sensaciones internas y las emociones morales no pretende minimizar a las primeras con respecto a las segundas, sino más bien demostrar que para hablar de humillación como un tipo de daño moral es importante que ésta represente una violación a la dignidad humana, por lo que sentirse

⁷⁶ Cf. Donna Hicks, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp.1-31, 33-43. Al propósito dice Hicks que la protección a la vida de un ser humano determinado no debe ser preponderante con respecto a otro, ya que hacer esto no habla del valor de humanidad que entraña el ser humano, es decir de su dignidad humana. Toda protección a la vida adviene de la protección otorgada a todo ser humano, sin distinción alguna ya que “*El deseo primordial de dignidad nos precede en cada interacción humana*”, por ello sostiene que la dignidad es un concepto fundamental en la resolución de conflictos.

⁷⁷ Cf. Donna Hicks, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp.1-31. Hicks dice que; Esto hace entendible ¿*Por qué la dignidad se siente tan importante para nosotros y por qué reaccionamos con fuerza cuando se la viola?*

ofendido y humillado son razones triviales, aún cuando estas sensaciones sean contagiosas por la identificación con la ofensa hacia otro; como el ejemplo del autobús, en el que sentirse humillado no supone ser humillado porque hay una interpretación subjetiva. Con esto no niego la importancia de sentirse humillado, sino de que ésta no es efectiva para establecer a la humillación como una categoría que permita visibilizar el daño moral.

De manera que aun cuando es común asociar a la humillación con la pena, la culpa o la vergüenza porque las tres generan un sentimiento degradante con respecto a otras personas, empero no siempre la humillación puede incluir estas sensaciones. Un claro ejemplo es que al burlarse de un indígena por los rasgos propios de su cultura es humillante porque existe racismo, cuando no se le concibe como un ser humano igualmente válido, lo cual representa un daño moral que es propio de una sociedad injusta. Esta falta de reconocimiento a la humanidad que subyace en el indígena va más allá de reconocer su grupo de pertenencia, ya que visibiliza en la humillación una categoría que permite pensar un tipo de daño moral que se manifiesta como discriminación, racismo, exclusión, dominación etc.⁷⁸

Valorar las diversas formas de vida como manifestaciones de la propia humanidad, implicar considerar que existe una variedad de sensaciones internas contingentes, aunque a partir de éstas no se puede determinar el estatus que tienen las personas, debido a su fuerte tendencia contextual, por lo que el relativismo cultural es problemático cuando supone cómo debería sentirse la humillación, reduciéndola así a meras subjetividades que en nada contribuyen a formulaciones normativas para el bien común. Esto no niega la importancia de que a través de ellas también podamos comunicarnos y expresarnos con los demás, sino que sentirse humillado puede no correlacionarse con el estar siendo humillado

⁷⁸ Cf. Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p. 114, 119, 120. Margalit dice que "Rechazar a un ser humano mediante la humillación significa rechazar el modo en que éste se expresa a sí mismo como humano y es precisamente este hecho el que le da contenido a la humillación [...] rechazar a una persona es ignorarla".

porque alguien puede creer encontrarse en un estado de humillación y no ser necesariamente así, ya que las sensaciones internas varían en intensidad y de una persona a otra.

Una vez aclarado que sentirse humillado y ser humillado, aunque son dos sentidos de la humillación, no son términos equivalentes moralmente, ya que sentirse humillado es cuestionable porque aunque exista coincidencia entre ambas, es decir, que puede que existir una humillación que puede sentirse, no necesariamente tiene que suceder así, ya que “los conceptos morales no son términos característicamente emotivos, pero sí sensibles”.⁷⁹ En cambio, la humillación normativa (ser humillado) se distingue de la humillación psicológica (sentirse humillado) por sustentarse sobre existencia de razones que se materializan a través de la desigualdad y la injusticia. Esto afirma a la humillación como una categoría que visibiliza un tipo específico de daño moral a la Dignidad Humana. Por lo tanto, cada vez que hable de la humillación me refiero sólo a aquella que implica emociones morales, es decir, a la humillación normativa y no a la humillación psicológica, no porque sea menos importante, sino porque de ambas es la única que viabiliza el daño moral.⁸⁰

La humanidad de ninguna forma debe ser prestada o regateada porque es propia del ser humano, aun cuando unívocamente aludimos a que todos los hombres son iguales por la razón es cuestionable la capacidad de su uso, las cuales pueden ser encaminadas hacia el bien moral o hacia el daño moral. En este sentido, la razón es considerada como algo accidental que origina una nueva desigualdad, ya que justifica el predominio de los mejores dotados, de manera que:

Los Seres humanos no son iguales entre sí por la razón, sino por ser entes concretos y distintos entre sí. Esta distinción que les viene del hecho de tener un

⁷⁹ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p. 222.

⁸⁰ Cf. La distinción entre la humillación normativa y la psicológica la he pensado también como mayúscula y minúscula, respectivamente porque como su nombre lo indica, mientras la normativa es mayúscula porque afecta desde el espacio doméstico hasta la esfera pública, mientras que la humillación minúscula es psicológica porque se agota en la esfera privada.

cuerpo y no otro de haberse formado en una situación y no en otra de haber sido educados en una forma en el otro [...] Todos los hombres son iguales entre sí por ser precisamente distintos, por poseer una individualidad, una personalidad, una identidad pero no tan distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser considerados más o menos hombres que otros.⁸¹

En este sentido el reconocimiento de las desigualdades y de las múltiples expresiones del ser humano no genera jerarquía, sino estatus, ya que la conciencia y afirmación del humano como diversidad individual plantea la ineludible horizontalidad de pensar al otro de forma igualitaria, la cual surge desde el reconocimiento de su propia identidad; lo contrario sería negarse a sí mismo.

La preocupación por generar sociedad en la que los hombres sin renunciar a sus completas expresiones de identidad, puedan participar solidariamente en la elaboración de una política social del bien común desde su concreción, requiere tener en cuenta el daño moral de la humillación para evitar generarlo y repetirlo. Tomar conciencia de que en la aceptación de la diferencias del otro no hay una realidad dada, rompe con el proceso ideológico porque el que algunos afirman su dominación, siendo aquí donde el ser humano como ente concreto ontológicamente, trata de situarse, es decir, de definirse dentro de la naturaleza y en su relación con el otro negándose a ser una simple expresión de la primera y un instrumento del segundo.

3.1.1 La sociedad del honor

Entender en qué medida la humillación repercute en el bien común parte de la preocupación de cómo ser tratado con dignidad supone ser visto, reconocido, considerado y valorado, libera en el sistema límbico una sensación placentera que pensado desde su oposición, la humillación, genera una inferioridad que lamentablemente a su vez propaga una *epidemia de indignidad* en todo el mundo y en toda la especie, lo cual requiere remontarse al origen, es decir, a la sociedad

⁸¹ Leopoldo Zea, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p.71.

del honor para dar cuenta de que la dignidad es una propia del ser humano y que de ninguna forma es prestada.⁸²

Así pues, en el sentirse humillado, discriminado y dominado, las emociones fueron somatizadas por el convencionalismo de la sociedad del honor, donde al ser ritualizados y la normalizadas ésta se legitimaba perdiendo de vista que el daño moral que representa va más allá de ser simplemente una emoción.⁸³ Entiéndase a la sociedad del honor como aquella en la que primaban los prejuicios con respecto a los valores morales, donde el concepto de la dignidad humana era pensado a partir de las “sensaciones internas”, en el que el honor al ser eje rector de la vida social, era problemático moralmente por tener diferentes valencias subjetivas, ya que era encaminado al beneficio de unos cuantos.

Es problemático, entonces asumir a la dignidad humana como término equivalente del honor, de la humildad o del heroísmo, ya que toda esta serie de sensaciones que legitiman el daño moral de la humillación a través de un trato indigno se manifiestan en la venganza, la degradación e incluso el menosprecio. Un claro ejemplo es la jerarquización que predominaba en la sociedad del honor, la cual se valía del argumento contractualista para que el poder fuera concéntrico sobre determinado sector social, perdiendo así de vista que la dignidad humana es un valor existencial propio de todo ser humano.

El honor como un mecanismo de validación y reconocimiento público del otro sólo era obtenido de forma meritocrática, es decir por consanguineidad, por heroicidad o por arrebatamiento. La sociedad del honor antecede al encumbramiento de los Derechos Humanos como una organización social que pensaba a la dignidad humana y al honor como términos equivalentes. En ese caso, bajo el honor subyace una idea de lucha en el que para obtener un lugar mejor dentro de dicha

⁸² Leopoldo Zea, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p.75.

⁸³ Cf. William Miller, *Humiliation*, pp. 53,92-130. Sentirse humillado, dice Miller es aquella característica esencial de las emociones que posibilita un contagio que irremediamente es la respuesta a la indignación, la cual puede llevar incluso a una revolución, como se puede apreciar en hechos históricos, tales como: la revolución francesa o la independencia de Estados Unidos.

sociedad, era vital el reconocimiento público del valor que tiene cada persona, el cual debía ser demostrable, ya que el valor del ser humano era otorgado de forma externa, es decir, de forma independiente a él.⁸⁴

Al encontrarse, entonces la sociedad del honor circunscrita bajo una idea de que la dignidad humana es en términos de sensaciones internas y no de emociones morales explica porque, ante la pérdida del honor, era legítimo reparar el daño, incluso si éste último representaba uno aún mayor, como se puede apreciar con la infidelidad o el coito prenupcial a través del duelo, donde la dignidad como mera expresión de sensaciones tiene como consecuencia el odio, la venganza, la culpa o la pena. Y esto muestra que no existe una protección a la condición de vulnerabilidad del ser humano, ya que “tratar mal al otro sólo por lo que han hecho solo es perpetuar el ciclo de la indignidad”⁸⁵

Lo anterior, si bien responde a la idea de que existe una necesidad innata de que el ser humano debe protegerse como parte de esta subsistencia, no puede permitir actos humillantes sin cuestionarlos, ya que bajo ninguna circunstancia la humillación tiene justificación. Y aún cuando parece que estos casos de humillación terminaron el siglo pasado, esto no es así; como relata Lidner, cuando estuvo como psicólogo clínico en el Medio Oriente en 1984-1991 donde confrontó un caso complicado llamado “matanza de honor”, en el que una madre le explicaba que, tras ser violada su hija, ésta tenía que ser asesinada para que el honor de la familia no se viera humillado, esto en caso de que el violador no quisiera casarse con ella. Este ejemplo deja en claro que la reparación del daño es un agravante que se ve atravesado por un contexto normativo que, aún cuando puede ser diferente, subyace la humillación en la conducta condescendiente en este acto cultural, ya que independientemente de la inclinación que se tenga al

⁸⁴ Cf. Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p.93. El autor dice que: “El concepto apropiado de honor es la idea del respeto hacia uno mismo entendido como algo opuesto a la autoestima o al honor social”.

⁸⁵ Cf. Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp.1-31. Dice Hicks que cuando el ser humano siente que su dignidad humana está siendo amenazada se hace presente el temor y vergüenza, sin embargo ésta sería solo la respuesta de las sensaciones internas.

respecto se está violando la dignidad del otro.

En este sentido, es importante distinguir que en el caso de la madre hablamos de una sensación interna, mientras que en el caso de la hija hablamos de una emoción moral que afirma la existencia de la humillación. Sin embargo, esta incompatibilidad normativa da cuenta de que la existencia de la humillación tiene un umbral que supera la contingencia cultural, como sucede con la ablación del clítoris en África o los matrimonios forzados en muchas partes del mundo, en el que la mujer es obligada a casarse con el primer hombre con quien han tenido relaciones sexuales.

