

1



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

CUATRO VISIONES SOBRE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE.

ESTOICISMO, CRISTIANISMO MEDIEVAL, HUMANISMO RENACENTISTA Y KANT.

T E S I S

Que para optar al Grado de LICENCIADO EN FILOSOFIA

Presenta:

ARTURO AGUIRRE MORENO

Asesor: Mtro. Josu Landa Goyogana

México, D.F.

2001

COLECCION DE FILOSOFIA





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

CUATRO VISIONES SOBRE LA DIGNIDAD DEL
HOMBRE:

*ESTOICISMO, CRISTIANISMO MEDIEVAL, HUMANISMO
RENACENTISTA Y KANT.*

Introducción

La reflexión filosófica concerniente a la dignidad del hombre tiene raíces hondamente arraigadas en la cultura occidental, su fundamentación ha contado con diversas interpretaciones divergentes, aunque no por ello necesariamente contrapuestas. Esto es cierto y puede constatarse con sólo volver la vista al pasado y percatarse de que la idea de la dignidad ha ocupado, durante largo tiempo, un puesto importante en la historia de la filosofía. Sin embargo, en la actualidad acudimos a una época displicente ante su pasado, una época marcada por la decadencia y crisis de los valores, por la desconfianza en torno a lo humano —lo que ha implicado el debilitamiento de todo humanismo—, una época en la que la dignidad no se presenta sino como un “discurso” más; como una palabra vacía, producto de la necesidad y exigencia cultural por hallar contrapesos a la falta de compromisos, a la enajenación e indiferencia en las relaciones interhumanas.

En una situación como esta la idea de dignidad del hombre patentiza una característica e intrínseca laxitud, como una idea que se da por consabida a la base de los discursos éticos, jurídicos, políticos y sociales, perdiendo, de esta manera, su propiedad evidenciadora. Porque ha de advertirse que para el discurso filosófico, las ideas no señalan de manera superficial un aspecto de una determinada “cosa”, no se trata de un mero *juego*

de palabras; sino que son, de manera radical, lo que evidencia y nos permite mirar lo que ésta es. Idea es visión. Visión que se constituye como un concepto riguroso que atiende a una determinada realidad. Así pues, las ideas filosóficas nos permiten dar cuenta de lo que acontece y cómo acontece, son el acceso para dar razón de cómo son los objetos a los cuales se aboca la reflexión.

De esta manera, puede entenderse que el problema sobre idea de la dignidad del hombre en la actualidad radica en que nuestra visión ha llegado a ser un mirar turbio, situado en un horizonte dominado por la obiedad y la común aceptación carente de una actitud crítica, un horizonte en el que las ideas vigentes se dan por consabidas.

Nuestra situación exige, entonces, una “puesta en crisis”, como condición de posibilidad para la fundamentación actual de la idea de dignidad, es decir, un cuestionamiento radical, una actitud reflexiva ante aquello que pretende evidenciarse con el concepto de “dignidad”. Reflexionar quiere decir, en este sentido, repensar y reflejar esta idea al territorio del que se le ha distanciado, es decir, el territorio de la reflexión orientada al hombre en el dominio ontológico. La situación pide, desde ahora, recuperar el sentido, la dirección hacia el territorio olvidado, antes de que sea lo perdido.

Esta “recuperación” o puesta en crisis, debe entenderse en dos sentidos: el primero, consiste en volver la vista al pasado, dialogar con él, atendiendo a aquellas razones por las cuales fue posible la *reflexión* en torno a la dignidad del hombre. Por consiguiente, este diálogo debe orientarse a la detección, elucidación y comprensión de aquellos elementos y argumentos básicos que han tenido incidencia directa en la idea de la dignidad del hombre, en tanto que fue en ellos donde esta idea encontró su fundamentación, consolidación y desarrollo. Pero también la recuperación, este es su segundo sentido, debe entenderse como “un cobrar nueva actualidad” por parte de la idea de la dignidad del hombre, esto es,

redimensionarse como una idea apta para los tiempos actuales que permita la reflexión sobre el ser humano como un ser con un valor que le es propio, insustituible e inalienable. Un valor que todo hombre posee en tanto que hombre, mismo que debe ser respetado en cualquier circunstancia; esto es, la dignidad como un valor propio del ser humano que exige un reconocimiento y una estimación inconmensurable por parte del “yo” mismo y de los demás.

Ahora bien, por lo que respecta al presente trabajo, en él se ha asumido la tarea de elucidación y comprensión del origen, del cometido y los alcances de la idea de la dignidad del hombre en el discurrir filosófico a lo largo de cuatro momentos decisivos en la historia de la filosofía, refiriéndose a antedicha idea como un valor que es principio y fundamento de comprensión ontológica del hombre, en la medida en que permite ver lo que él es. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que la urgente necesidad de nuestros tiempos por redimensionar la idea de la dignidad humana haya sido desechada de antemano. Por el contrario, lo que ha de considerarse es que volver la vista al pasado no es una acción motivada por una mera inquietud erudita o por una fría curiosidad, sino por una preocupación sobre el presente, en tanto que la posibilidad de que la idea de la dignidad del hombre cobre nueva *actualidad* sólo puede revelarse desde la historia misma, desde aquellas instancias históricas en las que ha sido posible la presencia de esta idea en diferentes momentos.

Como pretenderá mostrar este trabajo, la dignidad del hombre es uno de los grandes problemas del pensamiento filosófico a lo largo de su historia, uno de esos problemas fundamentales que permite la efectiva conexión (el diálogo) entre distintos tiempos¹,

¹ Esto es: el enlace que logra establecer una doctrina con las teorías anteriores a través del análisis y diálogo crítico; de su síntesis, efectuada en la claridad y modo de plantear, reiterar y resolver la pregunta sobre la

incluido en estos, a pesar de su situación, el tiempo presente. Por consiguiente, el propósito establecido para este trabajo permite y requiere su prolongación hasta la actualidad, en la que “se muestre” al hombre —porque él así se muestra— como un ser con valor en sí mismo; esto es, una actualidad en la que el humanismo sea incorporado al derrotero de la fenomenología. Sin embargo, téngase en cuenta que por los límites del presente trabajo esta tentativa no es posible por ahora.

Como se ha afirmado, el problema de la dignidad del hombre ha sido tema de interés en la historia del pensamiento filosófico. La idea de un determinado valor propio del hombre en cuanto tal surge en un momento característico del desarrollo de la filosofía siendo posible considerar un antes y un después de la pregunta por la dignidad. El punto de arranque de esta historia puede situarse desde el momento en que se lleva a cabo la reflexión tácita o explícita del hecho por el cual se plantea esa pregunta, reflexión que ha dado lugar a diversas respuestas según cada época, doctrina o teoría.

Así pues, lo que habrá de preguntarse, en principio, en torno a la dignidad humana, es ¿qué papel desempeña, en la comprensión ontológica del hombre, la idea de la dignidad entendida como el valor intrínseco que le es propio en cuanto hombre? Para dar respuesta a la interrogante este trabajo centrará su atención en aquellos momentos de la historia de la filosofía que se consideran los más representativos, en tanto que es factible rastrear en ellos la manera cómo la dignidad ha sido punto nodal de reflexión ontológica en torno al hombre. Estos momentos son: el estoicismo (especialmente Séneca); la filosofía cristiana

dignidad, atendiendo a aquellos aspectos que doctrinas filosóficas anteriores dejaron aplazados; de la comprensión que muestre en señalar y abarcar los caracteres principales de la vida de su tiempo; en fin, de su acierto en presentar el problema por el cual interroga, y en la clarividencia en representar indirecta, pero preponderantemente, el tiempo en el cual se sitúa con su propia creación de pensamiento, que no es sino la renovación y la actualidad del problema.

(señaladamente, Gregorio de Nisa, San Agustín y Tomás de Aquino); el humanismo renacentista a través de dos grandes representantes de este movimiento, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola; y, por último, Kant. De igual modo, en cada uno de estos momentos habrá que preguntar ¿cuál es la idea de dignidad del hombre que tiene cada una de estas corrientes? y, por consiguiente, ¿cuáles son los elementos y razonamientos teóricos básicos, presentes en cada una de estas tendencias filosóficas, que posibilitan e inciden de manera directa en la idea de la dignidad humana?.

Consecuentemente, la estructura del trabajo se halla dividida en cuatro capítulos. En cada uno de estos se ha intentado ubicar históricamente, aunque sea de manera sucinta, cada uno de los planteamientos, ello con el objetivo de comprender y atender a las circunstancias histórico-sociales e histórico-filosóficas en que las que la idea de la dignidad se plantea, se renueva y se desarrolla. Asimismo, en cada uno de los capítulos se atiende a los elementos teóricos decisivos que están en juego al considerar la dignidad del hombre, elementos que se hallan formando parte de un todo teórico y sistemático en los planteamientos a los cuales se recurre.

La unidad del trabajo está lograda, precisamente, por la estrecha vinculación que guardan entre sí las doctrinas expuestas, en su aproximación común al interrogar por la dignidad del hombre y al abordarla desde un sentido ontológico. Esto quiere decir que la idea de la dignidad se plantea desde diversas perspectivas y connotaciones como un *valor* que expresa aquello por lo que el hombre *es* lo que *es*, aún por encima de la divergencia que pueda encontrarse entre las distintas vertientes filosóficas al concebir al ser humano; ya sea como un *microcosmos* como es el caso del estoicismo; o como un ser hecho a imagen y semejanza de Dios, idea presente en el pensamiento cristiano medieval; o como lo concibe Marsilio Ficino Y Pico della Mirandola, es decir, como un *microcosmos*

esencialmente dinámico; o bien, como un fin en sí mismo, en el caso de Kant. Lo que esto nos permite afirmar, en todo caso, es que la idea de la dignidad es constitutiva de la idea del hombre que se ha formado en cuatro momentos decisivos de la historia del pensamiento, en tanto que ese valor permite reconocer y considerar una forma común de ser o naturaleza común de todos los hombres. Porque en última instancia cada uno de los planteamientos que en este trabajo se exponen al indagar en qué consiste la dignidad del hombre lo que hacen es poner de relieve en qué consiste el ser propio y específico del hombre.

Por lo tanto, desde este punto de vista, aunque con diversos matices, la consideración ontológica se lleva a cabo sobre la noción de dignidad en la medida que ésta permite dar razón de lo que el hombre es, pero no como una pauta que marca el proceder por el cual pueda obtenerse y formularse una definición de él (como sería el caso de una antropología filosófica); sino que permite mostrar al hombre tal y como es en su dimensión dinámica de pertenencia y apertura a la realidad

Se hace manifiesto, ya en el primer capítulo, que la reflexión expresa sobre la dignidad del hombre, inaugurada por el estoicismo, aportó las bases sólidas para que ésta fuese considerada por las doctrinas posteriores como un valor que no es susceptible de gradaciones, ni excepciones o claudicaciones, al atribuírsele la característica de una peculiaridad ontológica del hombre, un valor absoluto, que no figura en una escala de preferencias, ni al que sea posible contraponerle otros valores.

A partir de ese “valor propio” del hombre, cada uno de los autores y doctrinas analizados, estima y sitúa al hombre en razón de su *ser*, *poder ser* y *deber ser*, de la misma manera que le asigna su lugar en el *cosmos*, llevando a cabo una explicación conceptual de

la idea del hombre, esto es, se lleva a cabo el desarrollo de una antropología filosófica, así entendida.

Desde el estoicismo hasta Kant la advertencia es clara: no hay más ni menos dignidad entre los hombres, así como tampoco es posible hablar de grados de consistencia ontológica entre ellos. La dignidad como un valor propio del ser del hombre, no es algo que se produzca, ni algo que se pierda; pero, asimismo, es una tarea continua de cada hombre y de la humanidad en general mantenerse a la altura de ese valor esencial, es la exigencia del reconocimiento y consideración de todo hombre en cuanto hombre. Estas nociones de reconocimiento y consideración de la dignidad se han comprendido en el desarrollo del trabajo bajo el concepto de *respeto* tomando en cuenta dos aspectos: en primer lugar, porque es un término presente directa o indirectamente en cada una de las doctrinas y, en segundo lugar, porque es un concepto que resulta más fructífero para la reflexión actual.

Ahora bien, con el fin de contribuir a una mejor elucidación del concepto de dignidad, conviene partir de un breve análisis etimológico de la palabra que permitirá mostrar los significados originarios de la misma, que es preciso tener en cuenta para una comprensión más cabal de cada uno de los planteamientos.

La "dignidad" y sus significaciones primarias.

Dignidad, valor y respeto. comprensión del planteamiento central.

La filosofía produce o resignifica términos procedentes del uso común u ordinario que *introduce* en su discurso nutriéndolos de significaciones y sentidos, resultando pertinentes para el uso teórico. La mayoría de las veces esta introducción genera dificultades. Por lo que respecta al término "dignidad", las dificultades se presentan ya desde su origen, debido

a que éste término adquirió un carácter sintético, abarcando y unificando variadas y diversas significaciones (como podrá verse a continuación).

Dignitas, en la literatura y oratoria latina designaba mérito, consideración, estima, prestigio y respetabilidad, en razón de una posición elevada por un cargo público. También significó valor, belleza y hermosura exterior de las cosas. Etimológicamente *dignus* proviene de un vocablo compuesto de origen indoeuropeo: *dekno*. “Dek” que significa tomar o aceptar y “no” que refiere a lo lleno y lo pleno. En este sentido, digno remitía a aquello que es merecedor *de*, pero también remitía a lo honrado, lo conveniente, lo proporcionado.²

También *dignitas* detenta otra significación relevante que se remonta al vocablo griego *axioma*. Éste señalaba cierta reputación, rango o crédito: aquello a lo que algo es acreedor por su mérito. También en el contexto griego, los *axiomata* aludían a puntos de partida o principios absolutos, innegables e indubitables, desde los cuales era necesario comenzar para fundamentar y derivar lógicamente un teorema.³ Ya en el latín medieval los axiomas son traducidos como *dignitates*, aquellos principios cuya verdad se capta inmediatamente, y sólo requiere la comprensión de sus términos. Al igual que sus antecesores griegos, los filósofos medievales comprendieron que aquello que es digno se

² El adjetivo latino “dignus” deriva directamente de “decet”, cuyas significaciones fundamentales son: *convenir, ser conveniente, sentar bien, estar conforme con*, y secundariamente: *ser decente, conveniente, decoroso, honroso*. A fin de cuentas “decet” será lo que permita una significación común entre *dignus, decor, decorus, decus, deceo, decens* y *decentia* (Cfr. Agustín Fraile Blánquez, *Diccionario Latino-Español*, 5ª ed., Sopena, Barcelona, 1975.)

³ En este sentido, Aristóteles afirma “...y el principio más firme es aquel... respecto al cual es imposible engañarse”(cfr. *Metafísica*, IV 1005 b y XI, 1061 b) El *axioma* no da nada por supuesto, ni depende de ninguna verdad anterior, ha de ser el *primero* en el orden matemático y también condición del funcionamiento lógico y lingüístico, porque con base en el “principio de no contradicción” el estagirita encuentra la validez y la universalidad que imposibilita el engaño, por lo que tal principio se erige como una instancia de regulación y legislación formal del conocimiento

caracteriza ante todo por ser *absolutum*, esto es, (*ab-*) suelto o no ligado, indeterminado o incondicionado.

La equivalencia de los términos *axioma* y *dignitas* se sustenta en la connotación de “valor” que se halla presente en ambos términos, dado que en el uso común cada uno de ellos apelaba al merecimiento de un respeto o estimación por parte de alguien, bien por detentar algún cargo público, o bien por nobleza o alguna virtud destacable.

Por otra parte, debe considerarse que en la resignificación efectuada por parte de la filosofía el término dignidad no atiende a una determinada cualidad de realce político ni social, sino a un *valor* intrínseco y propio del hombre, como aquel principio firme respecto del cual es “imposible engañarse”, que evidencia por sí mismo y es criterio básico para la consideración del hombre, no de éste o aquel, sino todo hombre en cuanto tal.

Así pues, cuando se caracteriza al ser humano como digno, se reconoce en él un valor eminente, por el que merece respeto incondicional por el simple, aunque no menos problemático, hecho de ser hombre. Por lo tanto, a partir del significado primordial del sustantivo *dignidad*, es necesario derivar la pregunta inicial a esta otra: *¿en qué se fundamenta esa exigencia de que el hombre sea respetado por el solo hecho de ser hombre, planteada por el significado expreso de dignidad?* Es ésta la pregunta que se buscará responder desde cada uno de los planteamientos filosóficos desarrollados en el presente trabajo.

Aquí quisiera añadir unas palabras más con la finalidad de agradecer a las personas que han contribuido de manera directa para realización de esta tesis y, en general, para mi formación. De manera especial al Mtro. Josu Landa, por su paciente y acertada asesoría, por sus correcciones y comentarios para la formulación, comprensión y desarrollo del planteamiento que aquí se presenta. Al Lic. Ricardo Horneffer, por sus valiosas y desinteresadas aportaciones, cada una de ellas fundamental para este trabajo. Y al Lic. Antonio Ramos, por sus observaciones y apoyo.

Capítulo I

La dignidad del hombre en el pensamiento estoico.

*El hombre es cosa sagrada para el hombre.
Séneca, Epístolas.*

Dentro de la historia del pensamiento filosófico el estoicismo es considerado el movimiento más importante e influyente de la filosofía helenística. Desde el siglo IV a. C. hasta el siglo II d. C., y un poco más allá, este movimiento agrupó un amplio número de hombres cultivados en el mundo greco-romano. Por lo que se refiere a su influencia, el estoicismo no se circunscribe a la Antigüedad clásica, dado que en el curso histórico de la filosofía puede advertirse su presencia en gran parte de los planteamientos del pensamiento cristiano del Medievo, del Renacimiento y de la filosofía del siglo XVII al XIX.

Desde la perspectiva histórica, el estoicismo se divide frecuentemente en tres periodos: antiguo, medio y tardío; este último representado en los escritos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. El período tardío del estoicismo coincide con la expansión del imperio Romano, fundado en el año 30 a. C.

De manera general, puede afirmarse que la Estoa se sitúa en una época de crisis política, social y económica: la caída de la *polis*, la unificación y expansión del imperio de

Alejandro Magno y su inmediata división, la incorporación de Grecia al imperio Romano. En tal situación, el estoicismo y otras escuelas helenísticas, como el cinismo y el epicureísmo, se darán a la tarea de buscar un conocimiento que dé sentido a la vida. De este modo, la filosofía adquirirá un carácter esencialmente práctico, entendiendo por éste un ejercicio y esfuerzo por encontrar la “virtud” y el bienestar o la “vida feliz” como una “guía espiritual” o introspectiva. Acorde con esto, quizás pueda entenderse porqué el estoicismo tuvo una influencia importante en amplios sectores del pueblo, mucho más allá de la que tuvieron la filosofía de la Academia o la del Liceo.

Zenón de Citio, fundador de la Estoa, estableció toda una cosmología en donde se dejan ver claras resonancias presocráticas que caracterizarían a todo el estoicismo. Una característica primordial consiste en la supremacía que otorga a la “Razón universal” como constructora y ordenadora del mundo, que funciona según ley necesaria.

Fuertemente influido por Heráclito, el estoicismo se concentra en dos conceptos básicos que son *lógos* (razón) y *physis* (naturaleza). Para la Estoa antigua, Heráclito habría designado con el término *lógos* aquello que otorga al mundo una determinada estructura que lo constituye en un *cosmos*, en donde todas “las cosas suceden según este *lógos*”⁴ común a todas ellas. El estoicismo actualizaría este concepto asumiendo al fuego como base de su concepción “física”. El fuego, para el estoicismo antiguo, es un elemento viviente en sí, pero únicamente en su parte más sutil, es decir, aquella que se identifica con el éter. Se trata del fuego creador, del que surge el fuego material y los otros tres elementos originarios: tierra, aire y agua, e indirectamente todas las cosas. El fuego primitivo o primario se considera principio de explicación del mundo y de los procesos cósmicos: es la

fuerza o energía primigenia, latente y manifiesta, que también se designa con el nombre de *pneuma* primitivo, alma del mundo, al igual que se identifica con la Razón del mundo, ley cósmica, *lógos*, lo divino, providencia o destino. Esta idea del *lógos* llegaría hasta Séneca, que reproduce fielmente en su escrito *Cuestiones naturales*, en donde afirma: “¿Qué es lo divino? El alma del universo. ¿Qué es lo divino? Todo lo que ves y que no ves. Si se le concede al fin toda su grandeza, que es mucho mayor de cuanto puede imaginarse, si él solo es todo, toda su obra está llena tanto en el interior como en el exterior”.⁵ El *lógos cósmico* es el principio de explicación del mundo y de todo cuanto acontece con riguroso orden; ciertamente, es una sustancia que penetra y “llena todas las cosas” y da razón de su subsistencia y mudanza.

La justificación que encontrarían los antiguos estoicos para explicar la presencia del *lógos* en todas las cosas consistía en que el *fuego primitivo* o *artístico* no es puro fuego, sino un compuesto de fuego y aire, de donde adquiriría su carácter sutil. El *pneuma* —que literalmente significa “aliento”— en el orden cósmico es, a un tiempo, componente físico del mundo y agente capaz de acción racional; es agente en tanto que entidad dinámica en constante “tensión”, en virtud de sus componentes (fuego y aire). Presente en cada sustancia, y con ello constituyendo a cada una en algo particular, el *pneuma* hace del cosmos un dinámico continuo, en el que todas sus partes están intrínsecamente relacionadas según la ley y el orden del *lógos*. Esta unidad, posible a partir del principio común que es el *lógos*, permite afirmar al fundador de la Estoa que el cosmos es “uno”, así como la “unidad del ser”.⁶

⁴ Cfr. Heráclito, Fragmento 1

⁵ *Cuestiones Naturales*, Libro I. «Prefacio».

⁶ Cfr. Diógenes Laercio, VII, 143.

Ahora bien, *physis* o *Naturaleza* —el otro concepto básico de la filosofía estoica—, tiene una importancia evidenciable desde el simple hecho de la diversidad de acepciones tales como⁷:

- a) El poder o principio que plasma o crea todas las cosas
- b) El poder o principio que unifica y presta coherencia al mundo
- c) Aliento ígneo, auto-móvil, generador
- d) Necesidad y destino
- e) La divinidad, providencia, Artífice, Recta Razón

Cada una de estas acepciones es posible situarla en dos funciones primarias que los estoicos le atribuían a la *Naturaleza*, a saber:

1. La *Naturaleza* es a la par lo que mantiene al mundo unido y lo que causa el crecimiento de las cosas en la tierra.
2. La *Naturaleza* no es meramente un poder físico, causa de estabilidad y cambio; es, también, algo dotado de racionalidad por excelencia. Aquello que mantiene el mundo unificado es un supremo ser racional, divino, quien dirige todos los sucesos a fines que son necesariamente buenos. Alma del mundo, naturaleza, divinidad, todos esos términos se refieren a una y la misma cosa ⁸

Naturaleza y *lógos*, poseen frecuentemente igual referencia, *divinidad*, *pneuma cósmico* y todos los términos afines. La *Naturaleza* abarca todo lo existente en su conjunto, de manera racional, al estar dotada de *lógos*. Tomada como un todo-único “*Naturaleza es lógos*”, es decir, racional. Esta racionalidad se entiende en dos sentidos, ambos intrínsecamente correlativos en la filosofía estoica: en primer lugar, es racional porque su esencia es *razón* funcional y, en segundo lugar, porque esa función “hegemónica”, que le corresponde a la

⁷ C. ca. Anthony Long, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1984; p. 148.

⁸ Cfr Séneca, *Epístolas*; 65, 12.

razón, es la que asegura el orden y coherencia interna de la *Naturaleza* considerada como un todo-único. Al afirmar que la *Naturaleza* abarca todo lo existente, el estoicismo entiende este concepto de modo suficientemente amplio, de modo que en él se consideran los entes inanimados, las plantas, los animales, el hombre y lo divino. Siendo éste último identificado con la *Naturaleza* en tanto que establece el orden de relación.

Este orden es concebido por el estoicismo a partir de la función del *pneuma* en el *macrocosmos* en tanto que penetra todo cuerpo individual, tanto las cosas orgánicas como las inorgánicas. Ahora bien, los dos constituyentes del *pneuma*, fuego y aire, están combinados, en cosas diferentes, en proporciones distintas, estableciendo un grado de tensión distinta y otorgando a cada elemento del cosmos su identidad y propiedades que lo hacen ser lo que es. Por lo tanto, una es la distribución del *pneuma* en el alma animal, otra la de la planta por una distribución distinta, y, de igual modo, la de los seres inanimados, verbigracia, la piedra. Como substancia dinámica única, todo lo penetra el *pneuma*, siendo a un tiempo componente físico del cosmos y agente capaz de acción racional; mejor aún, el *pneuma* es una entidad dinámica racional, que constituye al universo como un dinámico continuo, cuyas partes están todas conectadas entre sí, aunque difieran unas de otras individualmente de acuerdo con la mezcla y la tensión del *pneuma* que las penetra.

A partir de los conceptos de *Naturaleza*, *lógos* y *pneuma*, el estoicismo establece un sistema filosófico que le permite dar razón de la estructura metafísica del cosmos y de cada uno de sus componentes en términos de actividad inteligente de una única entidad presente en todo el universo. Así pues, cada uno de estos componentes se halla integrado esencialmente al orden racional que establece el *lógos* cósmico. Sin embargo, dado que cada ser existente posee sus propiedades específicas es necesario considerar que la manera cómo la *Naturaleza* se manifiesta es diferente con respecto a cada tipo de cosa. Por

consiguiente, los estoicos consideran tres tipos de seres animados como objetos particulares *regidos* de manera distinta: las plantas que poseen *physis* como su principio rector; el “alma” en los animales y la razón (*lógos*) en el hombre. Esto indica que para el estoicismo cada clase de seres, en tanto que esencia particular, tiene una naturaleza diferente regida de modo específico. Sin embargo, como partícipes de la *physis* universal, sólo hay una naturaleza que se manifiesta de manera plural, gobernándolo todo. Por lo tanto, lo diverso se unifica por su pertenencia al ámbito irreductible de la *physis*.

La *Naturaleza* adquiere así el aspecto de “principio rector” o lo *hegemonikon* del *cosmos*, porque da unidad orgánica a los miembros. Por lo que la Estoa relaciona generalmente lo *hegemonikon* con el *pneuma*, en tanto que principio básico, y cuya función principal consiste en generar la relación entre todas las partes del universo. Así, la naturaleza de algo es el modo como se “constituya”; es decir, la estructura y pauta de comportamiento que la *Naturaleza* ordena —de ahí el aspecto racional del principio rector— como *apropiado* de determinados seres.

Ya Crisipo (estoico antiguo, cuyos planteamientos son fundamentales para el estoicismo, en general) reflexiona sobre esta cuestión y la aclara así:

... ni los seres animados o vivos son iguales entre sí, ya que las diferencias de la apariencia externa son reflejos de las diferentes naturalezas, todas aquellas operaciones que proceden de cada ser son ejecutadas por éste según su propia naturaleza. La piedra actúa como piedra, el fuego como fuego, los seres vivos como seres vivos, y nada cuanto una cosa hace según *su propia naturaleza*, puede hacerlo de otra manera⁹

La pregunta que se presenta inmediatamente es: ¿en qué consiste la “naturaleza” del hombre? ¿Cómo ha de entenderse su “dignidad” dentro del planteamiento estoico, desde la ontología cosmológica en que se basa? Estas son dos preguntas que el estoicismo responde

⁹ En *Stoicorum Verum Fragmenta*, ed Arnim, II, 979, «De Fato», c. 113. *Apud* Eleuterio Elorduy, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, p 142 (el subrayado es mío).

a partir de la identificación que lleva a cabo entre la Naturaleza universal y la naturaleza propia del hombre, esto es, desde la razón o *lógos*.

Recuérdese que la propia Naturaleza es racional en todos y cada uno de los ámbitos en que se manifiesta, mas aquello que rige una planta o un animal, considerados en su individualidad, no es racional en cuanto afecta a esos seres animados. Para el estoicismo, la racionalidad esencial de la Naturaleza sólo está presente en el hombre, como algo que pertenece a su *naturaleza*. Para decirlo de otro modo, entre todos los seres finitos, el hombre es el ser del *lógos*. No está en la naturaleza de las plantas o los animales el obrar racionalmente, mas es *propio* de la naturaleza del hombre, de su constitución, el obrar así. Es necesario tener presente que para el estoico, tomada como un todo-único, la Naturaleza se identifica con el *lógos*, en tanto que “principio rector” de todas las cosas. Mas si se considera a los seres animados particulares, aunque todos tengan una “naturaleza”, sólo algunos poseen “razón” como facultad natural, y estos son, para la Estoa, la divinidad y el hombre. De ahí que Séneca, les atribuya una “idéntica naturaleza, distinguiéndose mutuamente en que una es inmortal y la otra mortal”.¹⁰ Mientras que las otras naturalezas son “relativamente perfectas, cada una dentro de su grado, pero no verdaderamente perfectas, ya que les falta razón. Pues absolutamente perfecto no es sino lo que encierra la perfección de toda la naturaleza en toda su integridad. La naturaleza en su integridad es racional.”¹¹

Ahora bien, por lo que se refiere al hombre, el estoicismo lo concibe como una sustancia unificada, mas no simple, ya que pueden distinguirse, por una parte su cuerpo o *armadura física* —carne, sangre, etc.— y por otra sus facultades como sentir, hablar,

¹⁰ Séneca, *Epístolas*, 121.

¹¹ Ídem

proyectar, entre otras. Ambos son aspectos de una misma realidad, el hombre, que en último término adquiere todos sus atributos por la penetración del *pneuma*. Aunque el estoicismo considera que el *pneuma* es sutilmente material, la distinción entre éste y la materia funciona, en última instancia, como la distinción tradicional de alma y cuerpo.¹² Así, el alma del hombre es una porción de aliento cálido, vital que es copartícipe de aquella propiedad eminente de la Naturaleza, es decir, del *lógos*.

Como se ha señalado anteriormente, el *pneuma* es causa de todas las diferenciaciones cualitativas entre los seres, sin embargo, en relación con ellos no dota a todo de vida, aunque se encuentre presente en los seres inorgánicos. La vida se origina en las cosas individuales, sólo cuando el *pneuma* posee cierta “tensión” o vigor dinámico en aquello que penetra. Este grado de tensión se ordena de modo diverso, según sea el viviente en que se encuentre: plantas, animales u hombres; en los que sólo los dos últimos tienen alma, y específicamente en el hombre es el *lógos* o su razón lo que le caracteriza y distingue de los animales.¹³

Dentro de la filosofía estoica el término “alma” adquiere distintas connotaciones según el contexto en que se utiliza, ya sea como aquello que tiene movimiento propio y, por tanto, vida —común a todos los vivientes. Concretamente en el hombre, el término alma designaría aquello que es causa de las funciones que realiza el individuo en su totalidad extendiéndose por todo el cuerpo, o bien designaría aquello que es únicamente el “principio rector” del hombre.

El uso de este término, “alma”, no es uniforme dentro del estoicismo; sin embargo, lo que ahora interesa aclarar es de qué manera el alma del hombre permite hablar de una

¹² Cfr. Séneca, *Consolación a Helvia*; VI

¹³ C. ca. A. Long, *op. cit.*; p. 169 y Eleuterio Elorduy, *op. cit.*, vol. I, c. II

dignidad *propia* de este ser. Para ello habrá que fijar la atención en el alma como “principio rector” o *hegemonikon*. Por tanto, es necesario concentrarse en la “razón” como principio constitutivo del hombre.

Considerando al *lógos* como alma o «aliento divino», el estoicismo concibe que el hombre forma parte del *lógos cósmico*, de ahí la identificación de que hablaba Séneca, y sobre lo cual vuelve, al decir: “¿Qué diferencia existe entre la naturaleza de Dios y la nuestra? Que nuestra parte mejor es el alma, y en Dios nada hay que no sea alma. Dios todo es razón...”¹⁴ El alma del hombre se considera una pequeña versión a escala del *cosmos*, es un *microcosmos*. De tal manera, los estoicos estiman que el atributo esencial de la *naturaleza* del hombre es su razón, en una implicación ontológica, porque se identifica ella misma con el ser y absorbe su parte más eminente. *Naturaleza* y hombre se relacionan en lo íntimo como entes racionales. Pues bien, así como el *lógos cósmico* regula y ordena todo en la *Naturaleza*, de igual modo en el hombre su alma es la que habrá de regir, dando cohesión orgánica a todo lo que pertenece a su naturaleza. Esta capacidad del alma es lo que el estoicismo medio llamará lo *hegemonikon*.

Esta palabra es un adjetivo usado antes de los estoicos para significar una cierta “potestad de mando”, mas ellos fueron los primeros filósofos que formaron de él un sustantivo que designa cierto componente de la *Naturaleza* y del alma humana, como un principio absoluto e indeterminado de orden. En el periodo tardío, los estoicos utilizarán dos términos latinos para designar el término griego *hegemonikon* que son, *ratio* (o *mens*) y *voluntas*. Lo que pretende resolver un estoico como Séneca al usar estos términos es el problema de que quizás el término *ratio* podría parecer demasiado “intelectualista”, al no poder comprender todo aquello que en griego el término *hegemonikon* sí hacía; es decir,

impresiones, sentimientos, impulsos y razón o *logos*. Sin embargo, la solución dada a ese problema introduce dificultades, porque *voluntad* y *razón* pueden entenderse como dos facultades propias del hombre, asunto que el *hegemonikon* de los estoicos precedentes no presentaba así. Lo cierto es que Séneca, lo mismo que Cicerón, en ocasiones hacen uso del término *razón* en el sentido que corresponde al *hegemonikon*¹⁵ y en otras ocasiones como una facultad racional, por lo cual se vuelve indispensable el uso del término *voluntad*.¹⁶

En un sentido amplio, *razón* y *hegemonikon* son identificados por los estoicos tardíos como el principio último de las operaciones del hombre, lo supremo y lo más noble del alma. Cicerón ilustra este punto de manera notable, al decir: “Llamo ‘principatus’ [primacía o jefatura] a lo que los griegos llamaron *hegemonikon*, que es aquello sobre lo cual nada hay ni debe haber más excelso dentro del género de cosas.”¹⁷

Desde esta noción de “primacía” es, probablemente donde se establece la relación con el término *dignidad*, en su acepción de *axioma* o principio y con ello la noción de *valor* que la cualifica. Es posiblemente a partir de ella que, al momento de asimilarla a la concepción estoica, el término *dignidad* adquiriera una relevancia filosófica inusitada hasta entonces. Los términos en que esto se expresa son los siguientes:

La naturaleza es, pues, un elemento que, abarcando al mundo y protegiéndole, lo hace sin duda con sentimiento y razón. Pues resulta obligado que la naturaleza entera al no estar aislada ni ser algo simple, sino algo que está en relación externa e interna, tenga algún principio rector; así como *en el hombre rige la razón*, y en las bestias algún elemento por el estulo, del que nacen los apetitos de las cosas. Incluso se piensa, con respecto a los árboles y demás vegetales que brotan de la tierra, que reside en sus raíces ese elemento rector. Me refiero al que los griegos llaman *hegemonikon*, superior al cual ni puede ni debe haberlo en ninguna especie. Y por lo mismo es forzoso que también aquello donde resida el elemento rector de toda la naturaleza sea *lo mejor de todo y lo más digno*, tanto por su potestad como su dominio...¹⁸

¹⁴ *Cuestiones naturales*, libro I, Prefacio

¹⁵ *Vid. Epístolas*, CXXI, 10-15; CXXIX; LXXI, 36.

¹⁶ *Epístolas*, XXXVII.

¹⁷ Cicerón, *De Nat Deor* II, 29.

¹⁸ *Ídem*. (el subrayado es mío)

En general, los planteamientos de Cicerón y Séneca —principales creadores del léxico filosófico latino— entenderán que *digno* es aquello que se presenta más *pleno* y consistente ontológicamente. En el hombre esta consistencia “reside en el elemento rector”, como un *valor* propio del hombre en cuanto tal. En rigor, este *valor* se encuentra en el hombre por la intrínseca relación que guarda con la *Naturaleza*, en tanto que ser racional, de la cual participa todo ser humano. A este respecto, señala Eduardo Nicol que para el estoicismo “todos los hombres son iguales por naturaleza, porque su naturaleza es racional, y en la razón reside su dignidad, porque ella les permite captar la racionalidad de la naturaleza como un todo coherente”¹⁹ La razón es común a todos, sin distinción, porque todos los seres humanos tienen el mismo principio y el mismo origen, en todos se encuentra el “aliento divino”. Será este *valor propio*, intrínseco del hombre, lo que permita a Séneca afirmar que: “el hombre es cosa sagrada para el hombre”.²⁰ Quizás de aquí resulta comprensible por qué el estoicismo no admitió inferioridad “natural” o esencial ni del esclavo ni de la mujer, dado que:

Todos tenemos un mismo principio y un mismo origen. Ninguno es más noble que otro sino aquél que tiene un carácter recto y más apto para las buenas artes (. . .) Padre único de todos es el mundo; a él se remonta el primer origen de cada uno, por graderías ilustres o por escalones plebeyos. . . A nadie desprecies aunque no tenga en derredor suyo más que nombres enmohecidos a quienes no ayudó la poco indulgente fortuna. Ora en vuestra ascendencia hubiese libertos, ora esclavos, ora hombres advenedizos de naciones extranjeras, levantad con osadía el ánimo y *saltad por encima de todo aquello que en medio hubiese de sórdido; en la cumbre os aguarda una crecida dignidad*²¹

Como se habrá advertido, el uso ordinario de la palabra “dignidad” se resignificando lugar a un nuevo sentido que pone, inclusive, en segundo plano aquellas “dignidades” convencionales a las que el término, en su uso común, hacía referencia, esto es: la propiedad, una elegante apariencia, un estatus social, el pertenecer a una determina

¹⁹ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., FCE, México, 1981; p. 50

²⁰ *Epistolae*, XCV.

cultura, todas ellas resultan irrelevantes frente a la idea de *dignidad* que propugna el estoicismo. El *respeto* del que es “merecedor” el ser humano en cuanto tal no descansa en convencionalismos, no hay excepciones, el *respeto per se* se fundamenta en la “razón común” (*koinós lógos*), porque al participar todos los hombres de ella, todos son iguales.

El *respeto* se entiende así como una relación básica entre los hombres. En latín, el término *respectus* designa “refugio” o “asilo”, pero también designa una “consideración” o “atención a algo”. En el planteamiento estoico, el modo de conducirse del ser humano habrá de considerar, en todo momento, ese *valor* que le es propio —designado con el término *dignidad*—, y que comparte con todos los demás; es decir, se trata de un respeto hacia sí mismo y hacia *el* otro. El reconocimiento y *respeto* expreso de la igualdad básica de toda la humanidad se fundamenta en el “sentimiento” de la común participación del *lógos universal*, lo que da pauta a la comunidad o familiaridad ontológica en que el estoicismo repara y que lleva a una relación elemental entre los hombres. Séneca lo sostiene así:

La Naturaleza nos dio a luz como parientes, puesto que nos engendró de lo mismo y para lo mismo. Nos infundió el amor de los unos a los otros y nos hizo sociables. Ella estableció lo equitativo y justo; por decreto suyo es más desgraciado quien daña que el que es herido. Por mandato suyo las manos han de estar preparadas para ayudar a los otros. Que este verso esté en el corazón y en la boca: “hombre soy y nada humano pienso que me sea ajeno”. Tengámoslo todo en común: nacidos somos lo mismo.²²

El “amor de los unos a los otros” se entiende como la “simpatía” hacia el otro, el más próximo (prójimo) ontológicamente y que por ello, no es posible pensarlo y sentirlo como ajeno. A fin de cuentas se trata de una “disposición relativa” que la *Naturaleza* incluye en el ser mismo del hombre, en *su lógos*. Esta comunidad *en el lógos*, que concibe el estoicismo, se explica por el principio causal universal que asume una identidad particular

²¹ Séneca, *De los beneficios*, III, 28 (El subrayado es mío).

en cada hombre. Esto quiere decir, que el *lógos* que determina la estructura de los individuos es *su lógos* o *hegemonikon*, en el carácter de *apropiación* e identidad que cada uno le otorga, *escogiendo y decidiendo* su propio curso de acción. Así pues, la comunidad que propugna el estoicismo no se opone a la individualidad ni se quebranta por ella. Esta comunidad va más allá de una reunión de individualidades, porque encuentra su fundamento en aquel principio esencial, común a todos los hombres, que permite una correspondencia: el *lógos*. En este sentido, el estoicismo reconoce que el hombre es un *ser social*, y que si se busca a sí íntegramente, ha de buscar también a los otros: “es necesario que vivas para otro, si quieres vivir para ti mismo”²³

Así pues, en este planteamiento de correspondencia o comunidad estoica el concepto de *relación* resulta esencial; sin embargo, la relación no menoscaba la noción de absoluto. Por el contrario, se corresponden mutuamente. El alma, “la parte mejor del hombre, dice Séneca, está libre y suelta”²⁴ de aquellas circunstancias de la fortuna que aquejan al hombre; y será desde este “principio”, absoluto y a la vez relativo, partícipe de la *Razón universal*, desde donde se da, a un tiempo, la disposición relativa *con* los “otros”, y finalmente con el “yo mismo”.

De tal manera, esta idea ontológica de dignidad, entendida como un *valor propio* del hombre que radica en su *razón*, es el supuesto que permite al estoicismo trasponer a la ética un principio de índole ontológica. De ahí que se considere que “el bien supremo es vivir conforme con la naturaleza”. Este es el principio de acción por antonomasia del estoicismo.

²² *Ep.* XCV, 52-53.

²³ *Epístolas*, XLVIII, 2.

²⁴ *De los beneficios*, III, 20.

El término “naturaleza” presente en esa máxima contrae los dos sentidos en que el estoicismo la entendería, según se ha visto; es decir: la *Naturaleza*, identificada con la *Razón universal*, el principio que dispone las normas para las cosas particulares, por una parte, y *naturaleza* en el sentido de especificidad propiamente humana. Apegarse racionalmente a esa realidad ontológico-antropológica es la condición para que el hombre pueda y deba alcanzar el bienestar o el bien supremo. Séneca lo expresa así:

En la vida su virtud propia es su fertilidad, también en el hombre lo que se ha de alabar es lo suyo propio. Tiene una hermosa familia, siembra mucho y presta mucho rédito, nada de esto está en él sino junto a él. Alaba en él lo que no se le puede dar ni quitar, lo que es propio del hombre ¿Preguntas qué es esto? El alma y en el alma la razón perfecta. Porque el hombre es un animal racional. Se consume por lo tanto su bien si cumple aquello para lo que nació. Pero ¿qué es lo que la razón exige de él? Una cosa bien fácil: vivir según su naturaleza²⁵

Dotado de razón, el hombre tiene la capacidad de comprender el acontecer del cosmos y de promover, en la medida de sus posibilidades, la racionalidad de la Naturaleza. De igual manera, es el único ser natural que tiene la capacidad de obrar de una manera que deje de conformarse con la voluntad de la Naturaleza. Estas capacidades que llegan a ser antitéticas en el hombre lo configuran como un agente moral autónomo. De donde se sigue que el orden cósmico que impone la *Naturaleza* no tiene, en el estoicismo, una implicación que pueda derruir el presupuesto del hombre como *artifex vitae*. La condición ontogenética de la razón cósmica encuentra su correlato en la razón humana, en el sentido de que ésta es capaz de constituirse, fortalecerse y educarse con absoluta independencia frente a todo lo externo. Es capaz de vivir según su naturaleza. En ese sentido, la idea del hombre prevaeciente en el estoicismo como *microcosmos*, concibe la libertad como aquella que le permite al hombre afrontar positivamente la legalidad racional del orden cósmico. Dicho de otro modo, la razón humana es capaz de expresar una autonomía frente a todo lo que es

²⁵ *Epistolae* XII, 7-8; asimismo véase, CXXIV, 14 y CXXI, 12 *et seq*

externo (como las circunstancias políticas adversas, las pasiones que tienen su origen en las cosas, por ejemplo). De esta manera, el estoico alcanza a vislumbrar una libertad que está más allá de la efectividad externa (aptitud de elegir objetos), o una libertad socio-política. La libertad adquiere otro sentido en la Estoa. Hay que recordar que, cuando Aristóteles emplea el vocablo “*eleuthéria*”²⁶ —que por lo regular se traduce y entiende por *libertad*—, esta idea tiene un sentido estrictamente político y social, porque remitía, ante todo, a la *independencia*, al estado de una persona que no depende política o socialmente de ninguna otra. Al plantear la relación del actuar o la inclinación a hacerlo en conveniencia con las leyes necesarias de la *naturaleza*, el estoicismo se verá llevado a integrar en la moral la noción de libertad, aún más allá del sentido en que se empleaba. Para la Estoa, el hombre es en el universo lo que el ciudadano es en la ciudad-estado; las leyes existen, pesan sobre él, la clave se encuentra en conformarse o ser conveniente con ellas de modo que no se sienta aflicción alguna. La libertad es interna, moral, porque es allí donde habita lo humano bastándose a sí mismo (autárquico) y en el dominio de la acción, que se da desde la *razón* (*hegemonikon*), desde lo “suyo propio”.