Asimilar, entonces a la dignidad humana como equivalente del honor conlleva a la legitimación de un tipo de daño moral que evidentemente es problemático no sólo porque es una práctica que tiene resquicios medievales que sigue presente en nuestras sociedades contemporáneas, sino porque también legitima que la reparación del daño ocasionado conlleve a uno, incluso peor, como sucede cuando las mujeres mexicanas por acuerdo prenupcial, son entregadas a sus esposos; el daño moral radica aquí en el hecho de que pierden su valía como seres humanos y son cosificadas por sus familiares.

Sin embargo, no toda jerarquía o desigualdad es perniciosa, sino sólo aquella que cuestiona la dignidad humana. No podemos decir que el que exista una división entre gobernantes y gobernados es humillante, como sugiere el anarquismo, pues siempre es necesario un orden social en el que las instituciones obren en beneficio de intereses de la comunidad. La humillación, radica entonces en el hecho de que el gobernante utilice a los ciudadanos para mantener una mejor condición de vida, pero no porque las instituciones disminuyan su autonomía personal. Asimismo, cuando las instituciones amenazan con alterar el orden de prioridades de las personas, es decir, aquello que expresan su singularidad, humillan. Por ejemplo, cuando el paternalismo habla en nombre de los verdaderos intereses de las personas es humillante porque los trata como seres incapacitados.

Asimismo, es preciso mencionar que no toda humillación es violencia, pero sí toda violencia es humillación; motivo por el cual no es posible explicar una a partir de la otra, ya que la humillación existe independientemente de que pueda sentirse o no a través de la violencia y no como un ejercicio coercitivo de imposición de la voluntad, sino como un consenso en el que la humillación, al no ser necesariamente violenta, funciona de forma más sutil y a veces casi imperceptible, como sucede con el sadomasoquismo o la pornografía.

Lo anterior deja claro tres cosas: Primero, que no hay humillación en la naturaleza, sino en las acciones y omisiones generadas por el ser humano, aunque no necesariamente tengan la intención de hacerlo; de manera que puede haber humillación sin humilladores. Segundo, que bajo toda humillación cultural subsiste una permisibilidad del Estado que no garantiza una protección, ni una reparación del daño moral, lo cual hace evidente que, aunque toda cultura y Estado merecen ser respetados, no deben serlo cuando violan la dignidad humana. Y tercero, que la humillación es transgredir las expectativas legítimas de cada ser humano y de toda la humanidad, la cual bajo la idea de que la “medicina social honorable es una enfermedad social deshonrosa”,⁸⁶ representa una profunda violación a los derechos humanos.

Evidentemente la sociedad del honor, al estar fundamentada sobre una lógica del ganar-perder, erosiona la idea de que todos los seres humanos son igualmente válidos a través de esta relación de verticalidad que clasifica al ser humano, (Como años más tarde se enuncia con la Declaración Universal de los Derechos humanos). Un ejemplo de ello es cuando para no sufrir escarnio social por su cobardía, los hombres “voluntariamente se enlistaban al ejército”, mediante éste hecho, se perfilaban como intrépidos guerreros, donde sólo aquellos *vigilantes honorables* —reyes o nobles— que estaban al cuidado del honor les conferían dignidad.

⁸⁶ Evelin Lidner, The concept of human dignity.

En este sentido, es importante la distinción entre el honor y el valor que hace Kant para hablar de la dignidad humana como valor intrínseco; donde la distribución en ambos es de forma diferente porque mientras el honor constituye la estratificación social de forma desigual y jerárquica, el valor se distribuye sobre todo ser humano de manera igualitaria es debido a que el honor es contingente a ganarse o perderse, mientras que el valor es categórico al apearse a todo lo que posee en virtud el ser humano.⁸⁷

Así, mientras la sociedad del honor se aprovechaba de que el honor trabajaba contextualmente determinando bajo sus propias normas y actitudes, a la dignidad, como un principio de alcance limitado que era capaz de privilegiar a unos cuantos, fue una Ideología que favoreció principalmente tanto a habitantes dominantes como agentes primarios de la dignidad. Esto explica porque en muchas ocasiones el honor era argumentado como una entidad abstracta donde las exenciones de la ley natural hacían permisible la existencia y poder de unos cuantos en el ordenamiento social. Sin embargo, un cuestionamiento de la humillación representa *“un paso astuto que deja abiertas coyunturas difíciles de la filosofía moral, al tiempo que nos permite avanzar en los problemas centrales y principales ramificaciones prácticas asociadas con el concepto de dignidad hoy”*.⁸⁸

Lo anterior, muestra que en la historia a los nobles no les importaba que sus criados los vieran desnudos porque no los consideraban como sus iguales; de ahí que la servidumbre tuviera entradas y salidas independientes a los nobles y que incluso no pudieran compartir los mismos espacios dentro de la casa porque no eran iguales. La naturalización en esta forma de convivencia habla de que el

⁸⁷ Cf. Kant, Immanuel, pp. 337, 341,242 (Ak 6:464 y Ak6:467). Es interesante que el pensamiento de Kant cuando afirma que “La idea de un hombre que (como ser moral) nunca puede perder toda disposición al bien [...] El respeto a la ley, que subjetivamente se califica como sentimiento moral, es idéntico a la conciencia del propio deber. Precisamente por esto mostrar respeto por el hombre conio ser moral (que estima su deber en sumo grado) es en sí mismo también un deber que los demás tienen para con él y un derecho a cuya pretensión no puede renunciar [...] Ahora bien, si el objeto no es propio para chanzas, sino un objeto tal que la razón toma en el necesariamente un interés moral, por muchas burlas que haya proferido el adversario, habiendo dado a la vez con ello otros tantos motivos para reírse, es más adecuado a la dignidad del objeto y al respeto a la humanidad no defenderse del ataque o defenderse con dignidad y seriedad”.

⁸⁸ Jeremy Waldron, *Dignity, rank, and rights*, p.9. [La traducción es mía]

Estado no tenía incidencia porque lo consideraba una especificidad del espacio privado, es decir del espacio doméstico.

El tema de la humillación en el espacio doméstico, si bien es un tema bastante amplio que no desarrollo en esta investigación, me parece importante mencionarlo porque es en esta separación entre el espacio público y espacio privado que la idea moderna de la dignidad sigue sin ser vinculante moralmente en la práctica, pues al tener en consideración que el tema de la privacidad es un derecho que tiene todo ser humano, donde ninguna persona o institución puede invadirla al hacer público sus intereses, el problema no radica en una violación a la privacidad, sino en entender que la existencia de la humillación en este espacio también condena a la invisibilidad a algunos seres humanos actualmente por ejemplo, a las trabajadoras domésticas.⁸⁹

El honor durante largo tiempo ha sido la base de varias culturas, donde “La humillación es el precio que el ser humano tiene que pagar por no conocer lo que piensan de nosotros [...] tiene un poder socialmente orientado a autoevaluación, el cual no puede evitar hacer esto ser una amenaza a esta última porque es una característica más de la rutina en la interacción social”,⁹⁰ en el que incluso el castigo conforme al honor era moralizado, motivo por el cual no era vista la tortura como cruel o denigrante cuando el ser humano justificaba la violencia para defender su honor.

Esta jerarquización que promueve la humillación no es una forma de convivencia socialmente digna porque de ninguna forma se puede naturalizar la existencia de

⁸⁹ Cf. Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p. 159. La división entre las esferas pública y privada es en sí mismo un tema sumamente complejo porque “existen diferencias no solo entre culturas y clases sociales, sino también en el seno de la misma cultura en diferentes épocas históricas. Actualmente la humillación se aprovecha de que la convivencia social tenga muy marcada dicha división y de qué, asimismo, el Estado niegue su incidencia en el espacio privado porque asume que es parte del derecho de privacidad del ser humano, pese a que aquí también se gestan claros casos de humillación. Por otra parte, cuando el Estado apela al concepto de ciudadanía lo piensa como equivalente del individualismo en el que no hay interrelación con el otro, lo cual también contribuye al escepticismo y la indiferencia.

⁹⁰ William Miller, *Humiliation*, pp. 9-12. [La traducción es mía].

la tragedia y la injusticia en ninguna sociedad. Linder compara el proceso de la sociedad del honor con el síndrome de Estocolmo porque, cuando éste es entendido desde la perspectiva individual, se da una identificación de la víctima con el opresor que paulatinamente se vuelve un proceso colectivo. Esta identificación colectiva con el opresor pierde de vista que la humillación por la que se domina expresa el poder que se tiene sobre el otro.⁹¹

En contraste, la sociedad de los Derechos humanos prefiere la razón que la venganza, como lo hacía la sociedad del honor; donde ésta última, al encontrarse organizada a partir de sensaciones internas, supone una dominación en la que prevalece una auto-evaluación en el que, además de la culpa y el remordimiento, está el perdón; el cual juega un papel central para gobernar la conducta, como sucede con la humildad. La sociedad del honor no es otra cosa que una competencia en el que todos buscaban obtener el reconocimiento público como *alguien importante*, el cual sólo era posible a través del arbitrio de que alguien del grupo dominante lo otorgara, o bien, tomándolo de alguna persona ya honorable (por arrebató), es por ello que éstos últimos tenían que estar atentos a las afrentas para retenerlo y defenderlo. De ahí que Miller compare a la sociedad del honor a un juego en el que perderlo era equivalente a perder su ser moral, es decir a pasar a ser invisible.

El honor como un mecanismo de control moral de la conducta permeo en todos los aspectos de la conciencia, ya que no había autoestima independiente del respeto porque éste último provenía de un agente externo. En este sentido, el honor no es materia de lo individual, sino de un grupo que determinaba qué tan digna era una persona. Esta apropiación del otro a través de la internalización de normas sociales jugaba un papel sumamente importante para la jerarquización, ya que cuando se sentían avergonzados no se sentían merecedores de honor, es decir, considerados como personas. Sin embargo, en la defensa del honor está

⁹¹ Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p. 32, 34.

implicada la humillación, ya que lo que nos distingue de los animales es la habilidad para ser humillados.⁹²

Y aunque en “la sociedad del honor en algunos momentos se actuaba de forma ofensiva o defensiva al tratar de preservar lo que se ha adquirido y a diferencia de una sociedad en la que predomina el heroísmo, ya ésta última que no sólo está a la defensiva ante la pérdida de honor, sino que también mantiene presionando al otro para aprovecharse de su honor, por lo que no estaban tan vigilantes como la primera sociedad”⁹³. La sociedad del honor, como forma de organización social funcionaba ideológicamente a través de la humillación al hacer creer que “todo ser humano estaba preso de la gravedad física del mundo”,⁹⁴ justifica y legitima así la jerarquización, las atrocidades e indiferencias con las que se referían al otro; establece así el ranking de valores morales verticalmente (de arriba hacia abajo), por lo que sólo era alcanzable siempre que se estuviera dispuesto a pagar por su dignidad, lo cual se traducía en un distanciamiento con el otro.

El ranking a lo largo de la historia ha justificado la desigualdad e injusticia hacia el otro a través de la jerarquía que implica la humillación, la cual supone un tipo de daño moral cuando se otorga valor al ser humano al asumir que hay clases de personas, según los valores morales determinados por el grupo dominante. Un claro ejemplo de ello es el honor o la humildad que bajo el argumento de una prescripción natural o divina legitiman la estratificación. En este sentido, pese a que la sociedad del honor sea innegablemente funcional no es un sistema moral efectivo porque es inhumano en tanto que genera la clasificación del otro. El

⁹² Cf. Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y solidaridad*, pp. 15-22. Al propósito, dice Rorty que: “La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la reflexión. Esto ha incrementado nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros, pensando: No lo sienten como lo sentiríamos nosotros o siempre tendrá que haber sufrimiento, de modo que ¿por qué no dejar que ellos sufran? Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como uno de nosotros», y no como ellos, depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una re-descripción de cómo somos nosotros”.

⁹³ William Miller, *Humiliation*, pp. 203-207. [La traducción es mía]

⁹⁴ Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p. 20.

problema no es entonces, “el uso del Ranking, sino el abuso del ranking”,⁹⁵ ya que la jerarquía no puede esencializar el ser.

Por lo tanto, la sociedad del honor no es otra cosa que una sociedad de privilegios que típicamente censura al otro porque tiene control sobre éste y al considerarlo como subordinado produce una imagen de inferioridad que mantiene y perpetua, distribuye así de forma desigual, el poder. De esta manera, la humillación es un riesgo que puede suceder en toda interacción normal con el otro, como una característica inevitable en el que no necesariamente es producto de un humillador, sino de que la estructura social misma es humillante.⁹⁶

“La desigualdad es una barbarie porque niega la existencia de la civilización”⁹⁷ pese a que los Derechos humanos han tratado de colapsar gradualmente esta pirámide de la jerarquización al validar una línea de horizontalidad que se afirma sobre la igual dignidad que tiene todo ser humano, de tal forma que nadie tenga que escalar para merecer su valor. Esta transición hacia los Derechos humanos rompe esa idea de división entre las personas, ya que la dignidad entendida como aquel estatus, es capaz de garantizar la igualdad para todo ser humano, es decir, que todos tengan las mismas oportunidades para desarrollarse a través de una vida digna es una expansión que, aunque representa un logro social y legal, no obstante aún es vulnerable moralmente y existencialmente cuando el ejercicio de la dignidad se asume como contingente.

Finalmente, aunque Humillar significa rebajar al otro a través de una violación a los derechos humanos, la humillación era el elemento articulador en las sociedad del honor, el cual se podía expresar de múltiples formas, tales como: que la

⁹⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁶ Cf. William Miller, “*Humiliation*”, pp. 93-130. Es importante mencionar que aún cuando no desarrollo más el tema de la sociedad del honor (porque eso implicaría de una investigación independiente), sí me remito a entenderla cómo un mecanismo de validación para la humillación, donde esta presente el honor tal como señala Miller cuando dice que: “El honor siempre es sensible al contexto y a las circunstancias [...] aunque en algunos escenarios el honor era una habilidad para hacer la paz, y ser prudente al ser honorable y en esta medida solo una persona que hace la paz es honorable”.

⁹⁷ Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p. 28.

reverencia fuera común ante aquellos que “eran superiores”; donde era un honor que los hombres fueran enviados a la guerra; donde el himen intacto de una mujer demostraba que sus familiares han sabido protegerla; donde las golpizas eran necesarias para recordar a las mujeres que estaban subyugadas a la figura masculina o donde las mujeres fueran han sido pactadas a su nacimiento para establecer una alianza con otra familia. Estos tres últimos ejemplos dan cuenta de los términos en qué se concebía el “honor de la familia”.⁹⁸

3.1.2 La humildad: un matiz de la humillación.

La humildad, como sinónimo de virtud, supone una designación honorífica que entendida en términos de la tradición judeocristiana es una virtud moral que, al promover un desinterés hacia sí mismo, genera tanto limitaciones y deficiencias, incluso como dependencia hacia la crueldad, bajo el argumento de la humildad como “la medicina honorable”.⁹⁹ El humilde, entendido en este horizonte de interpretación, tiene que despojarse en algunos casos de sus bienes materiales y entregarlos a determinado grupo social, como la iglesia; dicha materialidad es inequitativa porque no permitir alcanzar la igualdad solidaria con el otro, ni la recompensa por su comportamiento intelectual y moral después de la muerte.

Ahora bien, cuando la humildad es concebida como una virtud moral, la empatía pierde sentido porque deja de lado su pretensión de “ser con el otro” y aun cuando la humildad trate de legitimarla como término equivalente de la compasión, al ser la primera pensada desde la horizontalidad para entender al otro, busca actuar para remediar su vida indigna y no sólo contemplar sus condiciones desfavorables, como sucede con la compasión. Sin embargo, hablar de que sólo

⁹⁸ Cf. William Miller, *Humiliation*, pp.131-201. Según Miller el primer registro del uso de la palabra humillación se puede apreciar en 1757 en el Oxford English Dictionary en el que se considera a la humillación como mortificar o degradar la dignidad o el auto respeto de alguien. En este sentido, su uso se veía relacionado con una posición física de reverencia en el que se hacía menos tanto como acercarse al piso: recordando que, proviene del latín *humus* que significa tierra, por lo que *humiliare* que no es otra cosa que, hacer menos al otro.

⁹⁹ Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p. 49.

algunos pueden alcanzar la plenitud a través del valor de la humildad muestra que ésta no forma parte de su naturaleza, sino del argumento de un grupo hegemónico que pretende seguir manteniendo su poder y dominio.¹⁰⁰

Sin embargo, cuando la humildad se sirve del argumento de la caridad como una cualidad que enaltece al ser humano, pierde de vista que el bienestar obtenido por ayudar a otro nos habla de que no es un acto desinteresado, porque dar limosna es un acto producido por la lástima y no un apoyo a los más necesitados; además, la mendicidad es humillante porque es un claro ejemplo de que solo algunos seres humanos tienen acceso a una vida digna. Esta tensión asimétrica entre la lástima y la compasión supone una relación de verticalidad que no considera cómo generar realmente las mismas oportunidades para todo ser humano, sino que parte de la idea de que la superioridad de unos cuantos debe ser encaminada a ayudar al mendigo, por lo que se vale del “sentimentalismo para enmascarar las emociones y así distorsionar moralmente la naturaleza de los objetos”.¹⁰¹

Esto muestra que cuando el Estado como agente responsable de formar y mantener los vínculos sociales a través de la ideología de la humildad apela al paternalismo de las instituciones para perjudicar la autonomía de los necesitados porque cuestiona su capacidad para desarrollarse por sí mismos al suponer que su adicción a los subsidios públicos es parasitaria. No obstante, depender de estas

¹⁰⁰ Everett L. Worthington, *Handbook of Humility*, pp.76-90.

¹⁰⁰ Cf. Everett L. Worthington, *Handbook of Humility*, pp.76-90. Al respecto *Worthington* afirma que la humildad se puede dividir en 4 subtipos: Primera, la humildad general es un rasgo propio o en una evaluación que describe a la persona que cumple con la definición de humildad, en este caso: la humildad intelectual implica una conciencia precisa de que el conocimiento de uno es limitado, una modestia en ser capaz de admitir, y de hecho admitir, el conocimiento limitado de uno, el reconocimiento de que uno podría estar equivocado, eso es sincero y no superficial, y una forma de compartir ideas. Segundo, la humildad intelectual es un subtipo de humildad que permite a las personas respetar las ideas y posiciones intelectuales de los demás. Tercero, la humildad política implica tratar la identidad política o tratar el país como sagrado, la cual se preocupa por negociar y respetar los derechos políticos, filosóficos e ideas pragmáticas. Y cuarta, la humildad religiosa es también un subtipo de humildad intelectual, de especial importancia porque implica el compromiso de las personas con lo sagrado. En este sentido, la persona humilde está abierta a modificar sus supuestos políticos auxiliares, valores, creencias o prácticas si el razonamiento o la situación interpersonal es suficientemente convincente. Es importante, la cual implica ser consciente y honesto acerca de sí mismo y del otro.

¹⁰¹ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p.184.

prestaciones en lugar de valerse por sí mismos visibiliza una transferencia de pagos que de ninguna forma reemplaza el deber del Estado a proporcionar los servicios necesarios para que todo ser humano tenga una vida digna, ya que es una cuestión de derecho y no de caridad social dotar de las oportunidades necesarias para un trabajo digno.¹⁰²

La capacidad y la autoridad para tomar libremente decisiones relevantes sobre sus vidas es la misma en todos los seres humanos. Sin embargo, cuando la ideología de la humildad afirma a través de la carencia de voluntad o personalidad al paternalismo reproduce un adoctrinamiento humillante, donde sólo los logros obtenidos por las limitaciones le permiten alcanzar al ser humano la grandeza de espíritu. Esto supone, en el sacrificio, una sumisión voluntaria en el que la obediencia se rige a través de un supuesto controlador metafísico que ofrece la recompensa de un mundo mejor, el cual moralmente más que una meta, es principio organizador para la vida monástica, donde la humildad funciona de forma sistemática, ya que ejerce un control sobre el otro en el que la autonomía sólo es relativa.

Es importante aclarar que exploro a la humildad como un concepto ideológico a través del cual determinado grupo social ejerce dominio sobre otro; en este caso es el de la iglesia. Motivo por el cual no hablo de una falsa humildad, sino que visibilizo un argumento humillante cuando funciona contrariamente a lo que predica cuando dice que: “La humildad es el fruto de la sabiduría y el conocimiento correcto, mientras que la arrogancia manifiesta ignorancia [...] La humildad se define como tener una autoevaluación precisa que implica ver uno mismo como agente limitado, presentarse con modestia ante los demás, y mantener una actitud orientada a beneficiar a otros y no sólo a uno mismo, porque podría ser caracterizado como ejercer el poder bajo control para construir otros y no aplastarlos”.¹⁰³

¹⁰² Declaración Universal de los Derechos humanos de la Organización de la Naciones unidas. de 1948.

¹⁰³ Everett L. Worthington, *Handbook of Humility*, pp. 47-61, 76-90.

Este servilismo del que se vale para expresarse la humildad como virtud al no considerar como válidas otras formas de convivencia visibiliza su deseo natural tener una posición jerárquica relevante a través del cual engendra arrogancia para aceptar estas otras formas de vida. Esto conlleva a cometer actos degradantes que son justificados por sus juicios morales duros y excesivos, bajo este esquema ser humilde es sinónimo de orgullo y de honor pese a tener que soportar castigos humillantes, perdiendo de vista que la desobediencia al soberano o la falta de humildad en la religión sólo es una falta de respeto que al no atravesar necesariamente éste último a la dignidad humana. El sufrimiento no dignifica en ninguna de sus formas al ser humano, aunque sea en pro de un proyecto en común, ya que no es permisible bajo ninguna circunstancia la violación a los derechos humanos.