En la razón del hombre, la *Naturaleza* ha puesto aquellas “semillas racionales”, para trazar el buen camino que habrá de conducirlo al fin que le es propio, para “lo que nació”. Sin embargo, la *Naturaleza* no va más allá. Consumar lo que la “razón exige” o alcanzar la “recta razón” reclama los más arduos esfuerzos de todo hombre. El hombre es responsable de sí mismo. Según el estoicismo, la naturaleza humana no es perfecta, es perfectible; lo propio del hombre es alcanzar la perfección, plenitud o *consistencia moral* volviéndose sobre su propio ser. Esta plenitud es lo que significativamente los estoicos de lengua latina, como Séneca, llamarán también *dignitas*, que es propia del hombre sabio: el

²⁶ Vid Aristóteles, *Eth Nic*, V, 6, 1131 a 28.

ideal estoico. La dignidad adquiere así no sólo el carácter de idea, sino que además de ideal, “vivir conforme con la naturaleza” es el principio de vida interior que se funda en aquella dignidad ontológica. El hombre sabio es el hombre perfecto que, en su carácter, refleja la perfección de la *Naturaleza*, porque reconoce plenamente las implicaciones de la relación del hombre con el *lógos universal*, obrando de manera cabalmente acorde con la racionalidad humana más depurada, cuya excelencia está garantizada por su voluntaria y libre conformidad. Esto es el hombre sabio, un paso más allá de la mera racionalidad, en donde el fin de la existencia humana es una completa armonía entre las propias actitudes y acciones del hombre y el curso efectivo de los acontecimientos.²⁷

Alcanzar la plenitud o dignidad moral, parte del reconocimiento de la plenitud o dignidad ontológica, ésta configura y cualifica la acción; así, el estoicismo hace radicar los fundamentos de la moralidad en el *ser* del hombre: el deber primordial del hombre consiste en ser conforme a su dignidad ontológica o “naturaleza”, y de ahí puede entenderse el “derecho básico” que es el de ser *respetado* y tratado como hombre (como cosa sagrada), y no en virtud de criterios particulares, ya sean sociales, políticos o económicos. Séneca lo vislumbra en estos términos:

Si quieres distinguir la ambigüedad de las palabras, muéstranos que no es feliz aquel a quien llama así el vulgo porque tiene mucho dinero: sino aquel otro que lleva dentro de sí todos sus bienes; que tiene alma grande y elevada, que desprecia todo lo que el mundo admira, que no ve a nadie por el que quisiera cambiarse, que *respeto al hombre porque es hombre*, que no tiene otro maestro que la naturaleza, que se conforma con sus leyes y que vive como ella ordena, a quien el poderoso nada puede quitar²⁸

Con el estoicismo, entra en el ámbito de reflexión filosófica el planteamiento metódico sobre la dignidad del hombre. Al concebir una idea del hombre como un ser con un valor propio que nada ni nadie puede arrebatarse, se abre un nuevo ámbito de

²⁷ Cfr. A. Long, *op. cit.* p.112

vinculación consciente del ser humano consigo mismo, modificando, a su vez, las formas de relación con toda la alteridad. De hecho, las implicaciones sociales de esa idea de dignidad ontológica, presente en el estoicismo, no se dejarían esperar. Las ideas jurídicas en el mundo romano evolucionarían poco a poco en ese sentido, nutriendo la vida en muchos sectores. Pero en lo tocante al desarrollo filosófico de la idea de un valor propio del hombre, como correlato de la razón universal constructora y ordenadora del mundo, también tendría una influencia bastante amplia e interesante en el modo como los Padres de la iglesia y la filosofía cristiana de la Edad Media, reflexionarían en torno al hombre en cuanto tal.

²⁸ *Epistolas*, XLV, 9. (El subrayado es mío.)

Capítulo II

La dignidad del hombre en el pensamiento cristiano: Padres de la Iglesia y Tomás de Aquino.

La dignidad humana estriba en ser naturalmente libre y existente por si mismo.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*

II. 1 La filosofía Patrística.

Posterior a los Apóstoles y a san Pablo, la generación de los Padres del siglo I pone en marcha la gran transacción teológica en el cristianismo: la traducción de la fe a los términos filosóficos. Ésta fue una tendencia común en los cristianos determinada por el hecho de usar la lengua griega, cargada de una gran tradición filosófica; por ejemplo, el uso del concepto *lógos*, con el cual designaría el cristianismo a la segunda persona de la Trinidad divina.²⁹ Con los primeros Padres, el cristianismo entra en la escena histórica diciéndose a su vez verdad teórica y forma práctica de vida. No es una búsqueda de la verdad, sino que es una posesión de ella.

Para el siglo IV d. C., el cristianismo será admitido por Constantino y Teodosio como la religión oficial del Estado Romano, dentro de un plan de unificación y consolidación de la estructura de éste. En el ámbito social, el cristianismo se dará a la tarea de atraer a un amplio sector de la población pagana que aún se oponía a él; para lo cual los cristianos se ven ante la exigencia de mostrar el papel formador de su religión en obras de un alto nivel intelectual y artístico, con el objetivo de tener influencia en el ambiente intelectual de su época.²⁹ La atención a esa exigencia es lo que convierte al siglo IV en la gran época de los Padres de la Iglesia, llevándose a cabo un “renacimiento” de la literatura grecorromana y aportando a la historia del pensamiento figuras que han tenido una fuerte influencia en los siglos posteriores.

Al hablar de “filosofía Patrística”, debe aclararse que bajo esta denominación se comprende una actividad filosófica que se encuentra diseminada en escritos de pensadores que fueron, a su vez, predicadores, exégetas, teólogos y apologetas, que buscaban sobre todo la exposición coherente de las doctrinas cristianas; sin embargo, en ocasiones, el tema a tratar encerraba, en el fondo, cuestiones de carácter estrictamente filosóficas.

En la Patrística se consideran, por un lado, los Padres de lengua griega y, entre ellos, los que destacan en oriente son Basilio de Cesárea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianzeno; por otra parte, se ubican los Padres de lengua latina, entre los que se encuentra San Agustín. Por ahora habrá que prestar atención a la idea de dignidad presente en Gregorio de Nisa y en San Agustín ya que además de que representan bien a la Patrística, cabe señalar que los aportes de su pensamiento son base de comprensión para gran parte del desarrollo filosófico del cristianismo en la Edad Media.

²⁹ *Vid.* Juan 1, 14.

³⁰ *Vid.* Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo*, FCE, México, 1970

La aportación de Gregorio de Nisa se condensa en la concepción de Dios, del hombre, del alma y la inmortalidad, como puede apreciarse en su gran *Catequesis* y en su *Diálogo con Macrina o Sobre el alma y la resurrección*. En su pensamiento influyen:

- a) El platonismo concebido por Filón de Alejandría, es decir, un platonismo matizado con la religión bíblica, el estoicismo y el neopitagorismo principalmente. Algo que interesará sobremedida a los Padres como el Niseno es la especulación que se da en torno al *lógos*.
- b) El neoplatonismo, principalmente el representado por Plotino en su texto *Las Ennéadas* en que es posible encontrar grandes afinidades con el desarrollo ideológico del espíritu cristiano; sobre todo, en el modo ético, religioso y místico de entender la vida y los movimientos del alma.

La creación, según Gregorio de Nisa, se da de manera simultánea: “*al punto nació todo, respondiendo al designio de Dios*”³¹ Esto iría un poco más allá del libro del *Génesis*, en el cual se habla de la creación a lo largo de los seis días. Lo que se considera en la creación simultánea es que Dios creó de una vez las cosas en toda la extensión de la infinita variedad de formas de seres. En la doctrina de la creación, Gregorio de Nisa dará un lugar preponderante a la noción de *lógos*, matizándolo lo suficiente como para lograr su avenencia con las ideas cristianas. Según el Niseno, el *lógos* es la suma integral de las ideas con las que Dios se piensa a sí mismo, porque en ellas se refleja el ser total de Dios, y en él tiene su origen. El *lógos* es la eterna sabiduría de Dios; es la palabra por medio de la

³¹ *Sobre la creación del hombre*, PG 44, 13C-136B

cual se expresa Él a sí mismo. Es, por tanto, como un hijo del ser supremo, que de algún modo proyecta al padre.

Pero el *lógos* se encuentra también en relación con el mundo, con lo creado. Es su creador, su estructura, su mensura, su ley. Lo que de espíritu y orden existe en el mundo de él proviene. Por ello, el mundo no es algo completamente extraño a Dios; al contrario, es el resplandor y destello de Él, y puede ser considerado como una huella suya y como un camino para ascender hasta Él. El *lógos* llena el abismo de separación tendido entre Dios y el mundo. Como puede verse, la coincidencia con el estoicismo resulta evidente ya en esta concepción de *lógos*

De igual manera, con relación al hombre el *lógos* del cristianismo, enfatizará un cierto aspecto de éste ser creado, que posibilita hablar de una cierta dignidad que le es propia. En efecto, la tesis cristiana al respecto se mostrará en la premisa de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y, debido a su participación en el *lógos*, está emparentado con el espíritu de Dios; de manera que, mirándose a sí mismo y al prójimo, puede rastrearse de algún modo el ser de Dios. Ciertamente, la idea de “imagen y semejanza” entre Dios y el hombre, asumida por el cristianismo primitivo, es lo que posibilita hablar de una dignidad humana. Sin embargo, el problema al que se enfrentan los pensadores cristianos es el de dilucidar en qué consiste dicha “imagen y semejanza” y qué es lo que hace al hombre un ser distinto de las demás criaturas.

El pensamiento forjado por la Patrística presta especial atención al *hombre*.³² Por ejemplo, Nemesio de Emesa, que escribe hacia el 400 una antropología cristiana titulada

³² Como postula Etienne Gilson, la dependencia del hombre “respecto a Dios, mucho más íntima y radical que la del hombre respecto de la Idea Platónica, o que la del móvil respecto del Primer Motor de Aristóteles, lleva consigo diferencias de estructura metafísica, por lo que el hombre cristiano se diferenciará del hombre griego aún más profundamente. Aquí, y quizás más que en otras partes, las diferencias se ocultan bajo la identidad de las terminologías...” (*EL espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1981; c IX).

Sobre la naturaleza del hombre —que después sería atribuida falsamente a Gregorio de Nisa—. En este tratado lo que desarrolla Nemesio es un panegírico a la esencia humana. En pocas palabras, puede decirse que aquello que Nemesio expresa en su texto es que el hombre es una *criatura digna*.³³ En este pensador, la noción de dignidad indica una peculiar nobleza ontológica del hombre, comprensible a partir de los estratos del ser en que se halla estructurada la realidad. Aquí es donde Nemesio y Gregorio de Nisa concuerdan, ya que ambos se representan la realidad por estratos, a saber: el reino de los cuerpos sin vida, el de las plantas, el de los animales, el del hombre, el de los ángeles y, finalmente, el de Dios. El hombre ocupa el nivel más alto en relación con los estratos que le preceden; pero en relación con los ángeles estaría un grado por debajo de ellos. El hombre, desde su ser, representaría la plenitud del mundo visible, porque en sí mismo se da un orden propio equiparable al del universo. Esto es posible gracias a las facultades que han sido dispuestas en él, por las que tiene la capacidad de comprender la estructura y el orden del universo, adquiriendo, de tal manera, la connotación de un *microcosmos*. La capacidad de reflexionar, comprender y proyectar el *cosmos*, son atribuidas al hombre, por Gregorio de Nisa, al considerarlo desde su *ser racional*. Por su “razón” (*lógos*) el hombre detenta una perfección ontológica, que Dios (*lógos universal*) le provee en el momento de su creación. El núcleo de la concepción de Gregorio de Nisa en torno a la dignidad del hombre puede encontrarse en su comentario al libro del *Génesis*, en el cual se pretende apelar a una nobleza ontológica que se remonta al origen del hombre. El Padre de Nisa se expresa así:

A la creación del hombre (por Dios) le precede una deliberación, y el artífice proyecta cómo va a ser la obra. Así, cómo ha de ser el hombre, a qué ejemplar o modelo debe ser semejante, para qué ha de ser creado, de qué facultades ha de ser dotado y sobre quiénes ha de tener poder todas esas cosas las prevé y dispone el *logos*, de suerte que *el hombre llegue a alcanzar su dignidad propia antes de su nacimiento, antes de tomar posesión de su principado sobre las cosas*. Sólo para

³³ Cfr. *Sobre la naturaleza del hombre*, c. 532; Migne P G 40

crear al hombre se dispone ese Creador del universo con cierta reflexión: de suerte que prepara primero la materia de su obra, señala después el ejemplar a cuya imitación se ha de hacer, se propone el fin por el cual ha de crearlo y, por fin, produce a una *naturaleza semejante a sí* y parecida en sus facultades que sea apta para la obra proyectada³⁴

En este comentario resalta el hecho de que únicamente frente a la creación del hombre es que el *lógos* universal reflexiona: esa reflexión lleva al Creador a contemplarse a sí mismo "produciendo una naturaleza *semejante a sí*", lo cual dota al hombre de una plenitud ontológica que manifiesta en su fin propio y sus facultades. Aquí se advierte que la semejanza que guarda el hombre con Dios no corresponde al ámbito corpóreo, sino que reside en aquello que es propiamente el hombre, aquello que es digno aun antes de situarse en el mundo visible, a saber: el alma humana, porque en la perspectiva cristiana de la que participa Gregorio de Nisa, el hombre se considera antes que nada *alma*.

Entonces, la pregunta es inminente ¿qué es el alma? Un siglo antes que Gregorio de Nisa, Tertuliano encontraba dificultad para no representarse el alma de manera corporal, viéndose orillado a ceñirse a la concepción estoica; es decir, concebirla el alma como una entidad material, aunque de una cualidad más fina o sutil.

Para el siglo IV, el problema de la concepción del alma adquiere relevancia, porque los pensadores cristianos de este tiempo habían asumido que Dios es un ser carente de cualquier tipo de determinaciones materiales, por sutiles que éstas fuesen y que, siendo así, si el alma se presenta como imagen y semejanza del Creador, se sigue de ello que no puede ser de naturaleza material alguna. Gregorio de Nisa encuentra un asidero para demostrar la inmaterialidad del alma: en la facultad de reflexionar y proyectar, que manifiesta una capacidad espiritual del hombre, que no requiere del concurso de órgano corpóreo alguno, de donde implicaría que también el fundamento de esa actividad, el *nous*, debía ser

³⁴ *De la creación del hombre*, PG 44, 133C-136 B. (El subrayado es mío)

inmaterial. De tal forma, sostiene que: “El alma es una substancia creada, viva, *racional*, que confiere por sí potencia de vida y de percepción al cuerpo orgánico y capaz de sensación, mientras que se da allí una naturaleza apta para ello”.³⁵ Por el alma, todo hombre participa del mundo superior, del *lógos*, desde su ser racional, situándose como un ser intermedio entre lo sensible (debido a su cuerpo) y lo espiritual (por el alma). Así, Gregorio de Nisa enfatiza que el hombre “cuando es adoptado por el Dios del universo llega a ser familiar de este Ser, cuya grandeza y excelencia nadie puede ver, escuchar y comprender”. Desde aquí puede afirmarse que el hombre es el reflejo de Dios en el mundo visible; donde Gregorio de Nisa encuentra la pauta adecuada para abordar la idea de la dignidad del hombre al decir: “¿Con qué palabra, con qué pensamiento o impulso del espíritu se podrá exaltar la sobreabundancia de esta gracia? El hombre sobrepasa su naturaleza: de mortal se hace inmortal; de perecedero imperecedero; de efímero eterno; de hombre se hace dios.”³⁶

Las implicaciones de éste planteamiento, sobre la idea de la dignidad del hombre, serían inmediatas, dado que para Gregorio de Nisa la dignidad del hombre, situada en el *ser racional* del hombre, “reside por igual en todos (...) Toda la naturaleza humana, desde los primeros hasta los últimos hombres, es una única y verdadera imagen del que *es*, y la distinción del sexo masculino y femenino fue algo añadido, según pienso, al final de la obra ya hecha”.³⁷

En la Patrística del siglo IV, el planteamiento ontológico del alma humana y de su dignidad, otorga una estrecha filiación con Dios al ser “imagen y semejanza” de éste, y considera una dignidad intrínseca o valor propio del ser humano (aquello por lo que *es* como *es*) basada precisamente en ese parentesco y origen. Esta semejanza le da al hombre

³⁵ Gregorio de Nisa, *Macrina*, 29 B; *vid.* PG 44,176 BC (el subrayado es nuestro).

³⁶ *Sobre la bienaventuranza*, Sermón VII PG 44, 1280

la libertad o posibilidad de autodeterminarse. Así, pues, la libertad se presentará como una capacidad de elección, intrínseca al ser del hombre, porque no se halla sometido a ninguna fuerza extraña a su ser. Lo cual indica Gregorio de Nisa en estos términos: “Entre otros dones, tenemos el de ser libres de toda necesidad en el obrar y el no estar sujetos a ninguna fuerza natural, siendo dueños de elegir lo que queremos”.³⁷ Será esa capacidad de elección lo que eleve al hombre sobre lo puramente natural, sobre el orden de lo creado y le encumbre a la unidad con Dios.

En esencia, el planteamiento de la dignidad del hombre es el mismo en San Agustín, puesto que parte de la misma premisa de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Agustín explorara la noción de “imagen”, mostrando que es propia del “hombre interior”, esto es, del alma o *espíritu* y no del cuerpo. El Padre latino considera que la “imagen” de Dios ha sido “impresa” inmortalmente en el alma cuya naturaleza tiene la capacidad de elevarse hasta la posesión inmediata del Ser supremo. Al respecto afirma Agustín que: “El hombre es imagen de Dios en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios”.³⁸ Con lo cual, este pensador marca las dos líneas esenciales de su filosofía, a saber: la *interioridad* y la *participación*.

El principio de interioridad implica un reconocimiento de la racionalidad y conlleva una invitación al sujeto para que se “vuelva a sí mismo” y tome consciencia de que algo lo trasciende. Esta consciencia se alcanza por grados: en primera instancia, viendo al mundo y

³⁷ De la creación del hombre PG 44,18A-188D.

³⁸ *Ídem*.

³⁹ *cf.* *Confesiones*, Libro X

percatándose de que su carácter mutable y contingente remite a una causa primera, a la necesidad de un absoluto.⁴⁰

Sin embargo, este conocimiento lógico-metafísico de una trascendencia, como causa primera, no es suficiente para Agustín, ya que no aporta ningún conocimiento sobre lo que sea el hombre y, por ende, lo que sea Dios. En otras palabras, para San Agustín la imagen es inseparable del modelo, y el modelo, a su vez, de la imagen. Por ello, si se conoce al hombre se conoce a Dios. Aquí, el principio de interioridad adquiere importancia, porque la introspección del hombre tiene un alcance esencialmente metafísico, al atender tres aspectos fundamentales, que son: la demostración de la existencia de Dios, la prueba de la naturaleza espiritual del alma y la explicación de la Trinidad.

En la introspección, el hombre se reconoce a sí mismo como *existente, pensante y amante*⁴¹. Así, por el alma, la vida del hombre asume una forma triádica en unidad esencial: ser, conocer y amar. Si el alma del hombre existe, conoce y ama es porque *participa* del ser, de la verdad y del amor, correspondientemente; esta triple participación procede de la noción de Trinidad en donde Dios es causa del ser, luz del conocer y fuente de amor. Por consiguiente, la dignidad del hombre se fundamenta en la participación fundamental del ser del hombre en el Ser absoluto. En otras palabras, San Agustín trata del hombre y, en él, su valor o dignidad, en función de Dios, de quien le considera como su imagen: de manera que a la teología de la Trinidad responde su psicología trinaría.

⁴⁰ Ídem, c VI, 9

⁴¹ Cfr. J. Quasten, *Patrología*, BAC, Madrid, 1986, vol III, pp. 486-507.

II. 2 La dignidad del hombre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas es posible situar la Edad Media cristiana en Occidente como aquél extenso período en que la iniciativa intelectual procede de la Iglesia; debido a que ésta se erige como la única heredera de las antiguas vertientes filosóficas. La Edad Media comienza en el siglo VI, después de que se ha llevado a cabo la síntesis del cristianismo con la filosofía pagana, cuya tarea fuera emprendida principalmente por los Padres de la Iglesia. El fin del Medievo se ubica hacia el siglo XIV, época en la que, por una transformación cultural, la Iglesia ya no desempeña un papel tan preponderante como en los siglos anteriores. En este período tan amplio lo que se presenta es una vasta diversidad de concepciones e ideas filosóficas, por lo que no es posible hablar de “una” filosofía medieval.

Sin embargo, en lo tocante a la idea de la dignidad del hombre es posible afirmar que, al menos en esencia, el planteamiento de los Padres, tanto griegos como latinos, sigue siendo una referencia fundamental, en la medida en que lo es su consideración ontológico-antropológica.

La máxima expresión de la filosofía cristiana medieval tiene lugar en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, quien en el siglo XIII elabora una síntesis entre el aristotelismo y el cristianismo. Con Santo Tomás, la reflexión sobre el tema de la dignidad tomará el nuevo giro que supone esa síntesis, aunque no por ello prescindirá de los antecedentes conocidos en la tradición cristiana.

Para el Aquinate, de entre todas las obras de creación, ninguna es más importante de conocer que el hombre. Esta idea, en su caso, sería una implicación del cristianismo precedente, porque al hombre se le había atribuido, como se ha visto, una nobleza y valor particularmente elevado; es decir, se le había concebido como un ser racional, llamado por la gracia de Dios a participar de la vida divina. En sentido estricto, Tomás de Aquino se apegará a esta tradición, al concebir, igual que San Agustín, que todo ser dotado de razón alcanza su fin último, es decir, a Dios, por el conocimiento y el amor. Con la capacidad de entendimiento y de voluntad⁴², y poseyendo la iniciativa de sus actos, en tanto que hecho a imagen de Dios, el ser humano vuelve a Dios por una respuesta libre a la llamada inicial que éste le hace y que para él representa el don de la “existencia”. Así pues, será en esta compleja estructura espiritual donde Tomás de Aquino basará su idea de la dignidad del hombre.

Este pensador de la Alta Edad Media se sirve de nociones presentes en la filosofía aristotélica —misma que en cierto grado modifica— para llevar a cabo la construcción de su propio edificio metafísico. Así, nociones como potencia, acto, esencia o forma y existencia, son centrales en dicha construcción.

Dado que interesa a los efectos de comprender la idea tomista de dignidad conviene recordar brevemente que todo aquello que da perfección a algo capaz de recibirla se denomina como su acto. El acto es perfección. Los grados distintos de perfección se dan según el grado de potencia o indeterminación, que es la capacidad para recibir alguna perfección que no se tiene. Desde aquí es posible, para Tomás de Aquino, jerarquizar la

⁴² Como puede observarse, la distinción introducida por el estoicismo tardío con relación al *hegemonikon* tendrá implicaciones decisivas en la reflexión antropológica posterior. Cabe mencionar que cuando Tomás de Aquino refiere al “hombre” como “animal racional”, la especificidad (razón, intelecto) alude tanto al entendimiento como a la voluntad.

realidad de modo ascendente: desde los seres que más carecen de perfección, hasta llegar a un ser carente de indeterminación, que es únicamente acto, es decir, pura y absoluta perfección. Este ser es Dios.⁴³

Dios es acto puro y causa universal. En tanto que causa universal, no puede producir sino un efecto universal, que es dotar de ser (*esse*) o existencia a todos los seres. De tal manera, aunque la realidad se halla jerarquizada, lo que se entrevé en la forma de concebir la creación en el planteamiento tomista, es que según la clase de seres de que se trate, se da una relación directa y uniforme con Dios, porque “Dios gobierna inmediatamente todas las cosas, aunque haga ejecutar sus designios por la acción de unas criaturas sobre otras”.⁴⁴

Ahora bien, según Tomás de Aquino, en todo lo creado es necesario distinguir la esencia de la existencia. La esencia es lo que se enuncia de cada ente, aquello que la cosa no puede dejar de ser, y que se denomina también con el término «substancia». Tomás de Aquino lo manifiesta así:

Esencia significa cualquier cosa común a todas las naturalezas, por las cuales los distintos entes se ordenan en distintos géneros y en distintas especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y así en los demás. Y como aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género y en la propia especie es lo que se entiende como la definición que indica lo que la cosa es, de ahí que el nombre de esencia se cambie por los filósofos en el nombre de quiddidad; y esto es lo que el Filósofo en el libro VII de la *Metafísica* llama con frecuencia el *quod quid erat esse*, es decir, aquello por lo que algo es lo que es.