De manera que, aún cuando la humildad se sirva del argumento estoico para afirmar la necesidad de que una sociedad sea esencialmente incapaz de humillar al otro, no es tan simple por las siguientes dos razones: Primero, cuando el humilde no se considera valioso y no se preocupa por sí mismo, ni por sus intenciones actúa de forma contraria al estoicismo; pensamiento que no se interesa por el mundo social externo, ya que es capaz a nivel de pensamiento de lograr autonomía y libertad y por lo tanto, no puede ser humillado. Segundo, pese a que “La humillación es una experiencia formativa para quienes intentan ser más humildes y de que una persona humilde no tenga razones de peso para sentirse humillada, cuando una sociedad humillante hiere sólo a quienes supuestamente deben ser humillados (a los soberbios) y no a las persona de moralidad más elevada, el humilde no pueden ser humillado por los demás”, Esto realmente no sucede así porque la existencia de la humillación ocurre independientemente de que sea captado por el que humilla y por el que es humillado.¹⁰⁴

La humildad, si bien es una experiencia formativa, lo es para la santidad porque en términos morales, su argumento es insuficiente al afirmar que la materialidad

¹⁰⁴ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p. 22.

encadena al ser humano y lo corrompe, pues su idea de dignificación se sostiene en el pensamiento estoico de que la pobreza ennoblece el alma. Ideología que aun cuando sigue vigente hasta nuestros días, ha perdido su fuerza debido a que la pobreza es humillante porque representa un fracaso total en el desarrollo del ser humano. La pobreza no aumenta, ni disminuye la dignidad del ser humano, pero sí es humillante cuando el desarrollo igualitario para tener una vida digna es sólo de unos cuantos. En este sentido, la humildad pierde de vista que “la dignidad humana es asimilada como un umbral o rango mínimo de bienestar de capacidades básicas, de bienes primarios bajo el cual las personas [pobres] que quedan excluidas de la plena humanidad y [al ser] abandonadas a la humillación no cuentan con los recursos mínimos para florecer”.¹⁰⁵

La pobreza como una condición humillante para el ser humano, parte de entender [que ésta de forma cruel y más extrema es la que roba también las posibilidades pensarse distinto, porque según Oliveira; “deja sin horizontes, sin deseos y condena a lo inevitable”,¹⁰⁶ de manera que el trabajo tiene que ser de libre elección, con jornadas de trabajo justo y decente para conferirles a las personas la autonomía y la economía necesarias para acceder una vida digna. Una sociedad que permite el desempleo involuntario es humillante, ya que no proporciona a sus miembros las mismas oportunidades para que todos se desarrollen por sí mismos, como sucede con la posibilidad de estudiar, la cual proporciona la oportunidad para encontrar una ocupación razonablemente significativa.

Sin embargo, es importante mencionar que, si bien la explotación también se ha actualizado con el paso del tiempo, no es casualidad que en esta época capitalista la relación entre la explotación y la humillación no solo sea conceptual, sino causal porque como ya mencionaba en el capítulo anterior, bajo la idea del desarrollo propio se hace valer la auto-explotación. Es complicado pensar cómo evitar el generar condiciones humillantes laborales y cómo erradicar aquellas condiciones degradantes para que una sociedad que pretende ser justa no sea humillante;

¹⁰⁵ Luis Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.76, 77.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 88.

sobre todo cuando la humildad es una ideología, que aún cuando rechaza el engrandecimiento, la arrogancia, y el egocentrismo, obliga al humilde a desarrollarse de forma austera, aún cuando ésta niega su compatibilidad con el esnobismo, es decir, con la altanería y la autocomplacencia, la ambición y la dominación.

Evidentemente, la humildad es otra forma de la humillación que se sigue de la aceptación de que hay seres humanos superiores e inferiores en el que es menester superar la jerarquización a través del reconocimiento del valor del ser humano, ya que toda clasificación de éste es inmoral. “*Superar el abuso del Estatus*”,¹⁰⁷ es decir, la jerarquización sigue siendo un problema contemporáneo en el que es inevitable pensar que desde la humildad es imposible en tanto que considera las capacidades del otro y no permite que cada quien aprecie y se desarrolle desde sí mismo. Mientras que la dignidad humana sea asimilada como equivalente del honor o de la humildad será justificada a través del sufrimiento, un tipo de daño moral que implica la violación a los derechos humanos.

Asimismo, cabe señalar que ninguna persona puede representar a la especie humana porque la dignidad humana transita a aquel valor por el que cada ser humano es único, una idea que va más allá del mérito. Esto muestra lo importante que es trabajar para erradicar la idea de la humildad, ya que no existe una superioridad o inferioridad natural o divina donde la identidad del ser humano tenga que ser mediante el sacrificio y la abnegación, pues esto solo supondría desigualdad. Un ejemplo es el argumento judeocristiano que afirma que existen seres humanos que están más cerca del creador, por ejemplo: los sacerdotes; a los cuales les es permisible una serie de privilegios porque “son más dignos”,

¹⁰⁷ Cf. Robert Fuller, *Somebodies and Nobodies: Overcoming the Abuse of Rank*, pp 15. El rango es asimilado por Robert Fuller, como termino equivalente a la jerarquía, en el que el estatus, si bien, es ese valor intrínseco ya reconocido discursivamente por la Declaración Universal de los Derechos. No obstante, el autor refiere que hay un abuso del estatus cuando éste es mal interpretado ese rango o jerarquía que solo tienen algunos. Este abuso es semejante al planteamiento de Waldron cuando dice que, hay una transvaloración de los valores, empero, difieren en que mientras el primero habla sobre el estatus como una característica del valor intrínseco del ser humano, el segundo lo hace sobre aquella situación que vive el valor en sí mismo cuando puede ser desgastado y reinterpretado por determinados intereses particulares.

entre los cuales destacan el hecho de que el feligrés haga una reverencia a su paso.

De manera que para que la humildad sea moral o debe generar de ninguna manera humillación, ya que *“Humillarse y doblegarse ante un hombre parece en cualquier caso indigno de un hombre [...] Arrodillarse o postrarse aunque sea para manifestar de este modo sensiblemente la veneración por los objetos celestes es contrario a la dignidad humana”*.¹⁰⁸ Las reverencias, las inclinaciones, los cumplidos o las frases cortesanías, al no ser mera cortesía que se otorgan aquellos que se respetan por igual, sino una expresión de rango, son humillantes. Asimismo, el ridículo, la estigmatización o el menosprecio son humillantes porque constituyen un trato indigno como se puede apreciar con la tortura, la esclavitud, el genocidio o la experimentación humana por mencionar algunos casos de violación a la dignidad humana.¹⁰⁹

Y aunque es innegable que el argumento de la humildad sobre la voluntad divina ha sido eficaz para el control social, es evidente también que bajo la culpa y el miedo se ha hecho permisible su justificación pese al respeto que pueda tener cada persona y pese a sus propios intereses, los cuales deben responder a razones racionales para el bien común y no sólo al beneficio propio. La vía dolorosa de la humildad no es dignificante para ningún ser humano, sino todo lo contrario, ya que alcanzar un supuesto desarrollo a través de la vía dolorosa en el que sensaciones internas, tales como: la obediencia, el sufrimiento y el sacrificio, la sumisión, el acatamiento, la reverencia y la culpa, etc., los cuales afirman que la humillación sigue vigente y que funciona como una forma sutil de dominación y de supremacía de determinado grupo social.

De manera que la recompensa prometida de un mundo mejor es sólo una clara ventaja social de unos cuantos, lo que es sumamente problemático porque no supone una protección a la vida digna, sino que se contrapone con el concepto de

¹⁰⁸ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 301 (Ak6:437).

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 334-337 (Ak6:462 y Ak6:463).

la dignidad humana que busca una igualdad de condiciones. Así, aún cuando la humildad tiene una larga historia en la filosofía política, al ser de inspiración religiosa, se trata de una visión reducida de la convivencia con el otro pese a afirmar que a través de ésta hay mayores probabilidades de formar y mantener vínculos sociales. Solo el Estado como agente unificador de la sociedad es el responsable de encaminarla hacia el tejido social y político del bien común.

De manera que tanto el honor como la humildad son mecanismos de control social que socialmente son bastante funcionales aunque no son efectivos moralmente porque la habilidad que supone para tratar adecuadamente a las personas dignas de respeto, veneración y reverencia no es equivalente al trato digno que merece todo ser humano. Mientras el honor funciona como indicador para conocer lo que vale cada persona, la humildad es un mecanismo de protección de unos cuantos. En ambos mecanismos, la humillación genera, mantiene y perpetúa el dominio de determinado sector social; en la humildad, bajo el argumento de que sólo tratar de proteger a los humildes de sus propios instintos, no los considera como seres humanos, sino como seres sintientes; y en el honor, cuando afirma que tiene el valor, éste debe ser obtenido para ser considerado.

En síntesis, este análisis tanto de la humildad y del honor visibilizan lo problemático que es pensar a la humillación desde las sensaciones internas, donde sentir humillación en ausencia del agente aunque pudiera parecer que ésta proviene de las condiciones de la propia vida, realmente también son creadas por los seres humanos. De manera que “La humillación construye, destruye y recrea una jerarquización volátil moral y socialmente”,¹¹⁰ como se puede apreciar a través de la dominación ideológica de la humildad que obliga a aceptar una forma de vida precaria que niega los derechos y libertades propias de todo ser humano.

¹¹⁰ Cf. William Miller, *Humiliation*, pp. 9-12, Al respecto, dice Miller que: “Para que una persona de jerarquía superior se sienta humillada con respecto a alguien inferior debe tener algún tipo de relación para que la definición del primero dependa de dicha deferencia”.

3.2 La humillación y su relación de oposición moral con la Dignidad Humana: Implicaciones prácticas.

Para entender la humillación se debe partir de la premisa de que “si no hay un concepto de dignidad tampoco hay el de la humillación [...] de manera que el humillador y la víctima comparten el mismo concepto de dignidad humana, de lo contrario el acto de humillar no tendría sentido”.¹¹¹ La humillación implica una falta de reconocimiento del valor del otro como una violación a la dignidad humana que no genera las oportunidades necesarias para que todo ser humano tenga las mismas posibilidades de desarrollarse a través de una vida digna. Por lo tanto, la humillación establecida como categoría es un referente que visibiliza que el daño moral sobre el que ésta trabaja y se encuentra en la contradicción que entraña el ejercicio de la propia dignidad.

La humillación tiene dos o tres componentes, según sea el caso: el humillado, el humillador y en algunas ocasiones, el observador; lo cual muestra que en la humillación existe tanto participación activa como participación pasiva, ya que cada elemento desempeña diferentes roles que la jerarquía congela ideológicamente y hace casi imperceptible la violencia porque la disfraza de corrección. De manera que la humillación se encuentra en la acción u omisión del ser humano y no en la naturaleza; por lo que incluso las condiciones de vida son propiciadas por éste, como sucede con la pobreza o la desigualdad, por ejemplo “Quien termina atrapado en los escombros de un edificio que se derrumbó tras un temblor de baja intensidad es gracias a la corrupción y negligencia que permitieron una estructura endeble, [es humillado] por la conducta humana y no por el movimiento telúrico”.¹¹²

De manera que “La humillación tiene el efecto de generar, mantener y perpetuar un tipo de daño moral que ocasiona inferioridad, ya que como organización social categoriza al ser humano porque “no mira al otro de forma plena y precisa [...],

¹¹¹ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, pp.73, 124.

¹¹² Luis Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.87.

donde el rechazo consiste en actuar como si la persona fuese un objeto o un animal”.¹¹³. Invariablemente este rechazo implica tratar a los seres humanos como infrahumanos al olvidar la posibilidad que poseen de actuar libremente, lo cual impide que puedan ser cosificados al menos discursivamente, debido a que poseen una serie de características que de ninguna forma determinan a sus propias acciones, como sucede con la naturaleza de los animales. Sin embargo, aunque no están determinados por su naturaleza en el sentido de que no poseen un conjunto de rasgos o tendencias de carácter que determinen su existencia, en la práctica sí están condicionados por la humillación. Un claro ejemplo de ello es que puede tener libertad como el resultado de la conjunción entre la capacidad y la voluntad, pero cuando no existe la oportunidad de que el ser humano se desarrolle a través de una vida digna, la dignidad es solo una mera ilusión.

Evidentemente, si la dignidad humana implica un valor existencial y la humillación lo amenaza al no dotar de las mismas oportunidades a todo ser humano para tener una vida digna, la deshumanización es un problema que va más allá del ámbito moral, es político porque pone en riesgo el tejido de una política en común, ya que niega “el reconocimiento sobre la capacidad de elección del otro”.¹¹⁴ La humillación desempeña entonces un papel importante en la vida política que tiene tanto un impacto micro, en el espacio privado, como un impacto macro, en el espacio público, justo en la medida en que evidencia el ausente enlace con el otro a través de la jerarquía.¹¹⁵ Esto supone tener razones racionales para hablar de

¹¹³ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, pp. 90,95, 97, 104.

¹¹⁴ Cf. Avishai Margalit, *La sociedad decente*. pp.66, 67, 102,109. Margalit dice al respecto, que: “Todo ser humano tiene la posibilidad de empezar una vida nueva en cualquier momento, independientemente del curso anterior de la misma. Esta libertad para modelar la propia vida es en otro sentido y a diferencia de los animales y las cosas, la única naturaleza de que disponen los humanos es que no tienen carácter, en el sentido de que no tienen naturaleza”.

¹¹⁵ Cf. Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p. 22. La Globalización, afirma Lidner genera un “Estado de emergencia” en el que la humillación genera un ciclo que conlleva a una adicción en la medida en que, la globalización contribuye a que exista adicción en la medida en que, la globalización contribuye a que exista más humillación en medida en que promueve más la desigualdad, ya que las víctimas de humillación pueden volverse adictas a la experiencia y llevar al otro a incorporarse a este ciclo, donde es claro que de ninguna forma esto contribuye a que el concepto de ciudadanía sea realmente vinculante, cuando es asumido como individualismo. Esto es debido a que la globalización no garantiza la abundancia de todos los seres humanos, sino solo la de unos cuantos.

que existe como un tipo de daño moral, donde la convivencia social se ve afectada cuando la vida digna no es para todos, la dignidad humana no cumple su función de maximizar el bien moral. Por lo tanto, la humillación es casi endémica a la vida social, ya que se encuentra activa básicamente mediante la asimetría de las interacciones entre el conjunto social porque existe una elite social que domina y humilla desde diferentes protocolos que reproducen de forma estructural a la humillación, ya que esta falta de reconocimiento y degradación del otro que nace de una institución del Estado y se reproduce por la misma sociedad renovándose así, continuamente.

La forma de régimen de marginación que requiere de la desigualdad y la subordinación, el servilismo y la complacencia genera las condiciones para que la humillación funcione como una forma de control social que se materializa cuando ésta se institucionaliza y conlleva a un deterioro endémico. Esto no debe confundirse con la perspectiva anarquista que dirá que la mera existencia de las instituciones es razón suficiente para que las personas sean humilladas, pues como seres sociales necesitan debido a su naturaleza social, de una sociedad estable con instituciones que salvaguarden su existencia.

Las instituciones son humillantes cuando pierden de vista el estatus moral que tiene todo ser humano, es decir, cuando determinado sector social disfruta del poder que tiene sobre otros al actuar con impunidad pues encarnan y sistematizan la humillación mediante la jerarquización, la cual como un principio que extiende en la práctica establece una sociedad que, al ya no estar limitada por el compromiso colectivo de igualdad básica para todo ser humano, permite a través de la humillación institucionalizada, que algunas personas sean tratadas como inferiores porque entienden que merecen menos que el sector social dominante que genera un lugar para “la esclavitud, la segregación racial, el estatus jerárquico y la intocabilidad de algunas castas”.¹¹⁶

¹¹⁶ Gopal Guru, *Humiliation, claims and context*, p. 32.

Así, pues, la humillación es estructural cuando sus instituciones no dotan de las condiciones necesarias para que todo ser humano tenga una vida digna, por ejemplo cuando hay un sistema de justicia corrupto, los partidos políticos no permiten la participación política libre, los hospitales son negligentes o la pobreza se “institucionaliza al comparar el salario mínimo de los trabajadores con el de los funcionarios de Estado”.¹¹⁷ Hablar de la humillación visibiliza la dignidad humana cuando afirma que todos los seres humanos nacen libres e iguales en derechos y libertades porque están dotados de razón y conciencia, pero es un concepto que se agota en el plano formal.

Paradójicamente, la idea anterior de la humillación genera una segregación que, si bien mantiene una distancia con el otro a través de establecer una validación por consenso que permite compartir categorías mediante las cuales crea criterios comunes, prejuicios o estereotipos que son injustos en la medida en que el conocimiento de algunos es más válido que el de otros, como señala Fricker. No obstante, la humillación se disuelve cuando este enlace injusto es rechazado por al menos alguno de los participantes al reconocer que todo conocimiento es igual de válido, independientemente de que no esté autorizado por el sector social dominante o de que sea otro sistema de creencias totalmente distinto al propio.¹¹⁸

Esta “sistematización estatal tiene gran incidencia cuando en la práctica promueve e impone la humillación al convertir los derechos humanos en concesiones y privilegios para unos cuantos”.¹¹⁹ Una clara forma de explotación y manipulación en el que no hay una reflexión de la importancia del valor de la dignidad porque hay una distorsión del valor del otro. Esta sociedad no pugna por la dignidad humana, sino que expresa dominio y control existente, en el que el acceso al desarrollo depende de la posición política que se ocupa en la sociedad y no de la

¹¹⁷ Luis Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.65.

¹¹⁸ Es preciso mencionar que, aunque no ahondo en el tema de la injusticia epistémica, como la llama Fricker, si considero que este tipo de injusticia puede ser pensado desde la humillación, un claro ejemplo de ello es la injusticia testimonial en el que la palabra del indígena, la mujer o el de un salariado es cuestionado como válido.

¹¹⁹ Gopal Guru, *Humiliation, claims and context*, p. 72.

igualdad moral.

Un claro ejemplo de lo anterior, sucede cuando el Estado no provee de los aditamentos tecnológicos a los discapacitados, es decir, cuando los humilla porque los deja a expensas de la buena voluntad de sus cuidadores al no aligerar sus discapacidades mediante construcciones que representen una ventaja ante sus limitaciones, tales como: las rampas o los lugares de aparcamiento especiales. Esto muestra que la humillación radica en una singularización que distancia y elimina la vinculación moral, la cual es promovida por el Estado cuando pierde de vista que indiscutiblemente el reconocimiento al valor existencial de todo ser humano es aquello que le merece ser tratado dignamente.

Esto mismo podríamos pensar con la actuación mecanicista de la burocracia, es decir, con el trato impersonal e indiferente a los individuos y a sus padecimientos, los cuales, al ser totalmente ajenos a su humanidad y a los derechos humanos, parece que el cumplimiento de sus funciones es un favor que conceden solo a algunas personas. Sin embargo, aunque la burocracia se basa en normas y roles y no en relaciones personales, su idea de encarnar una protección al interés general se aleja al tratar al ser humano como número o formulario más. Esto muestra que la humillación tiene la capacidad de adaptarse con el tiempo en el que la degradación y la falta de reconocimiento de ésta implican que se mueva de forma más sutil; por ejemplo, cuando se les considera a los seres humanos como un número, se les marca como a los animales o se les matricula como a la maquinaria, así que el daño moral radica no en la mera numeración, sino en la cosificación y exclusión del otro.¹²⁰

¹²⁰ Cf. Everett L Worthington, *Handbook of Humility*, pp.76-90. Worthington sugiere que “Se necesita humildad cuando el ego está bajo amenaza porque la negociación política a menudo se trata de poder, donde los participantes en el sistema casi siempre están en un estado del desafío del ego porque se está ejerciendo un poder real que puede afectar literalmente la supervivencia de las personas. Así, la humildad es casi siempre necesaria dentro del sistema político para que las personas puedan negociar mediante acuerdos ante diferentes posiciones políticas. Hoy en día, especialmente ante la incapacidad de trabajar juntos para aprobar legislación, la presión social hace que la humildad sea más necesaria porque encarna reflexión y conciencia intrapersonal, modesta auto-presentación interpersonal y orientación [...] Construir a otros es una actitud y una postura social que refleja lo mejor de los humanos y muchas veces atrae reacciones humildes de

La humillación actualmente es un hábito que ha perpetrado hasta la sociedad moderna a través de sus diversas formas de expresarse, tales como: el lenguaje, los gestos, las acciones, las omisiones o incluso el silencio, los cuales pueden afectar a diferentes personas y formas distintas debido a que ésta tiene un amplio espectro que cubre desde el aspecto individual hasta el grupal. Estas formas de manifestación son humillantes porque contribuyen a mantener la jerarquía social como si fueran parte de la vida cotidiana, pero aun cuando la jerarquización ha legitimado la violencia, no ha legitimado la crueldad, ya que la humillación siempre implica violencia, pero no siempre implica agresión. Las relaciones de poder que aquí se tejen son asimétricas porque permiten que el dominio de unos cuantos tejan un fluido poder político que jerárquicamente los privilegia, donde paradójicamente y aunque parezca sorprendente “la humillación también es otra forma de relacionarse con el otro, pese a que no conlleva a ninguna dirección”.¹²¹

Por lo tanto, decir que la humillación es mala porque conlleva la crueldad es insuficiente para explicar porque el daño moral que representa más que una mera herida al respeto propio es un problema porque extiende la violencia y el sufrimiento en una sociedad decente que supuestamente protege a la dignidad humana.¹²² La jerarquía es un marcador de la presencia de la humillación, la cual funciona como una técnica de movilización y consolidación política que se encuentra en constante movimiento y es un distintivo para certificar no sólo la identidad, sino también la pertenencia a un determinado grupo social, ya que

los demás, donde la política podría hacer lo mejor para que las relaciones se mantengan unidas y comprometidas [...] la humildad es una habilidad del siglo XXI para hablar de un civismo comprometido [...] La humildad, a un enfoque posmoderno que ve a las situaciones como altamente diferenciadas con normas comunitarias que dan forma al valor de cada comunidad en la humildad política”

¹²¹ Gopal Guru, *Humiliation, claims and context*, p. 42.

¹²² Cf. Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p. 79,107. La violencia es un paso atrás de la crueldad, cuando pienso en la crueldad concretamente me remito a casos, tales como: el genocidio, trata de personas o lesa humanidad, es decir aquella serie de crímenes donde la crueldad es un factor determinantes y que evidentemente la humillación es innegable en cambio en casos hacia los indígenas o las trabajadoras del hogar la violencia al ser más sutil, parece que son menos evidente, por ejemplo cuando se refieren al otro, en lenguaje peyorativo, de los insultos verbales como: “El indio, la chacha”. Al respecto, diría Margalite que una sociedad decente es aquella que erradica los abusos, siendo la humillación una forma concreta de abuso, donde la exigencia de erradicar toda crueldad, incluyendo la humillación, no exige a su vez ninguna justificación moral, puesto que el ejemplo paradigmático de la conducta moral es evitar la crueldad.

actualmente continúa respondiendo a las necesidades políticas y sociales contemporáneas, en el que es claro que “subyugar o instrumentalizar a los seres humanos resulta ilegítimo [...] cuando el otro es nadie, de esa cosificación nace una capacidad de dañar sin límite: el otro es como la madera, puedo hacer una mesa con él y no pasa nada. Y el ninguneo no solo es producto de la conquista, del sistema de castas, de la desigualdad, también nace de la evangelización, que mezcló la humildad cristiana con el carácter de los mesoamericano y su muy arraigado sistema de clases”.¹²³

Por otra parte, cuando las sociedades humillantes tienen como base la idea de raza promueven vidas marginales, como es el caso de México en el que “no somos una sociedad que no se ha deshecho de las castas, somos una sociedad de castas con una única y muy elevada casta: la humana”,¹²⁴ y donde la falta de oportunidades para el desarrollo de las capacidades del ser humano representa un tipo de daño moral que se ve plasmado cuando la dignidad como moral mínima a la que toda persona tiene derecho no se cumple porque no todos tienen una vida digna porque aún hay mucha población viviendo en extrema pobreza. El caso de la sociedad mexicana es muy curioso porque, aun cuando ésta nació de la gran humillación de la conquista, actualmente continúa desarrollándose a través del trato humillante porque no parece reconocer que existen otras formas de organización social que no se sostengan en la dominación ideológica y en la fuerza física.