Se llama también forma [o naturaleza], en cuanto por la forma se significa la perfección y certeza de cualquier cosa...⁴⁵

Santo Tomás relaciona la esencia con la existencia y de ahí la potencia con el acto, ya que todo ser en potencia sale de su indeterminación recibiendo la perfección del acto para el cual estaba dispuesto. Todo ello indica que la esencia no es lo mismo que la existencia o el

⁴³ *Vid.* Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, c. 14.

⁴⁴ *Ídem*, I, q. 103, a. 6.

“acto de ser” (*esse*) de un determinado ente creado; la esencia es en potencia con respecto a la existencia, porque ésta es el acto de ser de la esencia o su “complemento”. Toda *criatura* está constituida, por lo menos, de esencia y existencia (como es el caso de las substancias simples que son denominadas por el santo de Aquino “inteligencias” o “ángeles”). De lo cual puede decirse que la existencia es a la esencia, lo mismo que el acto es a la potencia⁴⁶. Únicamente Dios es el ser cuya esencia es su existencia, porque la esencia no es sólo su existencia, sino también su propio ser, puesto que Dios es acto puro, pensamiento del pensamiento, porque el objeto conocido es igual al sujeto cognoscente, es decir, que el objeto de su intelecto no es diferente al intelecto mismo, y su pensamiento no es más que su misma substancia.⁴⁷

Por otra parte, en cuanto al mundo de la realidad física, los principios constitutivos mediante los cuales se crea toda la realidad visible son la materia y la forma. La materia es indeterminación y requiere de otro principio que constituya a los seres físicos. Tal principio es el “acto de la materia” o la “forma”. La forma es acto. A partir de aquí es posible diferenciar dos tipos de forma⁴⁸:

- a) Formas vinculadas a la materia en su ser y en sus operaciones.
- b) Formas que no pueden existir sino en una materia a la que comunican su actualidad y son llamadas formas substanciales. Entre éstas, algunas son principios subsistentes de operaciones que les son propias. Tal es el caso del alma intelectual o racional. Son substancias por sí en la independencia y autosuficiencia ontológica, al recibir en sí el acto de ser (o existencia) y dado

⁴⁵ Vid Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*. c. I (Por el nombre de esencia se entiende la naturaleza de las cosas, y por el nombre de ente se entiende aquello que tiene tal naturaleza)

⁴⁶ Cfr. Émile Bréhier, *La filosofía en la Edad Media*, Uteha, México, 1959; p. 229 *et seq.*

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, IV, 11

⁴⁸ Cfr. *Sum Theol.* I, q. 75, *resp.*; y ad. 1

que éste apoya y fundamenta los accidentes de la materia a la cual actualiza, es por lo que llama subsistencia, es decir, la capacidad de *permanecer* como lo que es sin dependencia substancial respecto de otro ser. En estas formas su acto de ser es la causa de la substancia y de la subsistencia.

En ambos casos las formas actualizan la materia y originan un determinado ser substancial (aunque sólo subsistente en el segundo caso (b)). Consiguientemente, toda substancia correspondiente al orden físico es un compuesto de materia y forma. La materia es aquello *de* lo que algo es hecho, y la forma aquello *por* lo que algo es una realidad determinada. La forma es principio último que configura y condiciona la existencia del ente corpóreo. De este modo, aunque el cuerpo es material, la materia no tiene cuerpo, porque en principio la materia es pura indeterminación o potencia. Así pues, se llama corpóreo al ser compuesto de materia y forma.

En relación con el alma humana, cabe decir que aunque es una forma substancial, en última instancia está constituida de esencia y existencia. El grado de distinción, según Santo Tomás de Aquino, entre el alma humana y las inteligencias o los seres espirituales es el grado de perfección en que se encuentran. Un ser espiritual es una forma que por sí misma está en potencia respecto al existir. No es el pensamiento lo que define al ser espiritual, sino esta potencia que tiene la forma para recibir directamente el existir⁴⁹. El alma humana se presenta como una substancia espiritual, porque no hay en ella composición de materia y forma. Pero ateniéndose al grado de potencia y acto, el alma humana posee el último grado entre las substancias espirituales, porque se encuentra menos directamente en potencia con respecto al acto de ser, por encontrarse más próxima a las realidades corpóreas.

Situándose en el plano del ser, habiendo señalado a la materia como simple potencia en relación con las formas que pueden existir, y concibiendo al espíritu como una forma directamente en potencia para el acto de ser (*esse*) o existir, Santo Tomás de Aquino considera que el alma espiritual del hombre puede llevar a la realidad material del cuerpo a participar de su propia existencia. De este modo, el alma y el cuerpo no son dos substancias que se oponen, sino dos elementos en un único acto de existir, una sola y única substancia *individual*: el hombre.

Aquí es necesario precisar que el existir, en cuanto es propio del alma, no depende del cuerpo; en palabras de Tomás de Aquino esta idea se enuncia así:

Puesto que [el alma humana] tiene mayor grado de potencialidad que las demás substancias inteligibles, está más próxima a la materia en tanto que atrae la cosa material para participar de su existencia, de tal modo que resulta del alma y del cuerpo una sola existencia en un solo compuesto, aunque la existencia del alma no sea dependiente del cuerpo.⁵⁰

Por otra parte, esa estrecha unidad substancial resulta más clara cuando se atiende a la noción de substancia que, desde el planteamiento tomista, designa al ser concebido en su unidad indivisa, es decir, toda substancia es un individuo. En el planteamiento tomista el hombre no es sólo puro espíritu, ya que el cuerpo es una parte esencial del hombre: “el hombre no es únicamente alma, sino que es el compuesto de alma y cuerpo”⁵¹; así, la especie humana se define por la unión natural y substancial del alma y del cuerpo.

Gracias a su alma espiritual, principio subsistente, el hombre tiene una nobleza peculiar que lo distingue de los demás seres vivientes corpóreos, a saber: la facultad intelectual. El cuerpo liga al hombre al mundo sensible y lo hace dependiente de él, porque necesita alimentación, vestido, calor, etcétera; y el alma espiritual, que le caracteriza, es a la

⁴⁹ *Vid.* Santo Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, c. V.

⁵⁰ *Ídem*, c. V, 5.

⁵¹ *Sum. Theol.* I q. 75, a 4.

vez incorpórea y forma del cuerpo. Así, el ser humano se encuentra situado entre el mundo del cuerpo y el mundo espiritual, reuniendo las características de un ser corporal y de un ser espiritual (aunque situado en el último orden de los seres espirituales).⁵² Esto confiere al esquema tomista una continuidad en la jerarquía, puesto que en el hombre lo más humilde del género superior coincide con lo más elevado del género inferior.

En Santo Tomás, como en Aristóteles y los estoicos, la palabra alma designa el primer principio de vida que anima a todo ser viviente corporal, planta, animal u hombre. La distinción entre el viviente y el inanimado consiste en que todo viviente tiene en sí mismo el principio de su movimiento.⁵³ Entre los vivientes encontramos tres grados de vida, a saber, la vegetativa, la sensitiva y la intelectual. A este último se le considera el más noble, porque el intelecto puede volver sobre sí mismo y puede entenderse. Según el Aquinate, los seres que tiene este grado de vida “son más perfectos, como lo son las sustancias intelectuales, porque vuelven sobre su esencia con una vuelta o reflexión completa, ya que, al conocer algo existente fuera de ellos, salen en cierta manera de sí mismos; y en cuanto conocen, ya inician cierta reflexión sobre sí mismos... esa reflexión se consume en tanto que conocen su propia esencia.”⁵⁴

También en la vida intelectual Tomás de Aquino concibe que hay grados, porque el entendimiento humano, aunque puede ser autoconsciente, debe para ello tomar el exterior como punto de partida de su conocimiento, ya que no puede conocer, al menos por principio, sin “imágenes”, que son la representación sensible de las realidades. Aquí se da la distinción con las sustancias separadas, dado que estas son más perfectas en tanto que se

⁵² *Ídem*, I, q. 77, a. 2

⁵³ *Cfr. Sum. Theol.*; I, q. 18, a. 1.

⁵⁴ Santo Tomás de Aquino, *Sobre la verdad*, a. 9 (Por lo que aquí se afirma, es posible advertir la influencia del argumento de Nisa con relación a la inmaterialidad del alma. Es cierto que este argumento se convertiría

conocen a sí mismas sin partir de algo exterior. Y aunque el alma humana puede tomar conciencia de sí misma, sin embargo no se conoce por su esencia, sino únicamente por su operación, como sucede con todo ente.⁵⁵ Y a decir de Santo Tomas de Aquino, la operación propia del hombre es la de entender porque “cada hombre experimenta ser él mismo quien entiende”, éste no puede ser un atributo accidental, puesto que se dice del hombre esencialmente: “*el hombre es un ser racional*”.

Evidentemente para Tomás de Aquino la suprema perfección de la facultad intelectual, por encima del alma humana y de los ángeles, pertenece a Dios, en quien esencia (entender) y ser (existencia) se identifican.

En cuanto a los seres vivientes corpóreos si el alma es su principio vital, este primer principio es superior en el hombre respecto de las plantas y animales, porque la operación específica del hombre —en la que consiste su superioridad sobre los animales y las plantas— es el conocimiento intelectual porque:

Tanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepaja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor es la nobleza de las formas, tanto más sobrepaja su virtud a la de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepaja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la que no participa en modo alguno la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.⁵⁶

En este sentido se justifica la distinción de formas que líneas anteriores se mostraba. El alma humana es una forma subsistente en sí y por sí misma, y no depende, para su operación, de la materia, como ocurre con las formas infrarracionales como son las plantas o los animales, que aun cuando sean también inmateriales, no son espirituales ni

en la Edad Media en un “lugar común”, pero lo que aquí interesa es notar las implicaciones que tiene el argumento en la formulación tomista)

⁵⁵ *Cfr. Sum Theol* I, q. 87, a. 1

⁵⁶ *Sum Theol.*, I, q. 76, a. 1, resp

inmortales, porque su operación y, por ende, su acto de existencia no tiene el ser en sí y por sí mismo, sino que se halla dependiente y subordinado a la materia a la que *informa*.

Para Tomás de Aquino, el alma humana se diferencia del alma de los animales únicamente por el intelecto, ya que se trata de una “substancia intelectual”.⁵⁷ Principio primero de la vida humana y forma substancial del hombre, el alma intelectual le permite vivir una vida vegetativa como las plantas, sensitiva como los animales y una vida intelectual por la que es capaz de conocer la verdad y el bien bajo su razón universal. Así pues, el alma humana no sólo es inextensa e inmaterial, sino también espiritual, incorruptible y subsistente, lo que le confiere un valor o dignidad incomparable.

La naturaleza racional del hombre, como principio de intelección, tiene el existir en sí misma y por sí misma, su operación no depende de órgano corporal alguno, porque el cuerpo no participa directamente en el acto propio del intelecto. Esta es la clave para afirmar la existencia por sí y en sí del alma humana, porque si todo ser existe de la manera como actúa⁵⁸, el alma humana, que es capaz de un acto independiente del cuerpo, es también una forma que existe por sí, y no por su composición con el cuerpo. Por consiguiente, el alma humana no sólo es inmaterial, como toda forma, sino también espiritual e inmortal, en cuanto forma subsistente; es decir, existente por sí y en sí, dotada de su propia esencia y existencia.⁵⁹

Esa espiritualidad permite al intelecto conocer, no sólo las realidades sensibles, sino todos los seres en general. Con la capacidad de conocer o facultad intelectual, la existencia del hombre está “abierta” a los demás seres para recibir y conocer su forma. En este sentido puede decirse que “el alma es de algún modo todas las cosas”. Por su alma el

⁵⁷ Cfr., *Suma contra gentiles*, IV, 11; *Sum. Theol.* I, q 5, a. 4, ad. 3.

⁵⁸ *Sum. Theol.* I, q. 75, a. 2

hombre no sólo está abierto al mundo creado, sino que también por esa “apertura” alcanza la plenitud absoluta del Ser, es decir, puede reconocer a Dios como causa de todo lo que *es*.

Ahora bien, el alma humana es infundida por Dios en el cuerpo engendrado por los hombres cuando la materia es apta para recibirla; así pues, el alma no es producida por composición de materia y forma, lo cual quiere decir que no proviene de ninguna otra cosa sino directamente de Dios, que produce su existencia de la nada. Al respecto, sostiene Santo Tomás que: “Hay ciertos seres producidos por Dios y dotados de inteligencia, con el fin de mostrar en sí su semejanza y representar su imagen; y estos tales, no sólo son dirigidos, sino que se dirigen a sí mismos al fin mediante sus propios actos”⁶⁰ Es este peculiar origen divino del alma humana lo que confiere al hombre un valor que le es propio, una única e incomparable *dignidad* entre todos los seres vivientes. Su valor estriba en que el hombre, cuando recibe el cuerpo por la generación física, recibe de Dios directamente el alma. La idea de la dignidad del hombre halla aquí el fundamento en la filosofía de Santo Tomás de Aquino: el hecho de que todo hombre merece un respeto absoluto, apoyado esencialmente en esa dependencia y relación con el Ser absoluto, implicada *por la creación* de cada alma.

Sin embargo, esta concepción del origen del alma humana, aunque es ciertamente fundamento de la idea de la dignidad del hombre en el planteamiento tomista, adquiere más fuerza con base en la noción de “persona”. Es necesario abundar en ello, porque de no ser así quedaría la tendencia a pensar que en el tomismo la idea de dignidad del hombre se fija en un simple “espiritualismo”, que pierde de vista lo corpóreo, dando lugar a una inconsistencia en el planteamiento ontológico del hombre que más arriba se mostraba.

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *Sobre el alma*, a. 4.

⁶⁰ *Suma contra gentiles*, II, 35.

Es necesario enfatizar que según el Aquinate “el hombre no se identifica más con su alma que con su cuerpo”.⁶¹ El hombre no es la mitad cuerpo y la mitad alma, es total y substancialmente individuo, un *ser* indiviso, esto es cuerpo y alma constituidos en un único acto de ser. Lo indiviso se refiere a la unidad ontológica. El alma humana, en tanto forma substancial del cuerpo, se halla destinada, por esencia, a unirse con el cuerpo; esto es: le es connatural existir, *por* principio, en unión con el cuerpo. Muy diferente del cuerpo, en cuanto a sus características propias y operaciones que realiza, el alma está unida al cuerpo por la existencia misma.⁶² El cuerpo juega el papel de soporte y de sujeto receptor del alma, ya que ésta sólo llega a la existencia en un cuerpo, pero no recibe la existencia de ese cuerpo, sino de Dios

Sin embargo, que el alma sea *principio subsistente* no implica que sea *un ser subsistente*. El ser que subsiste es el hombre concreto, compuesto de materia y forma; y el hombre no es una substancia separada, un puro espíritu. El alma, que es un elemento constitutivo de la naturaleza humana, sólo alcanza su *perfección natural* unida al cuerpo. Pero como principio substancial y subsistente del hombre, el alma humana no depende del cuerpo, para comenzar a existir, sino del Ser absoluto que es la causa universal. Sólo depende del cuerpo para empezar a existir, pero no en cuanto a su destino final.⁶³

Lo anterior permite afirmar que en la consideración ontológica del hombre de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, el cuerpo es un elemento tan esencial como el alma. Y aunque la intelección es la función propia del hombre, éste posee también funciones como la sensación, la emoción y la imaginación, que proceden de la unión íntima entre el alma y el cuerpo. Esto es claro en varios pasajes de la filosofía tomista, donde se afirma,

⁶¹ *Suma contra gentiles*, II, 89.

⁶² *Sum. Theol* I q 76, a 7, ad, 3; y *Suma contra gentiles*, II, 81.

principalmente, que “uno mismo es el hombre que simultáneamente percibe, entiende, y siente; puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre”.⁶⁴ El hombre no es un alma que se sirve de un cuerpo, sino que es indivisible y totalmente cuerpo y alma.

Para Tomás de Aquino esta unión del alma con el cuerpo constituye una unidad de existencia. La unión es muy profunda, porque el alma humana, como substancia espiritual, está unida al cuerpo a título de forma substancial, de tal modo que el acto de existir por el que subsiste el compuesto es idéntico al acto de existir por el que subsiste la forma. El alma y el cuerpo están unidos en la unidad de un mismo acto de existir, porque el alma comunica su propio existir al cuerpo.

En relación con esto, Santo Tomás no puede otorgar al alma humana, “individual” y espiritual, la cualidad y el nombre de *persona*. Esto se debe a que el Aquinate se ciñe a la definición de Boecio, que considera a la persona como “una substancia individual de naturaleza racional”⁶⁵. En rigor, la persona humana no se circunscribe al alma, dado que ésta no es una substancia completa, como sí lo es la unidad substancial de alma-cuerpo. El alma es sólo un parte del ser humano, y aunque separada del cuerpo, sigue subsistiendo, conserva su aptitud natural para unirse al cuerpo. Por lo tanto, el alma sola no puede considerarse como una substancia individual, por lo que no le conviene la definición ni el nombre de persona⁶⁶ Pero de igual modo, no toda substancia individual es persona, sino sólo aquella que ha sido *informada* por una naturaleza racional, unión por la cual subsiste

⁶³ Esto se dirige, en el sistema tomista, hacia la prueba de la inmortalidad del alma, la cual no es competencia del presente trabajo

⁶⁴ *Sum. Theol.* I, q. 76, a. 1, *resp.*

⁶⁵ Boecio, *De Duobus Naturis* 3: ML 64, 1343; *apud* Santo Tomás de Aquino en *Sum. Theol.* I, 29. Asimismo véase *Suma contra gentiles*, II, 57.

⁶⁶ *Sum. Theol. Loc. cit*

como un ser singular.⁶⁷ La persona es una substancia primera, es decir, un individuo que subsiste en sí y por sí, autosuficiente ontológicamente porque existe como “lo que” se expresa a sí mismo por sus propias operaciones, haciendo presente una propiedad que lo distingue de otras de su misma *naturaleza*; es decir, *es* con sus determinaciones esenciales y sus características accidentales, integradas en el acto de existir que ejerce por su propia cuenta.

En última instancia, la noción de “persona”, en el planteamiento tomista, no es una noción de carácter ético-moral, sino una particular realidad ontológica que, al definirse como una substancia individual y particular, de naturaleza racional, su independencia y autosuficiencia lo configura como un agente moral “que tiene dominio de sus actos y no sólo actúa como las demás [substancias], sino que actúa por sí.”⁶⁸ Es decir, la persona humana es un agente moral sólo en función de su dimensión ontológica.

Desde la noción de *persona* resulta más claro por qué Santo Tomás considera que “la dignidad humana estriba en ser naturalmente libre y existente por sí mismo”.⁶⁹ En primera instancia habrá de considerarse a la persona como subsistencia que se encuentra inmediatamente en el plano de la actualidad existencial. La existencia actual o el “acto de ser” del hombre es la fuente primera de todas las propiedades esenciales (aquellas por las cuales se constituye en el ser que es) de la persona. Así pues, esto implica que la cualidad primaria, por la que una substancia individual de naturaleza racional merece el nombre de persona, se fundamenta en que la persona es un sujeto ontológico, es decir, un ser que subsiste por sí y en sí.

⁶⁷ Santo Tomás de Aquino, *Sentencias*, III, d. 5, q. 3, a. 2.

⁶⁸ *Sum Theol.*, *loc cit.*

⁶⁹ *Ídem*, II-II, q. 64, a. 2, ad. 3.

Ahora bien, el “ser naturalmente libre” es una propiedad esencial a la persona humana, en tanto que, si en todo ser el existir y el actuar se corresponden, es necesario advertir que “nadie puede obrar por sí, si no subsiste por sí”.⁷⁰ Le pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el subsistir por sí. Por lo tanto, el existir actual por sí es lo que caracteriza, ante todo, formalmente a la persona. De donde se colige que la libertad es tan *constitutiva* de la persona, en tanto que tiene el dominio de su acto de ser.

La persona humana tiene la capacidad de elegir con respecto a sus actos y modos de obrar, como implicación de su acto de ser que actualiza una en la naturaleza racional. La libertad —cuya posibilidad reside en la naturaleza racional del hombre— sólo existe realmente *por* la persona, porque el existir pertenece a ésta como cualidad primaria y no a la “naturaleza”, ya que la naturaleza no es más que la forma en que un ser subsiste. Lo constitutivo de la persona es el *acto de ser* (existencia) por el que subsiste; el obrar sólo es un efecto de la persona relativo a su forma racional. En último término, es la autonomía ontológica de la persona la que funda su libertad práctica. De ahí que la libertad, que tiene como condición la naturaleza racional del hombre, sea una *cualidad* de la persona en cuanto ser subsistente. En otras palabras, la libertad pertenece a la persona, porque *se* pertenece a sí misma por la apropiación total y exclusiva de su incommunicable (en el sentido de que sólo le pertenece a ella) e inalienable acto de existir.

En este contexto adquiere más relieve la semejanza con la divinidad que detenta el hombre, y lo que Tomás de Aquino expresa en los siguientes términos: “Cuando decimos que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, entendemos por semejanza como dice Damasceno, un ser dotado de inteligencia, de libre albedrío y dominio de sus

⁷⁰ *Sum. Theol.* I, 75, a. 3

propios actos”.⁷¹ Se entiende que Tomás de Aquino hereda de la tradición Patrística la concepción del hombre, pero será la noción central de *persona* la que le permita hablar de la dignidad del hombre en la íntegra y compleja constitución de este ser, tal y como lo muestra la filosofía tomista. Ésta es una gran aportación en la idea del hombre por parte de la filosofía cristiana de la Alta Edad Media: centrada en el hombre concreto, teniendo a la base consideraciones ontológicas que expanden el horizonte de las consideraciones antropológicas.

Así pues, para el Aquinate la persona humana, por el existir mismo que constituye su autonomía y funda su libertad, se encuentra en un estado de relación, pues, todo ser real, en cuanto es, procede de otro y en última instancia de Dios. Esta alianza con lo real permite entender al hombre, o mejor aun a la persona humana como un ser autónomo y, asimismo, como una criatura con una dependencia respecto al ser absoluto y trascendente. Con relación a esto Santo Tomás añade que puede reconocerse la dignidad del hombre por dos razones; una se refiere al dominio del mundo; la otra, a la imagen y semejanza con el modelo divino:

Dios, en efecto ha creado todas las cosas para el hombre, como se dice en el salmo 8, 8: ‘has puesto todas las cosas bajo sus pies’. Y el hombre, después de los ángeles, es, entre todas las criaturas, la que más se asemeja a Dios. El Señor, en efecto, declara en el Génesis (1, 26): ‘hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’ (...) Debemos, por tanto, considerar aquí: el hombre después de los ángeles, supera en dignidad a las otras criaturas.⁷²

Como consecuencia de su rango ontológico, todas las criaturas del mundo: inanimados, vegetales y animales, están al servicio del hombre; pero también lo realizado por el hombre mismo, es decir, todo aquel ámbito cultural en el que se desempeña. Esta afirmación de la

⁷¹ Ídem, I-II, «Prólogo».

⁷² Santo Tomás de Aquino, *El símbolo de los apóstoles*.

primacía del hombre en todo el orden visible está justificada, como se verá inmediatamente, por su máxima participación directa en el ser.