Así como la sociedad mexicana existen muchas otras en América Latina que, tras ser colonizadas, resultó que la humillación se convirtió en aquel mecanismo de articulación social en el que el Estado constituye más que una política del reconocimiento, ya que despierta el miedo y el temor por no seguir las normas

¹²³ Luis Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.83, 103, 104.

¹²⁴ Cf. Oliveira, Luis, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.79 Un claro ejemplo de ello es la división que se hizo entre indígenas y españoles en la época de la colonia en México, en el que la dominación estaba presente cuando los nativos “fueron burlados, ridiculizados y degradados a animales, es decir, tratados de forma humillante por la idea separatista de que había una raza superior con respecto a otra, este es el caso de los colonizadores”.

sociales humillantes, las cuales son injustas porque alienan y porque representan una amenaza a la condición de vulnerabilidad del ser humano, donde rechazarlas implicaría incluso, perder la vida y esto no es otra cosa que ignorar que el valor de la dignidad humana debe proteger tanto el derecho a una vida como a una muerte digna.¹²⁵ Es claro que aquí no existe ni una distribución igualitaria de los derechos y libertades a través del *trato digno*.

La humillación explorada desde sus condiciones conceptuales lógicas y su rol en la reproducción de relaciones de poder visibiliza que la relación de diferencia que existe entre los seres humanos no es inalterable pese a que se gesten en la desigualdad, ya que cuando “genera humillación, violencia, desconfianza y falta de cooperación [...] la desigualdad aumenta la desconfianza y la desconfianza nos lleva a la falta de cooperación, ya podemos ver uno de los aspectos más nocivos de la desigualdad”.¹²⁶ Una sociedad que pugna por regirse conforme a la Dignidad busca una relación de igualdad entre sus habitantes, es decir, que todos tengan los mismos derechos y libertades, motivo por el cual el lanzamiento de enanos y la pornografía no son considerados parte del entretenimiento.

La obligación del Estado reside, entonces en la protección de la condición de humanidad; de ahí que cuando alguna persona no se indigna con la humillación es un ente deshumanizado, ya que “todos compartimos el anhelo de tener dignidad, entendida aquí como el sentimiento de ser valioso de manera inherente [...] la dignidad es un fenómeno humano: todos la queremos, la buscamos y

¹²⁵ Cf. Evelin Lidner, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*, p. 46. La humillación dice Lidner que tiene cuatro variantes: *La conquista* es cuando un poder reduce la autonomía relativa de su rival (aunque previamente fuera considerado como igual), lo obliga a adoptar una posición de subordinación a largo plazo, Esta es una clara muestra de la más grande dominación y subyugación formal, donde la relación con el otro parte de una posición de inferioridad que parte de un orden jerárquico. *Relegación de la humillación* implica hundir más al subalterno ya sea de forma individual o grupal a través de la fuerza que tiene la jerarquía que los empuja hacia abajo. *El reforzamiento* de la humillación lo hace a través de la rutina de abuso hacia los inferiores por la que mantiene y refuerza el control del otro al indicarle cuál es su lugar, los cuales van desde normas o hábitos implícitos y explícitos y finalmente, *la Exclusión* es a través de la cual la sociedad expulsa, destierra o extermina físicamente al otro. Esta exclusión de la víctima implica matarlos porque son lo mismo que animales.

¹²⁶ Luis Oliveira, Luis *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.66, 70.

respondemos de la misma manera cuando la lastiman. La violación a la dignidad está en el corazón de muchos conflictos”.¹²⁷ Y aunque es la precariedad el espacio en el que se gesta la humillación, es la normalización de esta organización social que vuelve a las preferencias adaptativas que el ser humano, bajo la idea de que solo se trata de sobrevivir en un mundo en el que no cree tener influencia alguna, y que le es ajeno a su voluntad porque no puede cambiarlo, tocarlo y mucho menos crearlo, es que asume como natural, que su existencia sea meramente contemplativa, perdiendo así de vista no solo su capacidad de administrador, sino también que su desarrollo es a partir del otro.

La humillación establece una vinculación social débil porque solo algunos se ven beneficiados de esta idea de comunidad que no es otra cosa que conexión precaria y despolitizada con el otro, donde el escepticismo y la desconfianza contribuyen a que reproduzca la humillación tan extensa y efectivamente como una organización social que imposibilita que el ser humano se desarrolle. En cambio, la idea de comunidad que supone la dignidad humana es un sistema de interdependencias con el otro y con la naturaleza donde compartir la vida de forma comprometida requiere hacerlo a través de una vinculación horizontal igualitaria, donde la humillación no tiene lugar porque representa una “inhumanidad propiamente humana”.¹²⁸ Es decir, un principio de utilidad y eficacia en el que la vinculación al ser vertical, jerárquica, desigualitaria, contractual e indiferente permite que reine la barbarie. Por lo tanto, una sociedad en la que preside la conciencia de humanidad permite pensar en una sociedad justa.¹²⁹

Ser indigno es equivalente a ser humillado porque representa una herida en la dignidad humana que afecta en la idea de una política del bien común. Esta gran

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 94,97.

¹²⁸ Roberto Bergalli, *La humillación: Técnica y discursos para la exclusión social*, pp.55-73.

¹²⁹ Cf. Avishai Margalit, *La sociedad decente*, p 65. Margalit distingue entre sociedad a la sociedad decente de la sociedad civilizada de la respetable, en donde la segunda los miembros no se humillan unos a otros porque no transgrede los derechos y libertades de las personas que dependen de ella, mientras que la respetable solo protege la respetabilidad de los individuos. En cambio, la sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas, aunque tengan la capacidad de hacerlo, en donde si bien, toda sociedad justa debe ser una sociedad decente, aunque de ello no se sigue lo contrario.

facilidad para violar la dignidad humana permeó al menos hasta finales del siglo XVIII, antes de que se afirmara el valor supremo que tiene la humanidad a través de la dignidad, donde la experiencia del holocausto pretende evidentemente a evitar repetir todo acto de ultraje a la *conciencia de la humanidad*,¹³⁰ ya que este momento, sin duda, fue uno de los más críticos del ser humano como especie. Esto dio paso a la necesidad de que su protección legal se formalizara como un acto que da forma a la sociedad a través de la Declaración de los Derechos humanos, la cual responde a una búsqueda por generar nuevos valores que permitan encaminar a las personas hacia el bien común en el que la responsabilidad y voluntad de los individuos es vital.

Esto explica porque “*los alemanes se comprometieron con derechos humanos inviolables e inalienables como base de toda comunidad humana, paz y justicia en el mundo*”,¹³¹ después de que la política Alemana generara tan atroces crímenes, pues también es un ejemplo de que a partir de la transicional de justicia busca superar su atroz gobierno nazi predecesor al generar realmente una política identitaria en la que predomine la idea de que el Estado debe estar orientado a proteger a la dignidad humana, donde está siempre presente el reconocimiento del carácter inviolable e inalienable de los Derechos humanos. Esta medida discursiva se ha ido extendiendo a lo largo del mundo y paulatinamente ha logrado ser un texto aceptado por la concepción religiosa y secular que permite visibilizar la existencia de la humillación. Por ejemplo; cuando los nazis obligaron a vivir y a morir a los judíos en condiciones indignantes es un hecho que nos habla de que, les fue negada toda condición para expresar su dignidad.¹³²

La Declaración Universal de los Derechos humanos pretende encarnar a la humanidad en una *sola unidad* al pugnar por erradicar la idea de que la dignidad tiene que ser pensada jerárquicamente, ya que mediante ésta existen seres

¹³⁰ Declaración Universal de los Derechos humanos de la Organización de la Naciones unidas de 1948.

¹³¹ Ley Fundamental de la República Federal Alemana de 1949.

¹³² Michael Rosen, *Dignity, Its history and meaning*, pp. 156, 157.

menos valiosos que otros, es decir menos dignos. Esta protección a la condición de vulnerabilidad que entraña el ser humano pretende evitar más víctimas de humillación a través de una expresión que, si bien está plasmada en el discurso de los derechos humanos, aún está lejos de existir plenamente en la práctica, empezar por denotar sus contradicciones es un buen comienzo.

En este sentido, es menester que exista “dentro de una persona, la capacidad de auto-reflexión para obtener una visión de sí mismo y de los demás, además de la aparición y la articulación del lenguaje de los derechos humanos, ya que éstos hacen posible una afirmación contra la humillación [al detectarla]”,¹³³ rechazando así toda idea de internalizarlo o peor aún de naturalizarla, ya que lo contrario la humillación sólo sería una mera expresión de sensación interna. Esto muestra que la humillación no es una situación consecuencia de la propia condición humana y que la pobreza no es un infortunio, sino una injusticia porque no dota de las condiciones necesarias para que el ser humano se desarrolle conforme a una vida digna. La desventaja de no estar a la altura del otro supone entonces, no gozar de los mismos derechos y libertades, la cual puede que concordante con las sensación de la humillación, aunque no siempre ocurre así, como ya mencionaba anteriormente.

Lo anterior exige tratar a la construcción de la vida humana como un reto, en el que enfrentar el reconocimiento de que nuestros intereses particulares radica en hacer de nuestra propia vida una buena vida: auténtica y valiosa y no vil o degradante en la medida en que, atesoramos nuestra dignidad. Lamentablemente el concepto de dignidad se ha desvalorizado a causa de su uso inconsistente y excesivo en la retórica política, donde la exaltación de su idea es meramente discursiva, por lo que de ninguna forma protege la vida digna. Es claro, entonces que el único valor que podemos encontrar en el hecho de vivir, es valor adverbial porque éste se encuentra en el valor de vivir, es decir, el significado de la vida, siendo en el vivir bien donde se encuentra el valor (en el hecho de amar, pintar,

¹³³ Gopal Guru, *Humiliation, claims and context*, p. 5.

escribir, cantar o bucear bien) donde, si bien no o hay otro valor o significado perdurable, la vida del ser humano con ese valor y ese significado es suficiente, como sugiere Dworkin.¹³⁴

Es claro entonces, que los efectos del daño en la dignidad no son imaginarios, ya que “hemos creado una epidemia de indignidad en todo el mundo, es decir, en toda la especie humana y necesitamos hacer algo al respecto”,¹³⁵ ya que de ninguna forma el ser humano puede ser clasificado, por lo que se espera que sea. La dignidad humana debe dictaminar los límites de las acciones en tanto que es un concepto relevante moralmente y no susceptible de degradación o sobrevaloración subjetiva a partir del encumbramiento de los Derechos Humanos. Se espera entonces, que todo ser humano sea tratado de forma justa en la medida en que su reconocimiento igualitario implique la protección a su condición de vulnerabilidad.

De manera que la humillación, aunque produzca una forma particular de sometimiento queda claro a través de la dignidad que los deseos del ser humano no son reductibles, sino que todos son reconocidos como igualmente válidos, ya que las diferencias no son motivo de un trato indigno, pese a que la humillación opere reafirmando y confirmando, a través de las normas sociales, la superioridad de unos cuantos. Coincido con lo que dice Guru en la emergencia de un análisis de la humillación que posibilite entender a realidad social en el que ésta se mueve fenomenológicamente como la responsabilidad individual existencial que implica para poder evitar seguir replicando las largas estructuras de la humillación, para así poder “Define la sociedad éticamente en términos de la búsqueda del reconocimiento y respeto y la dignidad”.¹³⁶

Sn embargo, pensar en el tejido de una política del bien común en México es complicado cuando la desigualdad social está sumamente marcada por las clases

¹³⁴ Ronald Dworkin, *Justicia para erizos*, p. 24.