Referente a aquello que Santo Tomás declara en la cita anterior, en donde considera al hombre como imagen y semejanza divina, es conveniente puntualizar que el Santo Aquinate considera que entre Dios y el hombre existe una semejanza, en tanto que éste procede de Dios como ejemplar; es decir, se trata de una semejanza, no de una igualdad porque “el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado”. La imagen de Dios en el hombre no es perfecta, sino imperfecta al participar de la imagen divina por la semejanza; así pues, debe aclararse que el hombre es hecho “a imagen” de Dios y no que “es imagen” de Dios. El hombre y los ángeles son dignos, aunque en distinto grado, porque gozan de una eminencia interna que constituye su plenitud ontológica, esto es, su imagen divina que proviene de su naturaleza racional —por esto el Santo Tomás afirma que el ángel es más digno en tanto que es más imagen de Dios por participar más plenamente de la intelectualidad divina—. Asimismo, Tomás de Aquino continúa con la tradición agustiniana, porque según él “debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de las personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres personas”⁷³

Con lo dicho hasta aquí, es posible afirmar que Tomás de Aquino considera la dignidad del hombre como una realidad ontológica explicable por el hecho de que éste ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza. El estatuto ontológico de la dignidad se fundamenta en el *acto de ser* del hombre en el contexto de la argumentación antropológico-metafísica que desarrolla el tomismo. Dicho de una manera más clara: lo más perfecto en el ser humano no es sino aquello por lo que está hecho a imagen y semejanza de Dios: que es

intelectivo, con libre albedrío y capaz de alcanzar la bienaventuranza; todo lo cual le compete al hombre por razón de su diferencia específica. Ahora bien, la dignidad humana se basa en la primera perfección ontológica, que es el *acto de ser*; este acto se manifiesta de modo más perfecto en la “naturaleza” racional (a raíz de la cual es posible hablar de la imagen de Dios en el hombre). Si el hombre es más digno que las criaturas infrarracionales, es por *ser* a imagen de la divinidad, lo cual supone una proximidad ontológica con el *esse* divino, ya que la esencia del hombre limita y degrada menos el *esse* absoluto.

La persona humana unifica en su singularidad cualidades que no forman parte de su naturaleza específica, por lo que cada persona *individual* es una totalidad única e incommunicable. En este sentido, la *persona* es lo más individual, lo más propio *de cada hombre*, lo más singular. Es decir, se trata de un sujeto ontológico que integra determinaciones accidentales, una totalidad autónoma y singular que existe por sí y en sí, o mejor aún “persona es el subsistente distinto de naturaleza racional”⁷⁴. En relación con esto, el crítico Joseph Rassam afirma que

El mérito de la ontología tomista está en permitir explicar y precisar que si la persona trasciende todas las determinaciones en las que se la quiere enmarcar, es por ser un sujeto existente que integra todas sus determinaciones esenciales y cualidades singulares en la unidad del acto de existir (acto de ser: *actus essendi*) que ejerce por sí y en sí (...)

Desde el punto de vista tomista, la incommunicable singularidad de la persona humana no es una limitación puramente negativa, porque la máxima concreción del ser en sus determinaciones individuales es lo que constituye su plenitud interior y a la vez lo religa con los demás seres.⁷⁵

El término “persona” en la filosofía tomista es de suma relevancia porque con él se trascienden todos los géneros y todas las categorías (o géneros supremos), ya que no puede explicarse mediante determinaciones de géneros o especies, porque no es algo meramente

⁷³ *Sum. Theol.* I, q. 93, a. 1.

⁷⁴ Santo Tomás de Aquino, *Sobre la potencia*, q. 9, a. 4, *in c.* (Cabe hacer mención que ésta definición apostilla la aportada por Boecio, y es propia de Santo Tomás de Aquino.)

⁷⁵ J. Rassam, *op cit.* p. 158.

substancial o accidental. *Persona* significa inmediatamente el *ser*, el cual en la persona creada es participado. Si bien todas las perfecciones particulares de las criaturas son expresadas mediante su esencia, y se resuelven en último término en el acto de ser, lo cierto es que el término persona, sin mediación de algo esencial, refiere al ser: nombra al *ser propio*. Persona dignifica una especial y única distinción o individualidad, que es mucho mayor a la de la esencia de las cosas, incluida la esencia humana individual. La “individualidad personal” incluye, por una parte, la de su naturaleza substancial, individualizada, como la de las otras substancias, compuesta por sus principios individuantes de orden también esencial; por otra, la mayor singularización que le proporciona la posesión de un ser propio y proporcionado a esta esencia.

El ser propio es el que da el carácter permanente, actual y en idéntico grado a las personas. No se deja de ser persona, ni se es más o menos. Así, pues, la realidad personal se encuentra por igual *en todos* los hombres; por lo que se sigue que, advertida desde éste “carácter universal”, la *persona* humana (“ser-persona”) es lo más común, está en todo hombre, lo que no ocurre con los atributos o propiedades de la naturaleza humana. Ello implica que todo hombre y en cualquier situación de vida, independientemente de toda cualidad, relación o determinación accidental, y de toda circunstancia cultural, biológica, social, histórica, etcétera, *es* persona en acto y en el mismo grado. Como hombre es distinto de los otros en perfecciones, cualidades; pero como *persona*, se es absolutamente igual a otro en perfección y dignidad.

Esto último permite advertir en el tomismo resonancias de índole estoica —aunque presentes de distinta manera—, porque en última instancia se trata de una comunidad ontológica que se da en la plenitud interior por el acto de ser. Ciertamente, este acto primero, que como principio formal confiere a la persona la cualidad ontológica de absoluto

—realidad plena, acabada y única— hace de ella una totalidad ilimitable e irremplazable y es, asimismo, el principio de una comunidad abierta al ser en su totalidad infinita. En sí mismo ilimitado, el *esse* absoluto puede ser participado por una infinidad de sujetos y de una infinidad de maneras.⁷⁶ Es el acto de existir lo que constituye a una naturaleza individual en substancia acabada y única y, en consecuencia, hace que todas las substancias se comuniquen en lo que tienen de más íntimo. La comunidad ontológica se da en el principio *común* del acto de ser.

La situación de la persona da un relieve particular a esta verdad ontológica, puesto que su existir es el acto más íntimo de cada ser y el más fundamentalmente común a todas las otras personas.

Por ende, el acto de existir, lejos de encerrar en sí mismo al sujeto existente, realiza simultáneamente la interioridad de cada uno, es decir, la relación que establece consigo mismo y, de igual manera, su vinculación con los demás seres, alcanzando con ello la intimidad de la persona una realidad compartida por todo lo *existente*. Esta intimidad de la existencia, a la vez individual y universal, es lo que Santo Tomás tiene en cuenta al afirmar “que es lo que hay de más íntimo para cada uno y lo más profundo a todos”.⁷⁷

Esa comunidad ontológica entre las personas se visualiza desde la doctrina tomista de la analogía del ser, que significa que el ser es aquello en lo que todas las cosas se comunican sin que ninguna se confunda.⁷⁸ Así, no hay comunidad más profunda entre las personas que la implicada en su estatuto ontológico. En efecto, el acto de ser que constituye

⁷⁶Cfr. *Suma contra gentiles*, I, 43.

⁷⁷*Sum. Theol.* I, q. 8, a. 1.

⁷⁸ La analogía es posible porque el *ser* tiene una realidad tal que permite crear una relación de semejanza. El *ser* es una noción primaria inteligible por intuición fundamental que permite establecer una ontología que comprende toda la realidad, sin que el *ser* se constituya como una realidad concreta, sino que es el principio por el cual toda la realidad concreta se establece y en donde cada uno de sus miembros tiende a comunicarse con lo demás (Cfr. *Sum. Theol.* I, q. 13, a. 5; *Sobre la verdad*, q. 1 a. 1)

a la persona como unidad metafísica, establece también la comunidad más concreta entre las personas, como el parentesco de los seres en el *ser*. Considerada desde esta perspectiva del *ser*, la individualidad personal, que representa la indivisión del *ser* concreto o esencia incommunicable (porque es lo menos común en el orden metafísico), distinta de cualquier otro, no es un defecto, sino una perfección, porque lo uno, lo mismo que lo verdadero y lo bueno es correspondiente —según Santo Tomás— con su plenitud ontológica. Ello se encuentra expresado de la siguiente manera “Para la plenitud del *ser* humano se requiere que sea un compuesto de alma y cuerpo, que tenga todas las potencias e instrumentos del conocimiento y del movimiento; por consiguiente, si algo de esto le falta a un hombre, le falta algo integrante de la plenitud de su *ser*, y en la medida que le falta plenitud de *ser* le falta bondad...”⁷⁹

Uno de los aspectos fundamentales por los cuales considera tan eminente Tomás de Aquino a la persona humana reside en su substancialidad, en su forma de *ser* individual abierto debida a su naturaleza racional, a la amplitud infinita del *ser*. Es decir, que es propio de una substancia espiritual *ser* de algún modo todas las cosas, por su capacidad de recibir a las formas de todos los seres, al efectuar esto la persona existe también, como se señaló, más interiormente en sí misma, por la “reflexión” que lleva a cabo. Capaz de hacerse intencionalmente todas las cosas en el acto de comprensión de las formas y de elevarse al principio mismo de ellas, la persona existe en una dimensión más profunda. En esa capacidad de autoconciencia e introspección, se posibilita la apertura a la infinitud del *ser* participado y al *Ser* infinito. Así gracias a la naturaleza espiritual, la persona puede recibir las formas de los demás seres, sin dejar de ser ella misma.

⁷⁹ *Ídem, Sum. Theol.*

Capaz, como ser dotado de naturaleza intelectual, de recibir las formas de las demás realidades, la persona humana se asemeja a Dios, en quien preexisten todas las realidades.⁸⁰ Por esta misma naturaleza espiritual, la persona incluye la libertad como una propiedad esencial que, al conferirle la iniciativa y el dominio de sus actos, le da también la capacidad de ser a imagen de Dios. Esto es, que obrando según la razón y confortado por la gracia, el hombre puede llegar a participar de la vida divina y alcanzar la *plenitud* de la imagen divina. Al respecto, Tomás de Aquino señala que:

La imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria (.) La primera se da en todos los hombres; la segunda sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.⁸¹

La noción de la dignidad como imagen de Dios y la capacidad de actuar libremente por parte del hombre advierte que en el planteamiento tomista está presente un carácter dinámico en la comprensión ontológica del hombre, es decir, la dignidad del hombre no es sólo algo dado y sólo eso, no se trata de una comprensión estática de ella, más bien teleológica. La dignidad no se manifiesta sólo al principio, como un dato fijo, sino que también su manifestación acontece en el fin o término como una perfección teológico-moral (bienaventuranza) a la que se llega. Esto ya se había anunciado por el estoicismo, y Tomás de Aquino vuelve a ello: *la dignidad se recibe y se logra; es don y tarea.*

Ciertamente, el valor o dignidad del hombre reside en su ser mismo, pero esto es porque no se trata de un existir cualquiera, sino de un existir en una naturaleza que es la más noble de todas, a saber: la naturaleza racional. Y es aquí donde la persona representa lo

⁸⁰ *Cfr. Sum. Theol. I, q. 80, a. 1*

⁸¹ *Sum. Theol. I, q. 65.*

que hay de más perfecto en toda la naturaleza, lo que posee *más ser*, y por lo mismo lo más unitario, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello.⁸² El privilegio de la persona humana radica en el hecho de que en ella se conjuga la perfección individual con la excelencia de una naturaleza racional.

A fin de cuentas, Santo Tomás de Aquino concebirá la dignidad en toda la complejidad del ser humano, en tanto que persona humana, capaz de conocimiento, dotada de libertad y digna de ser querida por sí misma, que tiene por análogo supremo e increado a Dios, del cual recibe directamente la existencia, y al cual está ordenada a conocer y amar, y alcanzar por esta vía la felicidad. Atendiendo a ello, no resulta extraño que la noción de “persona” se extendiese hasta Dios mismo y que, por tanto, Tomás de Aquino considerase que “de todos los seres del universo sólo el ser de naturaleza racional es querido por sí mismo”⁸³ El hombre posee intrínsecamente una dignidad personal por el solo hecho de ser hombre. Tal visión tiene la ventaja de conceder un valor insustituible a cada individuo de donde se deriva una noción de respeto entrañable, donde ningún ser finito ha de tomar dominio sobre él o tratarlo como un medio, como sucede con los seres infrarracionales; la persona humana exige respeto y reconocimiento de su dignidad (de su existencia y su libertad). Así, la noción de respeto hallará en el planteamiento tomista, y en el cristianismo en general, su correlato en el “amor mutuo”, lo cual está fundamentado en aquella comunidad ontológica de la que se hablaba anteriormente. Al respecto sostiene Tomás de Aquino:

Es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino

⁸² *Ídem*, I, 29, a. 3.

⁸³ *Suma contra gentiles*, III, 112

equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc., *como si todo hombre fuera para su semejante un familiar y amigo*⁸⁴

El tomismo admite y desarrolla el supuesto de que “el hombre es *naturalmente un ser social*”, a partir de principios ontológicos fundamentales.

Tomás de Aquino consideró que la persona humana se ve necesitada de la vida colectiva para alcanzar su perfección o fin último común, que consiste en la bienaventuranza: conocimiento y amor a Dios. Bajo esta perspectiva, es preciso que los hombres se unan entre sí con un «amor mutuo», poniendo énfasis en el hecho de que la sociedad está para el bien de los miembros, sin hallarse éstos, en ninguna circunstancia, subordinados al bien del grupo. Se ha de entender que la sociedad no es ninguna substancia dotada de unidad interna y de natural constitución, sino una reunión de personas que ponen en común sus diversas y variadas actividades, realizando de esta manera una unidad ordenada.⁸⁵ Dado el valor autónomo que pone el tomismo en la persona humana, resulta asequible el porqué la colectividad no puede atentar contra los derechos que el hombre posee por su naturaleza de ser racional.

Por último, habrá de advertirse que el tomismo entendió la *socialidad del hombre* desde las dos corrientes de las cuales parte, el aristotelismo y el cristianismo. En lo que corresponde al primero, hay que decir que Santo Tomás considera al hombre social como aquél que pertenece a una comunidad determinada, llámese familia, Estado (ducados, condados, repúblicas municipales, reinos) o Iglesia, es decir, el hombre inserto en el *rol* de una estructura social concreta. Pero a su vez, comprende al hombre en tanto que animal naturalmente social, lo cual remite a una integración de carácter mucho más amplio al que pueda darse en las estructuras sociales. Esto quiere decir que remite a la integración de la

⁸⁴ *Ídem*, II, 107. (El subrayado es del autor)

⁸⁵ *Cfr Sum. Theol.* I-II, q. 96, a 1

“humanidad” fundamentada en el concepto de igualdad natural, presente ya en el concepto de “especie”, en donde cada hombre es necesariamente parte de la humanidad porque su característica “naturaleza racional” es la característica general de la especie. El “amor mutuo” que propugna el tomismo, basado en el cristianismo y el aristotelismo, parte de esa igualdad específica; y en efecto, ambos aspectos —el amor mutuo y la igualdad— pueden ser rastreados en la idea de dignidad que va desde el estoicismo hasta la alta Edad Media.

Capítulo III.

La dignidad en el Renacimiento.

¡Ser maravilloso es el hombre, digno de reverencias y honores que asume la naturaleza de un dios como si tal fuera!

Hermes Trismegisto, *Asclepius*

A lo largo de los dos capítulos precedentes se ha podido observar que la respuesta al planteamiento de la pregunta sobre la dignidad del hombre —tanto en el estoicismo como en la filosofía cristiana de la Edad Media— comprende aspectos tocantes al ámbito de reflexión ontológica. Asimismo, la forma específica de entender la dignidad del ser humano en cada estas de las épocas y doctrinas filosóficas correspondientes dio apertura a diversas consideraciones que se hicieron patentes, sobre todo, en el dominio ético-moral.

Las ideas del hombre en que se ha centrado la meditación del trabajo hasta el momento (ya sea el *microcosmos* del estoicismo, o bien el hombre como un ser hecho a *imagen y semejanza* de Dios) son testimonio ineludible de la introspección que el ser humano ha llevado sobre sí mismo a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Una empresa cifrada en dar razón de aquella preeminencia o excelencia del hombre basada en el

valor que se considera como exclusivo o propio de este ser. Según lo anterior, el hombre manifiesta una específica “dignidad” debido a la cual destaca del resto de la creación. De manera que todo hombre por *ser* hombre posee un valor insustituible e inalienable que amerita ser respetado.

Estos señalamientos resultarán pertinentes para visualizar, de una forma más íntegra, la aportación de los pensadores del “humanismo renacentista” en torno a la idea de dignidad del hombre y su impronta en el pensamiento posterior.

De inicio, la atención se centra en algunos aspectos del humanismo renacentista que resultan convenientes para discernir su especificidad histórica y su impulso *renovador* de la tradición que le precede. Posteriormente, se accederá a la idea del hombre y dignidad que acontece preponderantemente con Giovanni Pico della Mirandola.

Con el término “Renacimiento”, de ahora en adelante, se hace referencia al período histórico que se extiende aproximadamente del año 1300 al 1600 d. C. Dentro de éste período llegó a percibirse un “renacimiento” de las letras y el saber grecolatino identificado con el nombre de “humanismo”. El humanismo renacentista llegó a ser el “movimiento cultural” que puso énfasis especial en el hombre, su dignidad y sus valores, una visión que atiende al hombre y lo concibe como un ser creador que ya no se limita a contemplar el orden dado. Aunada a otros factores culturales, políticos, económicos y sociales, ésta

visión del hombre será la promotora de una radical transformación de la civilización occidental que pondría fin a la Edad Media.⁸⁶

Se ha puesto en cuestión, en torno al humanismo renacentista, si consiste en un movimiento que llevó a cabo una *ruptura* con respecto al Medievo, o bien si se trató de la culminación de un proceso evolutivo de los tópicos filosóficos, religiosos, sociales, políticos, etcétera, que ya estaban presentes en el último período de la Edad Media. Quizás lo más conveniente para el desarrollo filosófico e histórico de las ideas sea afirmar que el Renacimiento es una época *diferente* de la Edad Media, esto permite distinguir entre ambos momentos sin contraponerlos al tiempo que permite individualizarlos encontrando vínculos y coincidencias (sin caer en la identificación), al igual que permite mostrar las diferencias.

No obstante la postura que se asuma hoy día con relación al Renacimiento y al Medievo es necesario destacar, como nota fundamental del humanismo renacentista, la manera como los pensadores del “primer humanismo” —el que se da en el siglo XIV, y que tiene a la cabeza a Dante, Boccaccio y Petrarca— asumieron su papel histórico. Ellos consideraban que se encontraban en un tiempo especial en que la humanidad, después del largo período de aletargamiento, producido por la “barbarie” de la Edad Media, retorna a sus orígenes en un proceso de renovación que le permite recobrar su ímpetu. El humanista del Renacimiento no concibe una tarea en la que se completen las realizaciones de la época precedente, sino que se trata de edificar un mundo y una humanidad plenamente renovados. En este período se encuentra una arrogante conciencia que, por circunstancias vitales, históricas y por vocación, pretende llevar a cabo una ruptura con el pasado para configurar una nueva época.

⁸⁶ Cfr. Salvatore Puledda, *Interpretazioni dell' Umanesimo*, Laterza, Bari, 1937; Oskar Paul Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1993; Eugenio Garin, *Medievo y Renacimiento*.

Sin embargo, frente a esta autoconciencia del humanismo renacentista pueden anteponerse dudas plenamente justificadas, que cuestionan si la “ruptura” total que pretendían con respecto al pasado medieval efectivamente se realizó, como en su momento lo pensaron los humanistas.

Ciertamente, lo que se divisa en el humanismo renacentista —como a continuación se verá— es un gran proceso de renovación, en donde existen ciertos elementos que ya figuraban con anterioridad en la cultura de Occidente; sin embargo, ello no da tampoco las bases para afirmar una similitud histórica o identidad de elementos aislados desde donde sea permisible equiparar dos momentos históricos distintos. El humanismo renacentista se encuentra ante una oportunidad histórica que asume y que, a su vez, es muy diferente de la anterior.

El “renacer” que ofrece este período es posible por varios elementos que se conjugan, y que de manera general son:

- a) Como consecuencia del Concilio de Florencia, efectuado en el año 1439 —que pretendía la reunificación de las iglesias ortodoxas y romana—, y posteriormente a causa de la caída de Constantinopla en 1453, en el siglo XV se tiene acceso a un gran número de autores clásicos, latinos y griegos por los textos llegados de Oriente. Aunado a ello, se despierta un gran interés en los *humanistas* por manuscritos antiguos olvidados en las bibliotecas de los conventos. Los autores conocidos durante la Edad Media, como Aristóteles, Cicerón y Séneca siguen siendo importantes en cierto modo, y lo son aún más por el esfuerzo de interpretarlos con todo detalle. Otras fuentes, conocidas por vez primera, se anexas a este esfuerzo, como son los textos completos de Platón

y los neoplatónicos, de Epicteto y Marco Aurelio, Sexto Empírico, así como los Padres griegos y latinos. De esa manera, el humanismo renacentista “resucitó”, en todo su esplendor, las doctrinas del antiguo platonismo, el estoicismo, el escepticismo, el aristotelismo, allanando el terreno para nuevos intentos en la búsqueda de soluciones filosóficas a los antiguos problemas, “independientes” de las interpretaciones medievales.

- b) La idea renacentista de la dignidad del hombre se enriquecería ampliamente con fuentes clásicas y cristianas. Para el trabajo de compaginar el cristianismo con el pensamiento filosófico, el humanismo renacentista precisaría de los Padres de la Iglesia y de los pensadores medievales. La necesidad de adaptar las ideas clásicas a una concepción cristiana orilló a una afinidad, hasta cierto punto consciente, entre los humanistas y los Padres. Estos últimos llegaron a ser considerados fuentes clásicas del pensamiento cristiano, en tanto que la teología escolástica era considerada una distorsión estéril de la doctrina cristiana original.⁸⁷
- c) Otra de las grandes influencias del humanismo renacentista son los escritos herméticos. Estos fueron apreciados como escritos que contenían la primigenia revelación de la sabiduría divina y afirmaciones de índole mística. Sin embargo, lo cierto es que esos escritos datan del siglo II d. C., como resultado del sincretismo de ideas neoplatónicas y estoicas.

⁸⁷ Cfr. Francesco Petrarca, «Subida al monte Ventoso» (*Fam.* IV, I)

Bajo el influjo de diversos elementos filosóficos, el humanismo renacentista produjo una transformación profunda en la idea del hombre, confirmando y alterando aspectos que no habían sido considerados, o que lo habían sido de manera diferente. De aquí surgirá un énfasis en ciertos problemas, hasta el punto de modificarse profundamente la forma y estilo de pensar filosófico; entre ellos, y acentuadamente, el problema de la *dignidad del hombre*. Por ello, en algunos de los pensadores humanistas más representativos, es posible encontrar una concepción filosófica del hombre (un acentuado humanismo filosófico) y del mundo, ideas que consecuentemente darían lugar a obras y tratados específicos sobre la dignidad humana.

III. 1 Manetti: la dignidad del hombre y la acción.

Uno de los primeros tratados en torno a la dignidad del hombre es el del humanista Gianozzo Manetti, como respuesta a la visión negativa y pesimista de la condición humana recibida de una de las vertientes teológicas del Medioevo, presente en el tratado *De la miseria de la vida humana*, escrita por el papa Inocencio III. Este tratado hace hincapié en la miseria y degradación de la naturaleza humana, en sus vicios, en la debilidad de su entendimiento y su voluntad como consecuencia de las heridas del pecado. Por consiguiente, Manetti en su texto *De la dignidad y excelencia del hombre*⁸⁸, basa la dignidad del hombre no sólo en su semejanza con Dios, sino por encima de todo, en sus diversos logros en las artes y en las ciencias; en su totalidad física y espiritual. Enfatiza la proporción, la armonía del cuerpo humano, la superioridad de su ingenio y de sus acciones,

la conquista del mar, las obras de arte. En suma, considera que el reino del hombre es algo que él se construye por sí mismo gracias a su ingenio, sin que su vida se halle determinada por el instinto, como es el caso de los animales irracionales.

Seguidamente, Manetti ubica en el centro de su pensamiento a la *libertad* humana, que además de ser un don divino es una continua conquista en el trabajo constante que se centra en otorgar belleza y perfección a las obras de la creación. Para Manetti, el hombre es un ser libre y noble colaborador de la divinidad misma. Así, la respuesta a Inocencio III es contundente: frente a la imagen pesimista del hombre como un ser limitado a causa del pecado, Manetti enfrenta una imagen optimista: el valor del hombre, su dignidad, en la actividad creadora que desempeña en el mundo. Esto es, que su valor propio —en oposición a las demás criaturas— se muestra con el trabajo desplegado en la construcción y embellecimiento del mundo terreno.

Para fundamentar su idea de dignidad Manetti recurre al tema bíblico presente en el *Génesis* —como lo hizo la tradición cristiana—, según el cual toda la naturaleza fue creada para el hombre, para que moldee y lleve a cabo la creación de sus propias obras. La interpretación de Manetti atribuye al ser humano un carácter “creador-racional”, un ser que crea un orden a su imagen y semejanza. El desempeño de esta actividad creadora le concede al hombre el estatus de un *pequeño dios*.

De tal forma, los primeros humanistas que reflexionan sobre el tema de la dignidad del hombre, cifran su pensamiento en la valoración del hombre por su capacidad creativa y transformadora del mundo y para erigirse su propio destino, llevando a cabo una ruptura con la concepción pesimista antecedente propugnada por Inocencio III.

⁸⁸ Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*. En E. Garin, *Filosofí italiani del Quattrocento*, Firenze, 1942

III. 2 Marsilio Ficino: La dignidad y el hombre como un *microcosmos* dinámico.

Sin embargo, será hasta fines del siglo XV, cuando la filosofía platónica y la doctrina hermética sean redescubiertas, que la idea del hombre y su dignidad merezcan un trato especial desde el ámbito ontológico. Lo que sorprende, en un primer acercamiento al platonismo renacentista, es que la idea del hombre aportada por él es de carácter altamente sintético. Efectivamente, en ella concurre la idea del hombre originada en el pensamiento estoico y conservada por la tradición hermética, a saber: el hombre como un *microcosmos*. Esta idea, dentro del hermetismo y en alguna medida en el estoicismo, se corresponde a la del *cosmos*, debido a que éste se considera un gigantesco hombre dotado de alma invisible, con capacidad de sentimiento y conocimiento, denominada *alma del mundo* y con un cuerpo visible, dotado de miembros. En efecto, el *cosmos* como un *macroantropos*.⁸⁹ Entre el *macrocosmos* y el *microcosmos* existe una intrínseca reciprocidad; así pues, la clave para acceder a la comprensión del cosmos está en el hombre, porque éste reproduce el todo, es en sí mismo un ser que representa las características fundamentales del todo. Sin embargo, la idea del hombre como *microcosmos* no es, para los platónicos renacentistas, una tenue y pasiva imagen, un mero reflejo.

El carácter dinámico del hombre se fundamenta a partir de la restauración de la concepción neoplatónica lograda por Ficino, al considerar que el cosmos se encuentra constituido por varios grados de ser, lo que le permite jerarquizar la realidad desde Dios hasta el mundo corpóreo. Ficino lo expresa así:

Antes que todas las cosas está Dios, autor de todas ellas, al cual llamamos el bien. Dios crea primeramente la mente angélica; después el alma del mundo, como quiere Platón; y por último el cuerpo del universo. El sumo Dios no se llama mundo, porque mundo significa ornamento de muchas cosas compuestas; y esto debe entenderse del modo más sencillo; pero afirmamos que el mismo Dios es el principio y el fin de todos los mundos. La mente angélica es el primer mundo hecho

⁸⁹ Cfr. Hermes Trismegisto, *Asclepius*, Aguilar, Buenos Aires, 1983.

por Dios; el segundo es el alma del universo, el tercero es todo este edificio que podemos ver.⁹⁰

La jerarquía se inicia en Dios y procede estrato por estrato, en grado descendente y en una evidente y literal “degradación”.⁹¹ Ello permite asegurar una jerarquía ininterrumpida que va de Dios al ángel, al hombre, a los animales, a las plantas, a los minerales. No se trata de naturalezas cerradas, sino de una conexión o correlación en la que cada ente se comporta en función de los demás y, en última instancia, de Dios. Todo se comunica entre sí por una afinidad común (“simpatía”) que logra armonizar el todo.

Lo que resulta importante para el desarrollo de este trabajo no es la revisión de cada uno de los componentes del esquema que propone Ficino, sino el lugar privilegiado que asigna al alma racional del hombre, ubicándola en el centro, haciendo de ella núcleo y nexo dinámico del universo, vínculo entre lo eterno (lo celeste) y lo que está en el tiempo (lo terrestre). El alma es el punto medio y espejo de todas las cosas, tiene la capacidad de contener en sí todo el universo, lo cual le otorga un eximio valor que se encuentra sólo por debajo de Dios.

Lo primero que ha de señalarse en la fundamentación que propone Ficino para entender el alma humana de tal forma es que asume una postura tradicional cristiana en su concepción del alma, que sintetiza con el platonismo; es decir, la concibe como una substancia separada del orden y circunstancias corpóreas. Para Ficino “el alma es el hombre”. El alma es ante todo actividad intelectual y unidad, porque así como el cosmos está formado por distintos órdenes de jerarquía del ser, de igual manera el hombre se encuentra constituido por distintos niveles de ser que reflejan a aquél, es un “fulgor”, una

⁹⁰ Marsilio Ficino, *De amore*, disc. I, c. 2.

⁹¹ Cabe aclarar que, del neoplatonismo antiguo, Ficino vuelve a la idea de “manifestación” de la divinidad, se trata del «Uno» en todos los planos del ser, en todos los estratos del ser, por un proceso de “emanación”. De

“chispa divina” que dirige sus rayos hacia todas las cosas por una “inquietud” o “intención” que le es propia.

Este es un punto fundamental en la concepción del alma frente a toda la tradición, desde Platón hasta Tomás de Aquino, en tanto que en ella el alma era considerada como una substancia separable, o bien como una forma substancial del cuerpo. Sea como fuere, conocerla exigía conocer cuál era su puesto en el orden de las substancias, esto es, que el alma era vista como un ente entre otros, contenida en la totalidad de lo existente. El humanismo renacentista conservará mucho de estas concepciones; sin embargo, el problema se encuentra en el hecho de que bajo similar terminología tienda a perderse de vista la renovación que llevan a cabo los pensadores renacentistas y, en principio, Ficino. La noción de microcosmos resulta sumamente importante porque, con base en ella, se implica que el alma del hombre es un sujeto del cual todo puede ser correlato. La idea del alma, según Ficino, se resume en esta cita:

El alma alberga en sí las imágenes de las entidades divinas de las que depende como los fundamentos y los prototipos de las cosas infinitas, que en cierto modo crea para su propia cuenta. Es el centro del universo y en ella se cifran y condensan las fuerzas de todo. Se adentra en todo pero sin abandonar una parte cuando se dirige hacia la otra, puesto que es el verdadero engarce de todas las cosas. De ahí que podemos llamarla con razón el centro de la naturaleza, el foco del universo, la cadena del mundo, la faz de todo y el nexo y el vínculo de todas las cosas.⁹²

De ella se desprende un teoría panteísta en virtud de la cual: (i) el alma humana está en estrecha relación con la divinidad que la funda y, de hecho, participa de ella; (ii) por esa misma razón es el centro del universo; (iii) la relación que mantiene el alma humana con todos los órdenes del ser, cuando ella se ha constituido en “foco del universo”, permite

ahí que el neoplatonismo de Ficino entienda una continuidad metafísica entre el creador y todo lo creado. Se trata de un enlace por el acto de ser, dirigido por Dios a todos los entes.

⁹² M. Ficino, *Theologia Platonica*, Zanichelli, Bologna, 1965, T. I, Libro. III, c. 2, *Apud*, Luis Villoro, en *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional-FCE, México, 1992, p 53.

que todas las cosas participen de ella y garantiza la racionalidad y pertenencia a un orden unitario.

En el alma humana todas las cosas, a partir de su representación e imagen, pueden entrar en relación y es posible entenderlas a partir de la actividad que aquella desarrolla por sus “facultades superiores” que son el intelecto y la voluntad. Estas facultades le confieren la característica de un ser creado distinto de cualquier otro; y que sólo puede compararse con Dios. El hombre es un dios terreno en tanto que consigue actualizar sus facultades produciendo vínculos y ordenes, configurándose como nexo de los extremos celeste y terrestre, en la medida de sus atributos y aspiraciones, para transmitir la fuerza y cualidades a ambos extremos. Ficino profundiza la postura de Manetti con su genio filosófico, puesto que va más allá en la idea de la dignidad sustentada en la capacidad de creación de efectos culturales.

Según Ficino, el hombre puede, por su libertad, pasar de un orden de ser a otro, porque el intelecto no se circunscribe a ningún estrato de la realidad o ente particular; su actividad tiende al todo, buscando hacerlo inteligible: es trascendencia de todo límite.⁹³ Al respecto la similitud que guarda el planteamiento ficiniano con el tomista (el “*ser abierto*”) es patente; sin embargo, Ficino no estima la apertura del alma humana como una operación “puramente” intelectual. Este pensador, influido por la filosofía de Platón, ve en el alma humana la “inquietud amorosa”, la tendencia vital por la que le es factible constituirse como el nexo entre lo humano y la totalidad. La actividad es promovida por el amor (*eros*) que realiza la comunidad participante del amor infinito de Dios. Esta tendencia fundamental del alma no se contenta con ningún objeto aprehendido; de igual manera, la actividad de la facultad intelectual es correspondida por la voluntad, en un movimiento

infinito hacia la totalidad. De aquí que el alma, por el intelecto, tienda al ser y verdad absolutos y, por la voluntad, al bien infinito.⁹⁴

Debido a sus facultades, el alma humana comprende y aprehende todos los planos del ser, en una actividad libre.⁹⁵ Es en este contexto que Ficino ubica el aspecto fundamental de la dignidad del hombre, a saber: la autonomía del orden humano con relación a los demás órdenes de la realidad, porque *lo propio del alma humana consiste en su acción, en su capacidad creativa, en su carácter dinámico en todos los ámbitos*. En la visión ficiniana, el hombre constituye por sí mismo, por derecho propio, un “cuarto mundo”, después de los otros tres (la mente angélica, el alma del universo y el cuerpo del universo), porque actualiza las potencias, produciendo lo que es posible producir. No es un ser entre los demás, no es sólo un ser creado, es también un creador; es decir, no se trata de un ser pasivo en las relaciones como los demás, ubicados en un mundo, se trata de un ser que marca órdenes de relación, de manera que su acción libre le da el sitio en el mundo y el cosmos, y no su “naturaleza por sí”. Ficino entiende lo que Pico della Mirandola enfatizará: que el hombre actúa libremente para ser —bajo la convicción que Manetti ya había manifestado, es decir, que el hombre puede formarse a sí mismo y al mundo—. De aquí la deificación del hombre que realiza.⁹⁶ Consecuente con el neoplatonismo, aunque el hombre pertenezca al elemento inferior, aún al más bajo, puede tender, por sus facultades superiores, a lo celeste e incluso hasta Dios.

⁹³ *Vid., idem*, T. II, L. XIV, c. III

⁹⁴ Dice Ficino: “(...) c’è una differenza tra l’intelletto e la volontà sia l’uno che l’altro si trasformano in ogni cosa, e intelletto in tutte le cose vere, la volontà in tutte le cose buone; ma l’intelletto si unisce alle cose trasferendole in sé stesso, laddove la volontà opera una tale unione trasferendo sé stessa sul piano della cose.” *Theologia Platonica, idem*.

⁹⁵ Con Marsilio Ficino el alma comienza a considerarse desde sí misma, con lo que se efectúa una inversión puesta en la centralidad metafísica del alma, en tanto que ésta ya no se concibe desde el todo del ente que la contiene, sino que se considera el todo del ente desde el alma que la contempla.

⁹⁶ *Cfr.*, Marsilio Ficino, *De amore*, dic. VII, c. XII.

Ahora bien, esta búsqueda del infinito, de la verdad y del bien, considera Ficino que se manifiesta en el amor hacia otro ser humano como un preámbulo del amor fundamental que cada ser humano tiene hacia Dios. La *inquietud animadora* o *eros* es el principio vital de comunidad entre los hombres, interpretando de esta manera la noción de *philia* platónica y de *amor mutuo* cristiana. El *eros* sólo puede hallar su perfecto cumplimiento en el goce y el conocimiento de Dios. La noción de amor por el *otro* implica una relación recíproca basada en el amor que siente cada uno de los amantes por Dios. Se trata del “amor platónico” o “socrático”, la expresión más pura y perfecta de relación entre los hombres.

Esta relación se encuentra sustentada en los argumentos ontológicos platónicos y neoplatónicos que la filosofía ficiniana retoma. En primera instancia Marsilio Ficino afirma la actividad que le es propia al alma humana al decir que: “Muere, amando, todo aquel que ama; porque su pensamiento, olvidándose de sí mismo, a la persona amada se dirige. Si no tiene pensamiento para sí mismo, ciertamente no piensa en sí; y por esto tal alma no opera en sí misma; aunque la principal acción del alma sea pensar.”⁹⁷ Enuncia que ser y actuar se corresponden, por eso quien no actúa, quien no opera conforme a su naturaleza (pensar), en tanto que ser humano, muere: “De tal manera —continúa Ficino— que no está en sí misma el alma del amante, desde el momento en que en sí no actúa. Si él no está en sí, tampoco vive en sí mismo; quien no vive está muerto, y por esto está muerto en sí mismo todo aquel que ama, o al menos vive en otro.”⁹⁸ Como puede verse, Ficino inserta al hombre bajo una consideración radicalmente amorosa, que se expresa frente a la necesidad del otro y en última instancia de Dios. El amor une lo semejante; así, si los

⁹⁷ *Ídem*, disc II, c. VII.

⁹⁸ *Loc. cit.*

hombres tienden hacia los *otros*, es porque ven en ellos la naturaleza y belleza divina (“fulgor divino”) que comparten. En el hombre, lo primeramente semejante es lo más “próximo” a sí en el orden jerárquico de la realidad, es decir, el otro ser humano, el *prójimo*. Por ello, el hecho de poseer al otro en la actividad amorosa (llevada a cabo por las facultades superiores) es poseerse a sí mismo, descubrirse en el otro —la auto-reflexión de la “metafísica del conocimiento” tomista tenía en parte razón—, el hombre es un ser que se conoce por la actividad que desarrolla en lo que no es él mismo, por lo que logra reflejar en *lo otro* (la totalidad de lo ente) y en *el otro* (el hombre).

A raíz de esto, la noción de “respeto” en la filosofía ficiniana podría interpretarse en los dos sentidos latinos: *respeto* en tanto que se considera ese valor por el cual un hombre tiende hacia otro y no por una convención o cualidad específica del individuo (belleza corporal o estatus social); y *respeto* en tanto que el otro es el “refugio” en donde se habita, lo cual permite la conformación de una comunidad, basada en la semejanza ontológica de los seres humanos, en aquello que comparten indefectiblemente.

Al respecto sostiene Marsilio Ficino:

Ciertamente mientras que yo te amo a ti, que me amas a mí, yo en ti, que piensas en mí, me hallo a mí mismo; y yo, por mí mismo despreciado, en ti que me cuidas me recupero. Y tú haces otro tanto conmigo.

Esto también me parece maravilloso: puesto que, desde el momento en que yo me perdí a mí mismo, si por ti me recupero, por ti me tengo a mí mismo. Si por ti yo me tengo a mí, yo te tengo a ti antes, y más que a mí; y *estoy más próximo a ti que a mí, ya que yo no me acerco a mí mismo por otro que no sea por ti*⁹⁹

Quizás en la síntesis del pensamiento platónico-cristiano es que podía experimentarse la comunidad ontológica de los hombres como una verdadera tendencia vital, con una verdadera vocación amorosa en la búsqueda de la armonía y la unidad que se alcanzaría en última instancia en Dios. Pero lo que es preciso advertir es el énfasis puesto en la mutua

⁹⁹ *Loc. cit.* (El subrayado es mío)

interdependencia de cuanto es propio del hombre y que, consecuentemente, buscaría la unidad total. Aunque ciertamente las distintas partes del cosmos se hallan armoniosamente relacionadas, en sus naturales proporciones, sólo la plena unidad de la totalidad, se logra en la medida que el alma humana logra establecer los vínculos entre todos los órdenes del ser. De modo que el alma humana, sin estar sujeta a límite determinado alguno, y siendo vínculo de todo lleva a considerar al hombre como el ser que *da sentido y razón* a todo lo creado, reflejando su racionalidad y la voluntad en el *macrocosmos*.

En suma, la aportación de Ficino, en cuanto a la idea de la dignidad del hombre, consiste en asignar, dentro de la estructura jerárquica que él concibe, a la creatividad, al dinamismo y al carácter erótico del alma humana una *función* ontológica, en virtud de la cual “el género humano tiende a identificarse con el todo en el acto por el cual se esfuerza en realizar en sí cada tipo de vida. Así, maravillándose de este hecho, Mercurio Trismegisto dice que *el hombre es un gran milagro, un ser digno de veneración y adoración.*”¹⁰⁰

Esta concepción de índole ontológico-antropológica surge de la convicción optimista de que el hombre puede formarse a sí mismo en las relaciones que produce libremente con las cosas y los hombres. El punto nodal de toda esta concepción es la noción de actividad, porque con base en ella se busca dar respuesta a las preguntas sobre el ser del hombre y su capacidad. El hombre visto como un microcosmos dinámico que contiene en sí al todo unificado, admite así necesariamente la consideración de la dignidad. Ello aporta los cimientos necesarios para el planteamiento de la dignidad del hombre en Pico della Mirandola, que es el más radical y, de entre los pensadores renacentistas el que más influye en la filosofía posterior.

III. 3 Pico della Mirandola: dignidad y libertad.

La afirmación que considera al hombre como “un gran milagro, un ser digno de veneración y adoración” —atribuida a Hermes Trismegisto— citada primariamente por Ficino, aparece en uno de los textos más abordados e interpretados sobre el tema de la dignidad del hombre. Se trata del texto de Giovanni Pico della Mirandola conocido como *Discurso sobre la dignidad del hombre*. La clara influencia filosófica y personal de Ficino sobre Pico della Mirandola le permitió, a este último, la reconsideración de aquellos aspectos abordados por su maestro, al tiempo que efectuó una reconsideración y transformación de los planteamientos y la tradición de la cual se nutrió.

Igual que para Ficino, para Pico no es suficiente formar un concepto de hombre — como fue el caso de Manetti—, su filosofía plantea y desarrolla una ontología del hombre. Ésta se centra, al menos en Ficino y Pico, en el análisis de aquellos aspectos esenciales que permiten hablar del hombre en sí mismo. Interesado en una consideración del hombre de tales características, Pico della Mirandola se ve en la posibilidad de arribar a una idea relevante sobre la dignidad. Su análisis e idea de dignidad pueden encontrarse ya en la primera mitad de su *Discurso*, que contiene afirmaciones relevantes en torno al tema.

Pico della Mirandola inicia su reflexión con la alabanza hermética: “gran milagro es el hombre”, lo primero que atisba el autor en estas palabras es la exigencia de ir más allá, de escrutar por qué es posible referirse al hombre de esta manera. Según él, no ha sido suficiente todo lo dicho hasta el momento acerca de la “superioridad de la naturaleza humana”. Aquí es de llamar la atención el modo cómo Pico se distancia, desde un primer momento, de las interpretaciones que sobre la dignidad se habían ofrecido. Según él, no

¹⁰⁰ M. Ficino, *Teología Platónica*, op. cit., T. II, L. XIV, c. III (La traducción y subrayado son míos)

puede afirmarse la dignidad del hombre por las características destacables de su condición; ninguna de ellas, en la consideración del hombre, resulta esencial para afirmar su valor propio frente al resto de los seres. Así pues, el hombre no puede considerarse un *gran milagro* por el hecho de que

(...) sea mediador entre las criaturas, igual a los seres superiores, soberano de los inferiores, intérprete de la naturaleza por la perspicacia de sus sentidos, por la capacidad inquisitiva de su inteligencia, por la luz de su entendimiento; situado entre la eternidad inmóvil y el tiempo que fluye y, como dicen los persas, vínculo unificador, o mejor dicho, himno nupcial del mundo, sólo un poco inferior a los ángeles, según el testimonio de David.¹⁰¹

Acorde con lo visto hasta ahora, Pico se opone a considerar la dignidad del hombre por razón de que su *naturaleza* detente características concretas que lo configuren como nexo entre el plano sobrenatural y natural en el mundo —quizás pensando en Ficino—. También puede advertirse en esas líneas una declarada oposición a la concepción teológica-cristiana sobre la dignidad humana presente en los planteamientos de Gregorio de Nisa y Tomás de Aquino. Recuérdese que ambos pensadores fundamentaban su idea a partir de su comentario realizado al *Génesis*. Pico reinterpretará el mito bíblico, insertando elementos platónicos y herméticos principalmente, lo que le permite expresar su propia concepción del hombre; alcanzando a comprender, según él, por qué el hombre es el más digno de todos los seres.

Afirma Pico que habiéndose completado la magna obra de la creación en donde Dios había repartido todos los atributos, asignando a cada criatura lo que le era propicio, el artífice quedó perplejo al no haber entre todos los seres alguno que comprendiera, amara y contemplara la belleza y grandeza de su obra. Consiguientemente, el creador se encontró ante una situación difícil. Dice el *Discurso*:

¹⁰¹ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, traducción de María Mórras, en *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 2000, p. 97 et seq.

Dios Padre, supremo arquitecto, había ya erigido según las leyes de su arcana sabiduría esta morada terrena que vemos, augusto templo de su divinidad. Había ornamentado la región supraceleste con inteligencias; había sembrado las esferas celestes de las almas inmortales; había cubierto las zonas viles e inmundas del mundo inferior con multitud de animales de todas las especies. Pero, completada su obra, el artífice deseó que hubiera alguna criatura capaz de comprender la razón de tal empresa, de amar su belleza, de admirar su belleza. Por ello, cuando hubo terminado todo lo demás, según testimonio de Moisés y Timeo, pensó en crear al hombre.