¹³⁵ Donna Hick, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*, pp. 11-18.

¹³⁶ Gopal Guru, *Humiliation, claims and context*, p. 3.

sociales que lo dividen de tal forma que parece, más bien un sistema de castas dentro de las cuales una persona de clase alta no asume la realidad de la misma forma que una de clase baja. Un proyecto en común debe trasegar, entonces las polarizaciones sociales a través de que las instituciones generen, además del interés y confianza, el reconocimiento de la incidencia política en toda la ciudadanía, siempre teniendo suma cautela con el relativismo o el escepticismo, ya que éstos últimos ni contribuyen a resolución de desacuerdos, ni a pensar en proyecto en común, sino que, por el contrario legitiman el uso de la fuerza para eliminar las diferencias.

Lamentablemente, hasta el momento, “el ejercicio de la política en México no ha generado proyectos que se reúnan en torno a una causa, sino que genera escépticos y esa es la peor forma de hacer política”,¹³⁷ vivir en una sociedad en el que la cooperación es una utopía es algo que se aprecia diariamente porque no hay una preocupación autentica por garantizar que todos los seres humanos tengan los mismos derechos y libertades como una idea tangible.¹³⁸ Esto sucede todos los días en el que el incremento de las desapariciones forzadas es proporcional a la desconfianza y escepticismo hacia las instituciones, es vital empezar, entonces por reconocer que del lenguaje también invisibiliza y que, pese a los múltiples argumentos contractualistas, no hay razones suficientes para justificar la existencia de la desigualdad y la injusticia.

Si la negación a la dignidad es indignante cuando sucede con una sola persona, es aún más alarmante cuando hablamos de la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa, no porque en términos cuantificables sea mayor el daño moral, sino porque esto habla de que México es una sociedad humillante porque la dignidad humana no es para todos sus habitantes, donde la reparación del daño de las víctimas, no garantiza la no repetición. Asimismo, es importante mencionar

¹³⁷ Luis Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.177.

¹³⁸ Cf. Luis. Oliveira, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*, p.189. Al respecto dice Oliveira que la humillación, “no siempre sea evidente ni para quien la padece, ni para quien la causa”

que el umbral de la víctima no se reduce a quien padeció la humillación, en este caso de los 43 normalistas, sino también de todos aquellos que aún nos seguimos preguntando en dónde están. La idea de la dignidad humana ha conllevado a un desencanto, la cual es ambiciosa debido a que pese a los esfuerzos invertidos aún no se logra alcanzar plenamente, siendo esta falta de utilidad moral como *conciencia de la humanidad*¹³⁹ que entraña todo ser humano, la cual de ninguna forma debería permitir actos ultrajantes, denigrantes o inhumanos, Lo que hoy reprocho en esta investigación.

No se trata de yuxtaponer ni las expresiones del otro con respecto a las propias (como sucede con la humildad), sino más bien de asimilar al otro y tratar de hacer en el otro mi propia identidad. Dar cuenta de que el ser humano no es en abstracto, sino que se concreta tanto con sus propiedades como el otro permite una relación de igualdad, es una “auténtica expresión de universalidad de lo uno en lo múltiple”¹⁴⁰. Dejar de pensar a la dignidad desde la abstracción permite pensar en un concepto que encarna y exprese el reconocimiento a la desigualdad de todo ser humano, ya que “Todos los hombres son iguales entre sí por ser desiguales. Esto es por ser peculiares y concretos sin que esta peculiaridad implica la posibilidad de dependencia algunos otros son semejantes entre sí por ser diversos por ser individuos y personas, pero también porque están solidariamente unidos en defensa de la personalidad e individualidad, es decir, solidariamente dispuestos a luchar por el logro de lo que pueda ser común a todos, sin menoscabo de lo propio”¹⁴¹.

Las demandas de los humillados exigen un lugar en una sociedad donde la justicia satisface sus necesidades para desarrollarse conforme a una vida digna a través de la conciliación ineludible de la diversidad de lo otro, lo cual es distinto de la pretensión actual de homologación del Estado. Esto implica la igualdad, es decir

¹³⁹Declaración Universal de los Derechos humanos de la Organización de la Naciones unidas. 1948.

¹⁴⁰ Leopoldo Zea, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p. 85.

¹⁴¹ Leopoldo Zea, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*, p. 86.

dar a cada uno lo que merece dentro de un sistema solidario, en la que no existe el menoscabo de las peculiares identidades, ya que dichos desequilibrios se vuelvan contra sí. Reconocer en el otro a un semejante permite pugnar por lo común como parte vital de la consideración de la Dignidad humana.

Asimismo, la necesidad de una teoría de la justicia social que en su consideración de la igualdad posibilite las condiciones necesarias para que ésta última sea realizada, si bien no es una preocupación que desarrollé, ya que esta problemática requiere de un análisis más completo, con el cual no me comprometo en esta investigación. Si es vital comprender que, así como los Derechos humanos se encuentran en constante movimiento, modificándose constantemente, lo mismo sucede con la humillación quién se ha tenido que adaptarse al contexto histórico para seguir funcionando como un principio de articulación social y político que ejerce tal mecanismo de control social, que actualmente se presenta como una epidemia.

Así pues, pensar a la humillación como una categoría moral permite visibilizar que la dignidad humana como idea reguladora orientada a promover y generar las acciones morales hacia la realización plena del ser humano debe ampliar el umbral de protección a todas las diferencias, ya que todas las identidades se encuentran atravesadas por el otro. Este estudio elige a la dignidad humana para dar cuenta de una injusticia que radica en el hecho de que su valor es deseable moralmente siempre que no excluya a nadie.

Por lo tanto, la humillación ofrece una experiencia real de la injusticia que se hace tangible a través del daño moral sufrido donde, como ya he mencionado a lo largo de esta investigación, apelar a la racionalidad para pensar a la dignidad es en la realidad inoperable en la medida en que, se agota en el plano formal. Finalmente, esta proyección de la humillación, aunque es aventurada porque se pregunta por cómo podría remediar su daño moral, tiene como objetivo hacer visible aquello que no es tan fácil detectar a simple vista mediante el reconocimiento de que no

es tema acabado, sino que al estar en movimiento constante y por ende, su estudio también permanece abierto.

CONCLUSIÓN

El análisis que realizo en esta investigación a través de la humillación permite detectar una serie de contradicciones que tiene el uso del concepto de la Dignidad cuando no existe una protección de la condición de vulnerabilidad del ser humano, es decir cuando la dignidad no genere las condiciones necesarias para tener una vida digna de forma igualitaria.

El reconocimiento de la vida digna exige trato digno, es decir generar las mismas oportunidades para el ejercicio de los Derechos Humanos. Este estudio de la humillación ofrece otra forma de estudiar a la Dignidad Humana, desde una oposición que visibiliza que ambos son aún conceptos abiertos a diversos enfoques teóricos pues son conceptos inacabados y progresivos que aún no satisfacen moralmente pese a la contribución interdisciplinar de otras perspectivas por las que está atravesada la Dignidad, debido a que no hay una protección de la vida digna.

Realizar un recuento conceptual entre las tensiones, significado y conflictos de la Dignidad y la humillación visibiliza un tipo de daño moral que vulnera a la primera, no como una sensación interna, sino como un hecho que se traduce en una emoción moral, lo cual supone un problema cuando trasciende al plano práctico porque no hay una protección real del ejercicio de los Derechos Humanos, aunque la dignidad sea la base del discurso de éstos últimos.

Así pues, el revisionismo de las diversas comprensiones teóricas es la clave para entender que en el andamiaje hacia una noción moralmente más inclusiva, el reconocimiento teórico de la dignidad es deficiente cuando no indica sus límites.. Asimismo, al no implicar en la practica el concepto de la vida digna y del trato Digno, es claro que el respeto no siempre implica trato digno por en muchas ocasiones éste no se se encuentra travesado por la dignidad de ahí que, no se puedan pensar como términos semejantes. Un claro ejemplo es cuando la sociedad del honor establecía que la dignidad como un bien era otorgada de forma meritocrática, el cual se perdía o ganaba. Esta jerarquía es una forma de

humillación porque pierde de vista que el estatus en la dignidad humana significa que todos los seres humanos son igualmente valiosos.

No es suficiente, entonces que pensamiento de la dignidad humana descansa sobre el valor de la humanidad, si de todas formas no abraza al concepto de la vida digna, es decir si no considera como parte de su fundamento el trato digno para que sea moralmente vinculante. El hecho entonces, de que la Dignidad humana sea participe de una teoría deontológica cuya preocupación es la maximización del bien pero que no trabaje por la garantía de generar las condiciones igualitarias condiciones para el ejercicio de los Derechos Humanos muestra que sigue sin ser efectiva en términos morales.

Esta revisión desde la humillación es una experiencia desde la ética, la vida civil y lo político que visibiliza el daño moral ocasionado a la dignidad humana a través de una conciencia crítica que busca mostrar que de ninguna forma es permisible justificar a través de la desigualdad social, la vida indigna. Mi propuesta busca, mostrar la necesidad de que exista en el concepto de la dignidad humana la protección, la satisfacción y la posibilidad para el tejido de una política del bien común a partir de la re significación de su utilidad moral. En este sentido no basta el reconocimiento de las capacidades de ser humano, sino se genera las condiciones necesarias para llevar a cabo su ejercicio, es decir las oportunidades necesarias para que el ser humano se realice mediante la protección a la condición de la vulnerabilidad de su existencia.

La riqueza de la categoría de la humillación permite conocer de otra forma a la dignidad humana, al develar que la normalización de la humillación como un *proceso de legitimación del daño* no puede seguir siendo justificado y legitimado como parte de factores contextuales, ni del contractualismo, ya que éste imposibilita ejercer de forma igualitaria el ejercicio de los Derechos Humanos. Asimismo, la categoría de la humillación muestra la importancia de que todo ser humano se desarrolle conforme a una vida digna.

El estudio de la humillación desde México y América Latina es una crítica situada que pugna por una protección de la vida digna, donde es necesario que la dignidad sea moralmente vinculante a través de considerar la diferencia del otro. En este sentido, aunque la humillación está ligada a la mediación de conflictos, el perdón y la reconciliación solo ha contribuido a ampliar el umbral de la víctima trascendiendo a la sociedad civil, como sucede actualmente con las desapariciones forzadas o la trata de personas.

¿De qué serviría, entonces escribir sobre la teoría, sino puedo contribuir desde mi crítica a visibilizar lo invisible? Esto muestra que aún cuando se humillación es de suma utilidad para la mediación de conflictos y la defensa de los derechos humanos a través de diversas estrategias empleadas a través del perdón y la reconciliación del daño moral sufrido cuando no hay una garantía para la no repetición del daño éste se hace más profundo y grave.

La falta de solución real de las injusticias y de las condiciones de desigualdad al no ser contempladas por el Estado muestra porque en los actuales procesos de pacificación de los movimientos sociales y políticos en varios países de América Latina se pugna por la dignidad humana y la vida digna. Finalmente, aunque este no es un tema abordado en esta tesis, sí es una discusión contemporánea que revisaré más adelante, la cual me parece mencionarla porque quiero mostrar que la riqueza de la categoría de la humillación es que puede ser pensada desde diversos horizontes teóricos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Roberto, “La Dignidad Humana como fundamento de la bioética y de los derechos humanos en la Declaración Universal”, *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*. Granada, UNESCO, 2006. pp. 253-270.
- AQUINO, Tomás, *Suma contra los gentiles*, t. I. Trad. de Carlos Ignacio González. Ciudad de México, Porrúa, 1977. pp. 1-116.
- AQUINO, Tomás, *Suma Teológica mínima*. Trad. de Peter Kreeft. Madrid, Tecnos, 2014. 814 pp. (Los esenciales de la filosofía).
- BARAK, Aharon, *Human dignity: The constitutional value and the constitutional right*. Londres, Cambridge University Press, 2015. 400 pp.
- BERGALLI, Roberto, *La humillación, técnicas y discursos para la exclusión social*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2009. 160 pp.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Acerca de los deberes*. Ed. de Rubén Bonifaz Nuño. Ciudad de México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2009. 108 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1989. 508 pp.
- DWORKIN, Ronald, *Justicia para erizos*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014. 591 pp.
- EVERETT L, Worthington, *Handbook of Humility*. New York, Routledge, 2016. 382 pp.
- FRICKER, Miranda, *Injusticia Epistémica*. Barcelona, Herder, 2017. 300 pp.

- FULLER, Robert, *Somebodies and Nobodies: Overcoming the Abuse of Rank*. Isla Gabriola, New Society Publishers, 2004. 270 pp.
- GURU, Gopal, *Humiliation, claims and context*. Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009. 238 pp.
- HICK, Donna, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict*. Pennsylvania, Yale University Press, 2013. 221pp.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 1a edición. Trad. Manuel García Morente. San Juan, Universidad de Puerto Rico. 2007. 100 pp.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*. 4ta edición. Trad. Cortina, A y Cornill, J. Madrid, Tecnos, 2005. 467 pp.
- KATEB, George, *Human Dignity*. Cambridge, Harvard University Press, 2011. 256 pp.
- LIDNER, Evelin, *Making enemies unwittingly: humiliation and international conflict*. New York, Praeger Security International, 2006. 248 pp.
- LOCKE, John, *Segundo tratado de gobierno civil, un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 2004. 238 pp.
- MARGALIT, Avishai, *La sociedad decente*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1997. 224 pp.
- McGRIFFIN, James, *On human rights*. New York. Oxford University Press, 2008. 354 pp.
- MILLER, William, *Humiliation*. New York, Cornell University Press, 1993. 270 pp.
- NUSSBAUM, Martha, *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Trad. Albino Santos Mosquera. Madrid, Paidós, 2012. 272 pp.

NUSSBAUM, Martha, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Trad. Ramón Vilá Vernis y Albino Santos Mosquera. Barcelona, Paidós, 2007. 448 pp.

OLIVEIRA, Luis, *Arboles de largo invierno: un ensayo sobre la humillación*. Ciudad de México, Almadía, 2016. 200 pp.

OLIVEIRA, Luis, *La fragilidad del campamento: Ensayo sobre el papel de la tolerancia*. Ciudad de México, Almadia, 2013. 149 pp.

RORTY, Richard, *Contingencia, Ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991. 224 pp.

ROSEN, Michael, *Dignity, Its history and meaning*. Cambridge, Harvard University Press, 2012. 176 pp.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dos problemas Fundamentales de la ética*. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Siglo XXI, 2002. 299 pp.

SENECA, Lucio, *Consolación a Marcia*. Introd. de Juan Manuel Díaz Torres. Madrid, Gredos, 2013, 656 pp. (Biblioteca grandes pensadores).

VILLORO, Luis, *Los Retos de la sociedad por venir*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2007, 226 pp.

WALDRON, Jeremy, *Dignity, Rank, and rights*. New York, Oxford University Press, 2009. 166 pp.

ZEA, Leopoldo, *Filosofar: a lo universal por lo profundo*. Santa fe de Bogotá, Fundación Universidad Central, 1998, 398 pp. (Colección 30 años)

Fuentes electrónicas:

APELACIÓN COMUNICACIÓN Nº 854/1999, *Wackenheim, Manuel* [en línea]. Francia. última actualiz. 26 de Junio, 2002.

<<http://hrlibrary.umn.edu/hrcommittee/spanish/854-1999.html>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

CONVENCIÓN AMERICANA SOBRE DERECHOS HUMANOS, *Conferencia Especializada Interamericana Sobre Derechos Humanos de 1969* [en línea]. Costa Rica.

<https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

CONVENCIÓN SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO DE 1989. [en línea]. <<http://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

CONVENIO PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DE LAS LIBERTADES FUNDAMENTALES DE 1950, *Tribunal Europeo de Derechos Humanos* [en línea]. Roma.

<https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SPA.pdf>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

CONSTITUCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO DE 1944 [en línea].

<http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:62:0::NO:62:P62_LIST_ENTRIE_ID:2453907:NO>. [Consulta: 23 de octubre, 2019].

CHRISTIANO, THOMAS, "Two conceptions of the dignity of persons", en *Jahrbuch fur Recht und Ethik Annual Review of Law and Ethics*, vol 16. Berlin, 2008, pp.101-126.

<[http://www.u.arizona.edu/~thomasc/Two%20Conceptions%20of%20the%20Dignity%20of%20Persons\(2\)\(2\).doc](http://www.u.arizona.edu/~thomasc/Two%20Conceptions%20of%20the%20Dignity%20of%20Persons(2)(2).doc)>. [Consulta: 29 mayo, 2019, PDF].

DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO DE 1789 [en línea]. <http://www.pudh.unam.mx/declaracion_DH_hombre_ciudadano.html>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN DE DERECHOS (THE BILL RIGHTS) DE 1689 [en línea]. <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/20.pdf>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN SOBRE EL GENOMA HUMANO Y LOS DERECHOS HUMANOS DE 1997 [en línea], *UNESCO*. <http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS DEL 2005 [en línea]. *UNESCO*. <http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN SOBRE LA PROTECCIÓN DE TODAS LAS PERSONAS CONTRA LA DESAPARICIONES FORZADAS DE 1992, *Asamblea General de la ONU* [en línea]. <<https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/conventionced.aspx>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN SOBRE LA PROTECCIÓN DE TODAS LAS PERSONAS CONTRA LA TORTURA Y OTROS TRATOS O PENAS CRUELES, INHUMANAS O DEGRADANTES DE 1975 [en línea].
<<https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/DeclarationTorture.aspx>>
[Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS PERTENECIENTES A MINORÍAS NACIONALES O ÉTNICAS, RELIGIOSAS Y LINGÜÍSTICAS DE 1992. [en línea].
<https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Minorities/Booklet_Minorities_Spanish.pdf>.
[Consulta: 15 de abril, 2019].

DICTAMEN DEL COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS, PROTOCOLO FACULTATIVO DEL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS, Expediente CCPR/C/75/D/854/1999 [en línea]. última actualiz. 26 de julio, 2002.
<<http://hrlibrary.umn.edu/hrcommittee/spanish/854-1999.html>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA ORGANIZACIÓN DE LA NACIONES UNIDAS DE 1948 [en línea].
<<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

DIGNITY AND RANK FOR THE MEMORY OF GREGORY VLASTOS (1907-1991), Waldron, Jeremy [en línea].
<<https://www.brown.edu/Research/ppw/files/dignity%20and%20rank5%20WALDRON%20Brown.pdf>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

ESTATUTO DE ROMA DE LA CORTE PENAL INTERNACIONAL DE 1998 [en línea].
<[http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)>.
[Consulta: 15 de abril, 2019].

GENETICS, FREEDOM AND HUMAN DIGNITY, EN GENETICS AND HUMAN BEHAVIOUR THE ETHICAL CONTEXT: A GUIDE TO THE REPORT DEL 2002, *Bedford Square, Nuffield Council on Bioethics* [en línea]. <<http://nuffieldbioethics.org/wp-content/uploads/2014/07/Genetics-and-human-behaviour.pdf>>. [Consulta 29 mayo, 2019].

INGO, Von Münch, “La Dignidad del hombre en el Derecho Constitucional Alemán”, en *Foro, nueva época*, núm. 9. Alemania, 2000, p. 109. <<https://revistas.ucm.es/index.php/FORO/article/viewFile/FORO0909120107A/13477>>. [Consulta: 29 mayo, 2019, PDF].

KORSGAARD, Christine M, “Valorar nuestra humanidad”, en *Signos Filosóficos, UAM*, núm. 26. México, julio-diciembre, 2011, pp. 13-41. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/467>. [Consulta: 29 mayo, 2019, PDF].

LEY FUNDAMENTAL DE LA REPÚBLICA FEDERAL ALEMANA DE 1949 [en línea]. <<https://www.bundestag.de/gg>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

LIDNER, Evelin, “The Concept of Human Dignity” [en línea] <<http://www.humiliationstudies.org/documents/evelin/TheConceptofHumanDignityf orNoelleQuenivets.pdf>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

LOS CONVENIOS FUNDAMENTALES DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO DEL 2002, *Oficina Internacional del Trabajo* [en línea]. Dinamarca. <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_095897.pdf> [Consulta: 15 de abril, 2019].

LOS CONVENIOS DE GINEBRA DEL 12 DE AGOSTO DE 1949, *Comité Internacional de la Cruz Roja* [en línea]. Ginebra, 2019.

<https://www.icrc.org/spa/assets/files/publications/convenios-gva-esp-2012.pdf>.

[Consulta: 15 de abril, 2019].

MACKLIN, Ruth, "Editorial: Dignity is a useless concept", en *British medical journal*, núm 327. Estados Unidos de América, 20 de diciembre del 2003, pp. 1419-20.

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC300789/>. [Consulta 29 mayo, 2019, PDF].

MCCRUDDEN, Christopher, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", vol. 19. Italia, *The European Journal of International Law, EJIL*, 17 de julio 2008, pp.1-69. <http://www.ejil.org/pdfs/19/4/1658.pdf>. [Consulta: 29 mayo, 2019].

PACTO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS DE 1966 [en línea]. https://www.colmex.mx/assets/pdfs/2-PIDCP_49.pdf?1493133879. [Consulta: 15 de abril, 2019].

PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES DE 1966 [en línea].

https://www.colmex.mx/assets/pdfs/3-PIDESC_50.pdf. [Consulta: 15 de abril, 2019].

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, "Discurso sobre la dignidad del hombre", en *Revista Digital Universitaria*, vol 11, núm. 11. Ciudad de México, 1 de noviembre 2010, pp. 1-6. <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/>. [Consulta: 29 mayo, 2019, PDF].

SENSEN, Oliver, "*Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms*", en *European Journal of Political Theory*, vol. 10, núm 1, 24 de enero 2011, pp. 71–91. ept.sagepub.com. [Consulta: 29 de mayo, 2019, PDF].

SENTENCIA BVERFG 115, 118 1 BVR 357/05, *Tribunal Constitucional Federal Alemán* [en línea]. última actualiz. 15 de febrero, 2006.

<<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5854/7754>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

SENTENCIA TJCE (SALA 1ª) DE 14 DE OCTUBRE DE 2004 AS. C-36/02: “OMEGA” [En línea].

<<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?docid=49221&doclang=ES>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

THE MEANING OF HUMAN CLONING: AN OVERVIEW: HUMAN CLONING AND HUMAN DIGNITY: AN ETHICAL INQUIRY, THE PRESIDENT’S COUNCIL ON BIOETHICS 2002. [en línea].

<<https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/cloningreport/index.html>>. [Consulta: 15 de abril, 2019].

VERA, Dusya. “Strategic Virtues: Humility as a Source of Competitive”, en *Advantage Organizational Dynamics*, vol. 33, núm. 4. España, 2004, pp. 393–408,

<https://www.academia.edu/5043279/Strategic_Virtues_Humility_as_a_source_of_competitive_advantage?auto=download>. [Consulta: 29 de mayo, 2019, PDF].