Sin embargo, no había entre los arquetipos alguno que le sirviera para moldear la nueva criatura, ni entre sus tesoros uno que pudiera dotar como herencia al nuevo hijo, ni entre los lugares de todo el mundo quedaba alguno desde el cual éste pudiera contemplar el universo. Todo estaba ya ocupado: todos los seres habían sido distribuidos en el orden superior, medio e inferior.¹⁰²

En estas líneas se encuentra ya la concepción del cosmos que tiene Pico della Mirandola: se trata de un universo pleno, acabado, en donde nada falta ni nada sobra, todos los órdenes de la realidad se hallan debidamente ocupados; un universo cuyas leyes han sido prescritas desde su origen por el creador para conformar un todo armónico. Pico accede a una intuición primaria: existe un orden del ser que obedece a su “naturaleza” propia, un orden en donde la criatura *es como es*. ¿Qué lugar podría ocupar el hombre en un orden así instaurado? “Finalmente — continua el *Discurso*—, el máximo artífice estableció que aquel a quien no podía dar nada propio compartiría lo que había sido concedido en particular a cada uno de los restantes seres.”¹⁰³ En esta afirmación el autor perfila su idea del hombre, es decir, se trata de la antigua idea del *microcosmos* ubicada en un contexto novedoso. Pico traza la diferencia entre las especies o individuos del orden del ser que son siempre idénticas a sí mismas y el ser humano. Las características de un individuo perteneciente a una especie son idénticas a todos los otros que están comprendidos en la misma especie, esto es: un individuo es el representante directo de toda su especie. Para Pico, en el ser humano no se da esta identidad con una especie. Cada individuo humano representa, en sí mismo, el conjunto total de las especies sin

¹⁰² *Loc. cit.*

identificarse con alguna. Si existe alguna especificidad en el hombre, es su apertura a todas las especies detentando aspectos que le son propios. En la ontología que concibe Pico lo que puede saberse del hombre no es dependiente de una “naturaleza” o esencia que determine o condicione rígidamente sus actividades, consiguientemente el concepto de especie no opera en la meditación de Pico o al menos no en este contexto. De lo que puede hablarse en el ámbito de lo humano es de una forma de ser común, distinta de aquella en que los individuos son fieles representantes de su especie. El individuo humano se configura como un ser con una singularidad propia, irremplazable, siendo más que un ser genérico, un ser cósmico.

Antes de continuar resulta pertinente recordar aquel pasaje de Gregorio de Nisa que se ha citado anteriormente, para percatarse de la relevancia en la idea del hombre presente en Pico della Mirandola. El Padre griego comentaba:

A la creación del hombre (por Dios) le precede una deliberación, y el artífice proyecta cómo va a ser la obra. Así, cómo ha de ser el hombre, a qué ejemplar o modelo debe ser semejante, para qué ha de ser creado, de qué facultades ha de ser dotado y sobre quiénes ha de tener poder, todas esas cosas las prevé y dispone el *logos*, de suerte que *el hombre llegue a alcanzar su dignidad propia antes de su nacimiento, antes de tomar posesión de su principado sobre las cosas...* Sólo para crear al hombre se dispone ese Creador del universo con cierta reflexión: de suerte que prepara primero la materia de su obra, señala después el ejemplar a cuya imitación se ha de hacer, se propone el fin por el cual ha de crearlo y, por fin, produce a una *naturaleza semejante a sí* y parecida en sus facultades que sea apta para la obra proyectada.¹⁰⁴

Frente a esta concepción, prevaleciente durante el Medievo, Pico afirma la eminencia del hombre, con relación a los demás seres, a partir de tres aspectos. Los dos primeros expresados así: “Tomó, pues, al hombre, creación sin una imagen precisa, y poniéndolo en medio del mundo...”¹⁰⁵ El primer aspecto consiste en el hecho de que el hombre ya no está hecho a imagen de Dios, ya no hay un modelo específico al cual se asemeje, esto es, su

¹⁰³ *Loc. cit.*

estatuto y nobleza ontológica (su dignidad) no puede circunscribirse a la inmediata participación en un ser más pleno; de tal manera, su potestad sobre el mundo no habrá de radicar en una característica esencial determinada (dada desde un principio y para siempre) sino en una relación dinámica con el mundo. Por otra parte, y este es el segundo aspecto, lo que destaca es la centralidad (“poniéndolo en medio del mundo”); el lugar que el hombre ocupa en el cosmos le confiere la característica de ser el punto nodal de todo cuanto acontece, refleja todo lo que hay en el universo —no sólo a la divinidad— porque es un microcosmo, porque nada le es propio al serle común todo. En esta última consideración se halla una de los caracteres esenciales del hombre: *la universalidad*. La idea del microcosmo le permite a Pico distanciarse de la concepción de un cuarto mundo porque, según él, los tres mundos existentes —reducidos al cosmos en su totalidad— los contiene el hombre en sí mismo.¹⁰⁶

El tercer aspecto del hombre es manifestado en el *Discurso* con un artificio retórico de gran alcance: es Dios mismo quien expresa cómo ha creado al hombre, centrando la idea del hombre y su dignidad en el origen mismo, en el momento de su gestación. Se enuncia de la siguiente manera:

No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, el aspecto, el don que tu escojas sean tuyos y los conserves según tu deseo y consejo. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido definida y se rige por leyes prescritas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, *según tu libre albedrío*, en cuyas manos te he confiado. Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas examinar con mayor comodidad a tu alrededor qué hay en el mundo. No te he creado ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo te plasmaras y te esculpieras en la forma que tu prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores que son los animales brutos, podrás, si así lo dispone el juicio de tu espíritu, convertirte en las superiores, que son seres divinos.¹⁰⁷

¹⁰⁴ *De la creación del hombre*, PG 44,133C-136B (El subrayado es mío)

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

¹⁰⁶ *Cfr.* Eugenio Anagnine, *Giovanni Pico della Mirandola*, Gius Laterza, Bari, 1937

Cabe destacar algunas afirmaciones de este pasaje, como son:

- a) La “inesencialidad” o “existencialidad” de la naturaleza humana. No es por facultades concretas ni determinadas (voluntad, intelecto) por las cuales se puede afirmar la dignidad del hombre.
- b) La distinción del hombre respecto del orden del ser determinado y acabado, ya que este rige la naturaleza de las criaturas por leyes prescritas. El hombre se aparta del principio universal escolástico que enuncia “cada cosa actúa según su ser”. Cada cosa tiene su lugar fijo en el universo en razón del ser y operación que les es dado.
- c) La centralidad del hombre en el universo no radica en la tarea de ser el nexo y vínculo entre los diversos órdenes del universo. El lugar asignado en el origen al hombre no es un lugar fijo, porque no tiene una naturaleza “fija” al poseer todos los atributos que se han repartido a cada una de las especies. Su naturaleza es “in-definida” e indeterminada.
- d) El hombre es un ser libre. El hombre está en la posibilidad de darse a sí mismo el lugar que quiera. Seguidamente, el hombre es capaz de llevar muchos modos de vida, desde la más baja, hasta la más alta.
- e) La autonomía y responsabilidad creadora otorgada al hombre, no se entiende en sentido físico. Se refiere a los modos de vida que puede elegir por su forma de ser, en tanto que apertura a las posibilidades que se le ofrecen. El hombre se sitúa en un orden del ser posible; esencialmente es *poder ser*. Las posibilidades son equivalentes a la esencia misma del hombre.

¹⁰⁷ *Loc. cit.* (El subrayado es mío)

- f) A diferencia del comentario al *Génesis* efectuado por Gregorio de Nisa, el pensador renacentista no apela al mito bíblico para referir al origen en donde se encuentra el fundamento de la dignidad del hombre, dada *antes de su nacimiento*. Contrariamente, la visión piquiana encuentra, en su reinterpretación del mito, al hombre como un ser sin un destino preestablecido, un ser que *llega a ser* mediante sus elecciones, es decir, no encierra al hombre en una “naturaleza” fija y dada desde el origen, sino que lo mira desde una perspectiva de apertura.

Es el punto de la libertad del hombre el que, dados los intereses de este trabajo, amerita una mayor reflexión, porque es aquí donde se hace patente la originalidad del planteamiento de Pico sobre la dignidad humana a partir de los elementos anteriores.

La libertad, que es sinónimo para el humanismo renacentista de libre albedrío, se inserta en la reflexión ontológico-antropológica piquiana como una “categoría” de primer orden. El hombre es por “naturaleza” libre. En efecto, cada hombre tiene la posibilidad de elegir su modo de vida, ya sea en las alternativas que se presentan como extremos: o bien como los animales, o bien como lo divino. Por supuesto que cada individuo humano elige su modo de vida más elevado o más depravado pero ello no elimina la “substancia” humana: la libertad, ni las alternativas. Con Pico della Mirandola se plantea el problema de la libertad humana como un problema explícito y fundamentalmente ontológico, aunque ciertamente acompañado por presupuestos de índole ético-moral. El matiz que introduce Pico consiste en que la libertad no es una abstracta posibilidad optativa, sino que se encuentra integrada en el proceso concreto por el que el hombre se elige a sí mismo y su comportamiento o modo de acción. El hombre es responsable de su ser y de su hacer.

Como señala acertadamente Agnes Heller¹⁰⁸, el concepto ontológico-antropológico de libertad presente en Pico della Mirandola fue el resultado de una síntesis entre el concepto estoico-epicúreo de libertad y el concepto cristiano de libre albedrío. Será conveniente hacer una breve revisión de ambos.

1. El Renacimiento heredó la máxima de “vivir conforme a la naturaleza”. Recuérdese la complejidad latente en esta máxima al significar, por una parte, el vivir conforme a la legalidad racional del orden cósmico y, por otra, la autarquía y autonomía de la “naturaleza” racional del hombre. En su origen estoico, la reflexión antropológica sobre la libertad se ubica en el ámbito interno, es decir, moral: ser libre es volverse sobre el propio ser, actuar conforme a la razón alcanzando un estado de plenitud moral. Ciertamente es posible afirmar que el concepto de libertad estoico-epicúreo exigía un apego a un principio universal preexistente: el *logos*, la Naturaleza, centrando, de esta manera, el dinamismo ético en la búsqueda por alcanzar un *status* moral.
2. Para que el concepto de libertad se tornara más abierto precisaba de una síntesis con el principio de la tradición cristiana, esto es: con el libre albedrío. En éste, la atención se centraba en la actividad de la voluntad misma, en el hecho de referir con él la elección entre el bien y el mal. En su elección, el hombre decidía sin trabas aparentes su vida y su destino, en un conflicto concreto de contenido moral.

Ahora bien, con Pico, el libre albedrío no hace énfasis en las acciones del individuo, sino en la naturaleza misma del hombre y en las potencialidades de su condición existencial. Como advierte Heller, el conde della Mirandola “no se limita a individualizar la existencia de la voluntad, sino que resulta más bien una expresión figurativa de la posibilidad de ser

¹⁰⁸ Cfr. Agnes Heller, *El hombre en el Renacimiento*, Península, Barcelona, 1978; p. 435.

libre.”¹⁰⁹ La elección y el seguimiento de la alternativa correcta son la representación plena de la libertad humana, pero no se trata, en último término, de una simple opción moral. Para Pico della Mirandola, el concepto de libertad es fundamentalmente una noción ontológico-antropológica, que remite a una realidad presente en todo ser humano en cuanto tal y que se corresponde con toda la actividad que desempeña.

Con Pico della Mirandola, la historia de las ideas del hombre se encuentra ante un hombre nuevo que no siente limitado ni determinado su destino, ubicado en el cosmos sin un lugar preciso, forjador y responsable de su ser, artífice de su vida; todo ello mediante la *acción*.

El hombre ya no detenta una esencia determinada; su naturaleza, si cabe hablar de alguna, no se integra a la categoría del tener, sino del hacer, de la libertad. Si el hombre no “actúa” de una manera determinada según su ser, es porque no tiene un ser determinado. Es un ser abierto, o “existente”, no porque aprehenda intelectivamente la forma de los demás seres, sino porque está abierto a un conjunto de posibilidades que puede representar. El hombre es un ser que se proyecta como posible. En constante transformación, “le ha sido dado ser lo que elige, ser lo que quiere”¹¹⁰. *Indeterminación es acción. Acción es transformación del ser propio.*

Los demás seres no pueden *hacerse* porque su ser les ha sido dado, todo está implicado en él. El hombre es un ser excepcional, “un gran milagro”, porque él puede elegir su lugar en el universo. En el orden humano la acción no opera según el ser, sino que el ser depende de la acción. Con el hombre no hay nada seguro, de él puede esperarse todo.

¹⁰⁹ *Ídem*, p. 441.

¹¹⁰ G. Pico della Mirandola, *op cit* p. 99.

Ya aquí pueden seguirse las características de la idea del hombre que Pico considera con base en la existencialidad y libertad del ser humano, a saber:

1. Capacidad de ejercicio y de creación, basadas en su ingenio y entendimiento. Capacidades que se manifiestan específicamente en el arte, el trabajo y la ciencia.
2. Versatilidad en su modo de actuar, manifestada en sus modos de vida.
3. Insatisfacción, como consecuencia de la indeterminación esencial.
4. Autocreación.

Las tres primeras características estaban ya prefiguradas en los planteamientos de Manetti y de Ficino; sin embargo, la noción de autocreación es exclusiva de Pico, como ya se ha visto. Aquí es donde habrá de situarse la idea de la dignidad del hombre: el valor propio del hombre consiste en que se forja a sí mismo, en que forma, conforma y transforma —no sólo el mundo, sino y ante todo— su propia naturaleza. La forma de ser del hombre es dinámica por ser indeterminada. Su forma de ser es el sustento, el valor y principio de todo su rango de acción concreta. Con relación a esto se añade en el *Discurso*: “¿Quién no se maravillará ante nuestra naturaleza camaleónica? O mejor dicho, ¿quién podría admirar más a cualquier otra criatura? Del hombre dijo con razón Asclepio Ateniense que, a causa de su mutabilidad y de su naturaleza, capaz de transformarse a sí misma, estaba representado en los misterios simbólicamente por Proteo.”¹¹

La concepción moderna de la dignidad del hombre (basada en la idea “autonomía moral”) tiene un antecedente en Pico, quien subraya la libertad como “causa” última de la dignidad del hombre, rompiendo con todo determinismo. Es un distanciamiento con respecto a la tradición, pero, apoyado en ella, si se toma en cuenta que el elogio del hombre

como inventor de las artes, como *microcosmos*, como animal dotado de *logos*, es un tema que tiene sus orígenes en la antigüedad clásica y en el Medievo.

Ha de advertirse que antes de Pico cada uno de los planteamientos que hacían referencia al hombre cifraba sus esfuerzos en la búsqueda de la continuidad y unidad de la jerarquía ontológica de la realidad. En esta tarea, el hombre era pro-puesto y de-finido como un ser privilegiado, en un lugar eminente acorde con el orden universal; sin embargo, para el Renacimiento el hombre es considerado un ser independiente a causa de su indeterminación. En última instancia, el hombre, como el Adán del *Discurso*, es un ser que irrumpe en el orden establecido y determinado. Considerada la dignidad del hombre en el plano de la acción —especialmente en Pico—, este ser habrá de encontrarse en la plena relatividad; gracias a ello se ve necesariamente afectada la estructura jerárquica del mundo concebida en la Edad Media. Ahora todo habrá de ordenarse con referencia al ser humano. Ningún otro sitio asignado al hombre pudo ser más preeminente.

El hombre es un conjunto de posibilidades individuales que puede actualizar con su acción. Cada hombre, cada individuo es un ser irremplazable. Esta formulación ontológico-antropológica de la universalidad y libertad común a todo hombre se concretiza en el Renacimiento como el respeto o consideración a la humanidad en su conjunto, más allá de castas, de órdenes feudales, de estatutos por convenio social, de cristianos y no cristianos. Tanto Ficino como Pico —y en general todos los humanistas— se opusieron fervientemente a la discriminación por razón de credo, en una época altamente inestable y conflictiva en estas cuestiones. Asumieron de manera consciente la idea de una “esencia” común a todos los seres humanos, heredando el humanismo de la tradición cristiana y estoica. Una muestra de dicha manera de entender a la humanidad puede hallarse en estas

¹¹¹ *Loc. cit.*

palabras del humanista Pomponazzi: “Porque toda la especie humana es como un único cuerpo compuesto de diferentes miembros y dotado también de funciones distintas, no obstante dotadas para común provecho del género humano”¹¹² Al igual que el estoicismo y cristianismo, el humanismo renacentista se apoya en consideraciones de índole ontológica para considerar una comunidad de ser y, consiguientemente, una igualdad básica entre todos los hombres. Esta igualdad ontológica garantiza una integración primaria y, por lo tanto, se encuentra en la cúspide valorativa de cualquier otra forma, aun del Estado mismo. Libertad, igualdad y humanidad, son tres principios básicos en los que el humanismo renacentista ya reparaba, a partir de su énfasis en la dignidad del hombre.

¹¹² *Apud* A. Heller, *op cit.* p. 442

Capítulo IV

Kant: El hombre como “fin en sí mismo”

El hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio, porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto)

Kant, *Metafísica de las costumbres*.

Marsilio Ficino y Pico della Mirandola encontrarán en la filosofía antigua los antecedentes necesarios que, siendo rescatados y renovados a un tiempo, dieron la pauta para considerar la idea de la dignidad del hombre desde una nueva perspectiva. El camino emprendido por ambos humanistas señalaba al hombre como un ser preeminentemente dinámico, libre, autopoietico, situado, por su carácter de “ser abierto”, en un estado de constante “relación con”. Lo que debe preguntarse ahora es: ¿por qué razón no prosperó la reivindicación renacentista de la acción?, es decir, ¿por qué la idea del hombre como un ser esencialmente dinámico no continuó por los cauces propios de la reflexión ontológica? Aunado a ello puede interrogarse, por qué el entusiasmo, por el hombre, característico del humanismo renacentista, fue confinado desde el siglo XVI a las vías secundarias de la filosofía, más

próximas a la literatura que a la vía central de la ontología. Las razones que puedan aducirse, por diferentes que sea las unas de las otras, en última instancia conducen a la *razón* misma. O quizás sea mejor decir a la tendencia “racionalista” que aparece en la filosofía post-renacentista con Descartes y donde encuentra sus bases el pensamiento moderno, mismas que se remontan a escolástica tardía, lo cual obedece a circunstancias de diversa índole.

Todo ello comienza a ser patente después de que el humanismo pasa a un segundo plano ante la Reforma y los alcances de ésta, es decir, ante la negativa a la autosatisfacción y ante la reducción de las grandes posibilidades que el humanismo había exaltado en el hombre. Pero el humanismo renacentista también se ve debilitado seriamente por la restauración que paralelamente hace la Contrarreforma de aquellos valores superados ya en el siglo XV, con el Renacimiento, a saber: la tendencia al dualismo y al dogmatismo, el rechazo del cuerpo, el miedo a la muerte y al infierno, en fin, los residuos de un Medievo cristiano dogmático que resurgirían después del Renacimiento en el pensamiento occidental.

Añádase a esto que en el siglo XVI y XVII se respira un ambiente de inseguridad y desamparo, en tanto que la crisis religiosa se ve acompañada por el amplio desarrollo de las ciencias, sobre todo de la astronomía, la geografía y la matemática que ponen de manifiesto una nueva idea del universo en el que se mueve el hombre. Por ciencias como las ya indicadas el hombre adquiere conciencia de que habita en un universo abierto, en un espacio uniforme y homogéneo que se extiende hasta el infinito sin conocer límites. La Tierra ya no es inmóvil ni es el centro de los espacios celestes; este planeta es simplemente un planeta más, un cuerpo errante en el vacío, un componente menor de un sistema complejo, que a su vez no es sino uno de tantos sistemas en un espacio infinito. No hay

lugar ni puestos exclusivos en el cosmos, la pérdida del centro habla por sí sola de la dificultad que implicaría orientarse en un mundo, en un universo *constituido así*. La infinitud del espacio y del tiempo alteró a tal grado la idea de la posición del hombre en el cosmos y su relación con él que pareció anular todo principio que hablara de su grandeza.

En este contexto, todo parecía indicar que la nulidad del hombre frente a la inmensidad del cosmos no se contrarrestaría, como había sucedido en el pensamiento cristiano medieval, en el que se apelaba al vínculo ontológico que todas las cosas mantenían con la divinidad, por el acto primario de su creación y en el caso del hombre especialmente por la semejanza que guardaba con el Creador.

En el siglo XVII, todo comenzará a ser distinto con respecto a cualquier momento histórico precedente: la ciencia y la ampliación de la ecumene medieval decadente alteran de tal manera la concepción de suficiencia e independencia del hombre —afirmada por el humanismo filosófico renacentista con la idea de *microcosmos*—, que en ese momento se encuentra la amenaza de anularlo, en lugar de exaltarlo. Lo que veía el pensador del siglo XVII en el hombre era la reducción a una insignificancia en el mismo plano inmanente en el que se le había colocado, esto es, el hombre como un ser abandonado a su propio destino y libertad al ser desligado de los vínculos con el orden divino. Así pues, la idea del hombre gestada en el pensamiento de Ficino y de Pico no tenía las bases suficientes para florecer a plenitud. El hombre como un ser dinámico, situado en el meollo de la relatividad del mundo y, por lo tanto, de la temporalidad era, paradójicamente, una concepción que atentaba contra aquello que exaltaba en un principio: su *dignidad*.

Entonces ¿Cómo afirmar la dignidad del hombre si se ha descubierto que éste se halla inmerso en una naturaleza que lo avasalla? “¿Qué vale un hombre en el infinito?”¹¹³ —se preguntaba Pascal—. Sería precisamente en el ámbito de la naturaleza donde el “racionalismo” habría de buscar la valía del hombre, así como las buenas razones para sostener y afirmar su dignidad. La empresa trazada debería igualar al hombre, en cierto modo, con el universo, y, aun más, lograr que lo superara.

La idea misma de la dignidad del hombre se encontraba en inminente peligro de desaparición y había una urgencia por restablecerla. El asidero fue la igualdad entre los hombres por naturaleza, aun con su clara y abrumadora desproporción con el universo mismo. Así, el camino seguido para salir de esta situación fue, en la mayoría de los pensadores del siglo XVII y XVIII, la recuperación relativa de la original idea estoica de la igualdad entre los hombres, fundada en la racionalidad: los hombres son iguales por naturaleza, porque su naturaleza es racional¹¹⁴, y *en la razón reside su dignidad*, o mejor aún: “toda la dignidad del hombre está en su pensamiento”.¹¹⁵ Se trata del “valor” o “dignidad de la razón” en el ser humano. Por la razón el hombre está en la posibilidad de captar el orden y coherencia interna de la naturaleza y sobreponerse a ella a pesar de su infinitud espacio-temporal. Por tanto, la restauración aproximada de la filosofía estoica, llevada a cabo durante estos siglos, se centraría en un “racionalismo radical” al renovar aquello de que se preciaban los estoicos, a saber: la coherencia de su sistema filosófico, al estar convencidos de que el universo puede ser reducido a una explicación racional y de que el universo mismo es una estructura racionalmente organizada.

¹¹³ Pascal, *Pensamientos*, XXVII, I.

¹¹⁴ Vid. R. Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, 1: “El buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo..” En donde la expresión francesa *bon sens*, es sinónima de razón. De tal manera, Descartes expresa líneas posteriores: “...en lo que concierne a la razón o al sentido, ya que es la única cosa que nos hace hombres .”. (AT, VI, 2)

De esta manera, los siglos posteriores al Renacimiento llevan a cabo la agobiante tarea de secularización y naturalización del cosmos en su conjunto, como consecuencia de los factores culturales, históricos y filosóficos que dan lugar a una nueva idea del hombre y del mundo.

Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo XVIII se abre la posibilidad de vislumbrar la dignidad del hombre desde una perspectiva diferente, en donde el hombre se presenta como un ser esencialmente dinámico y libre, regido por los principios no de la naturaleza física, sino por aquellos que emanan de la razón misma. De esta forma, las visiones renacentista y post-renacentista proporcionan las bases para una de las expresiones más relevantes en torno a la dignidad: la que considera al hombre como un *fin en sí mismo*. Planteamiento propuesto y desarrollado por Immanuel Kant.

La reflexión kantiana en torno a la dignidad del hombre se encuentra integrada en el dominio de la “razón práctica” y específicamente en la “Metafísica de las costumbres” o “moral”¹¹⁶, misma que consiste en “investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general”¹¹⁷. En otras palabras, de lo que se trata es de investigar de qué modo la razón por sí misma, es decir, enteramente *a priori*, puede determinar la acción partiendo de la idea de una voluntad libre o “pura”.

¹¹⁵ Pascal, *op. cit.*, XVIII, XIII.

¹¹⁶ Kant distingue en la “ética” una parte “empírica” y otra “pura”. La primera se denomina especialmente “antropología práctica” en cuanto se basa en principios empíricos propios de la naturaleza humana, como son las sensaciones y las determinaciones naturales en general; ahora bien, la parte “pura” trata de los deberes

Sin embargo, ya aquí podría objetarse, desde la necesidad de una teoría de la dignidad humana, hasta qué punto una *metafísica* de tales características muestra al hombre como un ser que detenta un valor primario y fundamental, como la peculiaridad que le es más propia y sin la cual no puede comprenderse en cuanto tal. Ciertamente, una objeción como ésta resulta pertinente, así que para hacerle frente será necesario exponer aquellos argumentos a los que Kant recurre para dar razón del hombre como un “fin en sí mismo”. Argumentos desde los cuales pueda darse respuesta a la mencionada objeción y considerar la metafísica kantiana no sólo como una mera gnoseología (una investigación de los principios cognoscitivos de la razón humana para determinar los objetos posibles de la “experiencia”) que aunque si bien *parte* de ella, no se circunscribe a sus límites.

En primera instancia es conveniente recordar que Kant establece la distinción entre “fenómenos” y “noumenos”. De manera general, en la filosofía kantiana se entiende por fenómenos las cosas tal y como se presentan o *aparecen* al sujeto cognoscente (particularmente el hombre) vía los sentidos y por noumenos las cosas tal y como *son en sí mismas*. La manera como se presentan las cosas u objetos, en cuanto afectan la sensibilidad del sujeto, y como éste se los representa —a partir de principios *a priori*— muestra que sólo puede conocerse de los objetos lo que ellos son en tanto que fenómenos, pero nunca cómo son en sí mismos. Esta marcada diferencia, desde la perspectiva kantiana, se comprende por dos aspectos: el primero, que el sujeto es *pasivo* en cuanto al modo como los objetos *aparecen* (fenómenos); y el segundo, que el sujeto es *activo* en cuanto a articular la representación de los dichos objetos. Consecuentemente, Kant postula que tras los fenómenos hay que admitir otra cosa que no es ella misma fenómeno, sino *cosa en sí*

como si se tratase de una legislación interna, concebible en las relaciones posibles del hombre con el hombre y basadas en principios dados *a priori* por la razón práctica.

(noumèno, porque no es algo que sea dado empíricamente, sino que es una actividad pura incondicionada), aun cuando esta no puede ser conocida en sí misma, en tanto que sólo se conocen las cosas que afectan los sentidos.¹¹⁸

A su vez, la diferencia señalada proporciona a Kant una distinción de dos órdenes o “mundos” regidos por leyes distintas.¹¹⁹ Por una parte, el “mundo fenoménico”, que es aquel en donde la ley del *determinismo* rige el mundo de las cosas, en consecuencia, todo acontecer tiene una causa y, por lo tanto, no es posible considerar causas primeras —causas no causadas por algo anterior—. Este mundo, denominado también por Kant el “mundo sensible”, es la naturaleza en su sentido más general, en el que la existencia de las cosas se halla bajo leyes específicas.¹²⁰ Lo que es posible conocer de los fenómenos no es sino aquello que es dado por el objeto del conocimiento (tal y como aparece) y lo que el sujeto puede determinar de aquel mediante principios *a priori* dados por el entendimiento. Esto es, el objeto conocido es el resultado de la actividad teórica de la razón, en donde el objeto *aparece como totalmente condicionado* (fenómeno), en la medida en que la actividad teórica misma, efectuada por la razón especulativa aparece sujeta a sus propias leyes, pero dependiente del modo como las cosas se presentan. Lo que esto demuestra para Kant es la imposibilidad de algo *incondicionado* en la experiencia, aunque ello no cancela la posibilidad del mismo en otro orden —evidentemente distinto del empírico.¹²¹

¹¹⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, 1946, p.15.

¹¹⁸ *Cfr.*, *Ídem*, p. 112

¹¹⁹ *Cfr.*, *idem*, p. 112 y 124.

¹²⁰ *Cfr.*, I Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ateneo, Buenos Aires, 1961, p. 745.

¹²¹ La exigencia de una primera causa libre, incondicionada, cuando se trata de una sucesión de fenómenos, no puede ser la de un objeto fenoménico puesto que la ley de la determinación la afectaría también a ella. De lo que aquí se trata es de una causa originaria que da razón de toda la serie de causas y efectos; causa última que sin duda hay que *pensar* pero que no se puede conocer. El pensarla no dice nada objetivamente acerca de su existencia, únicamente se abre un espacio racional para pensar esa causa última, cuyo contenido real no puede ser fenoménico, sino noumènico

Lo incondicionado habría de buscarse y explicitarse en el uso práctico de la razón. La razón en este sentido va más allá de los límites del conocimiento. Este orden es el “mundo nouménico”, “inteligible” o “suprasensible”, un orden en el que la existencia de seres específicamente particulares se desarrolla según leyes que son independientes de toda determinación empírica. Así, en un primer acercamiento puede afirmarse que el mundo inteligible es el mundo de la *cosa en sí*, en la medida en que no es el mundo de los fenómenos. Un orden de estas características, evidentemente, es propio de seres racionales, susceptibles de legislación interna, desarrollando un sistema de conceptos, principios y leyes morales para determinar, totalmente independiente de toda experiencia, a la voluntad.

De momento, resulta conveniente aclarar que con el término “razón” no debe entenderse únicamente una facultad teórica de conocer, sino también la facultad práctica de determinarse a actuar mediante representaciones. Asimismo, Kant ve en la razón una especificidad que permite distinguir al hombre de todas las demás cosas y aun de sí mismo en cuanto es afectado por objetos. Pero la razón, como *actividad* propia del hombre, no se circunscribe al *entendimiento* (éste limita su actividad a crear conceptos que sirven para reducir a principios las representaciones sensibles, por lo que se entiende que una proceso tal requiere, en primera instancia, de la sensibilidad). La razón, en su sentido más radical, dentro de la filosofía kantiana, ha de entenderse como una actividad “pura”, que excede todo lo que la sensibilidad pueda darle, y por lo cual se presenta como ausencia de rasgos sensibles o empíricos. Este es su aspecto negativo: su independencia con referencia a la experiencia. En este contexto “puro” es *a priori*. Aunque también, de manera positiva, “puro” quiere decir lo originado en la razón misma y como tal “universal y necesario”, en tanto que la contingencia y la excepción son propias de las circunstancias empíricas.

Por consiguiente, un ser racional, específicamente el hombre, debe considerarse a sí mismo como un ser nouménico perteneciente no al mundo sensible, sino al inteligible. De ello se desprende que el hombre tiene dos puntos de vista desde los cuales le es posible considerarse a sí mismo y conocer las leyes que determinan cada una de esas dimensiones: “primero, en cuanto pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (*heteronomía*), y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que son independientes de la naturaleza, fundadas solamente en la razón.”¹²² Estas últimas son posibles debido a la representación pura (independiente de cualquier condición o determinación empírica) que de ellas hace la razón, representación de la cual se derivan y determinan las acciones morales. Esta facultad del ser racional para autodeterminarse a actuar es lo que Kant llama *voluntad* en tanto que no es determinable según leyes de la naturaleza. Pero la representación de la ley la da la razón pura, de modo que tal razón no puede ser sino una voluntad, o lo que es lo mismo, una “voluntad pura práctica” que no es sino la razón práctica, dado que sólo de sí puede recibir la ley práctica *a priori*. Esto equivale a decir que la razón práctica es autónoma, determinada por las leyes que ella misma se da y el concepto de un ser autónomo (con libre voluntad) es el concepto de una *causa noumenon*. En palabras de Kant es expresado de la siguiente manera: “la voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a actuar *conforme a la representación de ciertas leyes*. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse.”¹²³ Así pues, el hombre es considerado por Kant como un ser racional que presupone o construye ideas prácticas para realizarlas en la medida de sus posibilidades.

¹²² I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 113,114

¹²³ *Ídem*, p. 75.

En última instancia Kant reconoce en el hombre dos ámbitos enteramente distintos: por un lado, la sensibilidad y, por otro, la racionalidad pura práctica. El primero es situado como un factor condicionante para el hombre en muchas de sus acciones y en el uso de la razón que lleva a cabo. Aquí es integrada, en mayor o menor grado, la dimensión especulativa o teórica de la razón en tanto que ella es afectada por causas físicas, orgánicas y aspectos psicológicos (deseos e inclinaciones), que la integra en una cadena causal que antecede la función especulativa.

El segundo ámbito es el de la razón pura práctica, por la que el hombre es situado en el orden nouménico, donde la razón se caracteriza por ser ella misma un principio causal de acción. Esto es, una voluntad libre y, por ello, capaz de determinarse por medio de sus representaciones (como única causa de la existencia de ellas). Consecuentemente, la voluntad, en tanto se encuentra bajo la idea o representación de la libertad que de ella hace la razón, se constituye como causa. Lo que quiere decir que la razón pura práctica es siempre actuante en sí, por sí y desde sí misma, por lo cual se le denomina *primera causa*.

El punto capital para los intereses de la presente reflexión sobre la dignidad consiste en reparar en la distinción que Kant establece al considerar al hombre en su “doble calidad”:

Primero como un *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego, también como ser racional (no simplemente como un ser dotado de razón, porque la razón en su facultad teórica bien podría ser la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y al que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad*, por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora.

Ahora bien, el hombre, como *ser natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en la consideración del concepto de obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de

obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona) ..¹²⁴

En efecto, el hombre puede considerarse a sí mismo como objeto de experiencia o fenómeno (*homo phaenomenon*); o bien como noumeno o cosa en sí (*homo noumenon*). En la medida en que se concibe como noumeno, se ve a sí mismo como un ser libre. A ello se refiere Kant al hablar de la “libertad interna”, esto es, como poder causal que no es causado por nada más y que no atiende más que a aquello que ella misma determina, en contraste con el determinismo que rige únicamente el mundo sensible.

Pero ¿por qué razón el hombre puede concebirse a sí mismo como noumeno? Precisamente por la función espontánea o constructiva de la razón misma. La “espontaneidad” es la capacidad que la razón manifiesta en la producción de ideas o representaciones que hacen posible que el hombre se conciba a sí mismo como un agente causal, y en la medida en que se concibe de esta manera se concibe como noumeno. Referente a esto añade Kant que, en tanto noumeno, el hombre

“Se considera a sí mismo como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón y en ésta su existencia, no hay nada para él que preceda a la determinación de su voluntad, sino que toda acción y, en general, toda determinación variable de su existencia según el sentido interior, incluso toda la sucesión de su existencia, como ser de sentidos [*homo phaenomenon*] no es de considerar, en la consecuencia de su existencia inteligible, nada más que como consecuencia, nunca, empero, como fundamento de determinación de su causalidad como noumeno.”¹²⁵

En esta dimensión nouménica el hombre se representa su existencia, su modo de ser característico, como una primera causa que puede determinar en sí y desde sí misma su voluntad; de tal manera se presenta como una existencia que no se explica ni se deduce por la conexión de efectos y causas externas, sino como un acto primario e incondicionado que es fundamento determinante para la acción.

¹²⁴ I, Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Barcelona, 1989, 418

Esta existencia del hombre como causa inteligible resalta aún más cuando se asienta la analogía entre los seres pertenecientes a la “naturaleza en general” o “mundo sensible” y el hombre como perteneciente al mundo inteligible. Porque así como el *determinismo* o *necesidad natural* por causas extrañas tiene influjo sobre los seres irracionales, en tanto que aquella es la *propiedad* de la *causalidad* del mundo sensible; de manera semejante la *voluntad práctica* es considerada por Kant como una “especie de causalidad” de los seres racionales, cuya propiedad es la *libertad* de esta causalidad, por la cual el *homo noumenon* se muestra como un “ser agente”, como causa de sus propias acciones, independiente de causas extrañas que lo determinen.¹²⁶

El contraste estriba en que las leyes que determinan a los seres racionales no remiten a voluntad alguna, porque viene dadas de modo necesario por causas extrañas; mientras que las leyes a las cuales se atiene el ser racional determinan la acción por sus propias representaciones enteramente *a priori*, por lo que se trata de acciones autónomas, libres. Al respecto, Kant enuncia: “Cada cosa en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de leyes (...): posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que la razón práctica”.¹²⁷ De lo que se sigue que la libertad puede considerarse como la propiedad de la razón práctica para autodeterminarse independientemente de vínculos, presiones o coacciones externas. En este sentido, y recurriendo a la terminología kantiana, la libertad se ha de denominar “libertad negativa” en cuanto supone que la voluntad no se halla determinada por causas o fuerzas extrañas a ella misma en el desarrollo de su actividad. Pero también la libertad es expuesta como la posibilidad para realizar

¹²⁵ *Critica de la razón práctica*, op. cit., pp. 806, 807.

¹²⁶ Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 106 et seq.

determinadas actividades o conductas a partir de la representación de leyes y principios (o máximas) de acción morales.¹²⁸ Consecuentemente esta libertad es denominada “libertad positiva” en tanto que se considera a la voluntad gobernándose por una ley específica (ley moral), pues Kant asume que sólo es posible ofrecer un concepto positivo de libertad cuando se especifica el principio que la rige. Por lo tanto, ambas connotaciones de la idea de libertad se enuncian con un término común: *autonomía*.¹²⁹

Por autonomía se entiende la manera en que la razón práctica se manifiesta, esto es, como la independiente organización de las acciones por parte del ser racional, específicamente el ser humano por su capacidad de actuar regido por leyes que la voluntad pura se da a sí misma. En relación con esto se afirma que: “La razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico —y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra realmente práctica; es, a saber, la autonomía, en el principio de la moralidad, por ende ella determina la voluntad al acto.”¹³⁰ Pero en esta medida puede interrogarse ¿cómo se descubre el hombre si se considera a sí mismo como un agente, a través de las pautas de acción? Como se ha visto, para Kant el hombre tiene conciencia de la dualidad de su constitución, como un ser sensible y a la vez nouménico. En tanto noumeno se ve a sí mismo con la propiedad de la libertad por la cual se considera independiente de las inclinaciones*, es decir, el *homo noumenon* no se identifica con una plétora de determinaciones sensibles, sino como un ser dinámico por mor de la espontaneidad de la

¹²⁷ *Ídem*, p 59.

¹²⁸ I Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 105, et seq.

¹²⁹ Porque según Kant “la libertad y la propia legislación son ambas autonomía.” (Cfr *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p 111.

¹³⁰ *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p 744.

* Por inclinaciones Kant entiende, de manera amplia, la dependencia en que está la voluntad de las sensaciones

razón, capaz de crear por sí misma leyes que la determinen. De ahí la relación que Kant establece entre la libertad y el concepto de obligación¹³¹. Esta relación se encuentra implicada en la noción de “auto-nomía” y, por lo tanto, en el concepto de ley. De hecho, la idea del hombre como un ser inteligible es establecida por la razón práctica como una representación que permite al hombre considerarse a sí mismo como un ser libre, capaz de deducir de la razón pura práctica la ley moral —esto porque la ley que determina absolutamente la voluntad tiene su origen en la razón pura práctica.

En el ámbito práctico, Kant no considera que se dé una contradicción entre ley y libertad, sino que en ambos términos lo que puede encontrarse es una correlación, en la medida en que la libertad es pensada como el sometimiento de la razón o voluntad exclusivamente a las leyes que se da a sí misma. En efecto, una libertad como la concibe Kant se opone a un uso de la razón carente de ley, porque si la razón no requiere someterse a la ley que ella misma crea, es preciso que se someta a las leyes que otro le imponga (heteronomía). Así, la consecuencia inevitable de la ausencia de toda ley en la razón (emancipación de las restricciones impuestas por ella misma) consiste en que la libertad interna y toda moral posible encuentra en ello su pérdida.

Antes de continuar es necesario disipar una posible ambigüedad que podría salir al paso posteriormente. Es preciso enfatizar que la libertad es considerada por Kant como una propiedad “esencial” del hombre como noúmeno. Esto no debe confundirse con el libre arbitrio que tiene un carácter primordialmente fenoménico. Aquí el hombre es considerado como un *ser natural* (*homo phaenomenon*), que puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible. Esto quiere decir, la capacidad del hombre para elegir entre una cosa u otra y que en la medida que se determina a sí mismo para

¹³¹ *Vid., supra* nota 123.

elegir es libre (fenoménicamente). En última instancia, el libre arbitrio se halla condicionado, en relación (de ahí su carácter *relativo*) con las cosas que él se representa como posibles a elegir. Ciertamente el *libre arbitrio* permite vislumbrar algo muy importante acerca del hombre, a saber: que es un ser capaz de proponerse fines pragmáticos y poner los medios para su realización, evidentemente en la medida de sus posibilidades para conseguirlos. En este sentido el libre arbitrio presupone a la libertad; sin embargo en aquél no entra en consideración explícita la razón pura práctica sino lo que podría llamarse una razón “técnico-práctica” que posibilita al hombre el dominio sobre la naturaleza y el progreso de sus propias realizaciones, por medio de su propio conocimiento en el dominio del mundo histórico y cultural. Este progreso (considerado ya desde el Renacimiento por Manetti) define al hombre como un ser con una *espontaneidad relativa*, capaz de realizarse en múltiples sentidos; sin embargo, todo ello no ofrece el fundamento para que pueda ser considerado como un ser *nouménico*. La capacidad del *homo noumenon* para autodeterminar su voluntad pura práctica, por principios que emanan de él mismo, habla de una espontaneidad *absoluta* o nouménica y será precisamente en este contexto donde Kant vislumbre la dignidad del hombre, en el principio último de esa espontaneidad, que es la racionalidad misma.

El hombre, en su calidad de noumeno, se considera como una causalidad que se determina por sus propias leyes, como un agente legislador que proporciona un principio de determinación a la libre voluntad. Sin embargo, ahora debe preguntarse por aquel principio de determinación de la voluntad que emana del ser racional ¿cuál es, en qué consiste? Porque para Kant algo es claro: ese principio no llega vía la experiencia ni desde un orden trascendente (de ser así se hablaría de heteronomía), por lo cual se ha definido la autolegislación como *autonomía*; la filosofía práctica o moral no ha de partir de la

experiencia, ni de leyes que sean ajenas al principio que la razón da desde sí misma, ha de partir de un principio puro, única y exclusivamente *a priori*.

A tono con esto es conveniente distinguir entre principio y ley. Porque la noción de principio debe entenderse en su sentido más radical. Principio no es aquí sinónimo de comienzo, sino que es la expresión de lo absolutamente independiente e incondicionado¹³² que constituye la razón de toda posible derivación consecuente. El principio no precisa comprobación alguna, tiene un valor absoluto y se muestra como “razón última”, fundada en sí misma, lo cual implica que si tuviera que explicarse por otros principios, causas o “razones” dejaría de ser incondicionada. Así pues, una *ley moral* ha de tener su razón de ser en el principio que la constituye como ley, y ese *principio* no es otro que la *razón práctica* expresada en la autonomía al prescribir categóricamente la acción independiente de toda autoridad que no sea la que la razón práctica se da a ella misma.

Esta “prescripción categórica” es lo que conlleva al concepto de *deber* y *obligación*, esto es, una acción incondicionada, ejercida por un mandato de la razón, que se tiene que obedecer y ante el cual toda inclinación es sometida, o mejor aún se trata de una necesidad de actuar conforme a esa ley de la razón, impuesta inmediatamente (sin mediación de afectos o inclinaciones) al hombre. El *deber* es la necesidad objetiva de una acción a partir de una ley. Por lo que la ley moral tiene para el hombre la forma de un imperativo que contiene un deber. Al respecto dice Kant que: “Una ley, para valer moralmente, esto es como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta (...), por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la

¹³² Recuérdese el sentido que tenía el término *axioma*, según pudo verse en el análisis etimológico, presente en “La introducción” de este trabajo

naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori*, exclusivamente en conceptos de la razón pura.”¹³³

En este sentido, sólo la ley moral lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada (u objetiva) que es válida para todo ser racional, porque es una ley emanada de la *causalidad* nouménica por la libertad. Ello enfatiza que no es suficiente que cada individuo humano atribuya la libertad a su voluntad —más allá de las razones que puedan aducirse—, la libertad se atribuye a la voluntad en tanto que puede atribuirse a todos los seres racionales sin excepción. Si la ley moral emana del hombre, en cuanto ser racional, entonces tiene que valer también para todos los seres racionales.

Todo esto deja ver que la capacidad del ser racional para darse a sí mismo la ley moral, es el principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas, independiente de todo determinismo externo y es precisamente con la ley moral que se expresa la autonomía de la razón pura práctica, esto es, la libertad.¹³⁴ Atendiendo a estas razones, Kant considera que *razón práctica, libertad, autonomía y ley* expresan una misma realidad, a saber, al hombre proyectado como un ser nouménico, o en palabras de Kant la “persona humana o moral”. Esto se explica porque la libertad y su ejercicio como autonomía impone, según Kant, la consideración del sujeto de ese ejercicio, es decir, impone la consideración de la persona, lo cual atiende al carácter absoluto de todo ser racional y, naturalmente, del hombre en su dimensión nouménica más profunda. Este carácter absoluto es el de ser libre y sólo corresponde a la persona. Así dice Kant:

Todos estos términos, ‘libertad, realidad inteligible, hombre nouménico, persona moral, son predicados trascendentales que no pertenecen al mundo de los sentidos’, sino que son únicamente referidos a la acción, a la capacidad de explicar y justificar su conducta por valores y no por causas, esto es, por una decisión fundada únicamente en su voluntad, en una valoración de sí mismo, por lo cual se

¹³³ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 12

¹³⁴ *Cfr., Crítica la razón práctica, op. cit.* pp. 733, 734.

atribuye a sí mismo como causalidad de esos fenómenos 'como causa independiente de toda sensibilidad'.¹³⁵

Ahora bien, como anteriormente ha quedado enunciado, el concepto de libertad interna es inseparable de la ley moral cuando se considera a ésta como el motivo determinante de la voluntad. Esta ley, que prescribe categóricamente, es llamada "imperativo categórico". Se trata de un principio objetivo válido para todo ser racional, universal y necesario, que manda un comportamiento tal que ningún ser humano en ninguna circunstancia no pudiera no hacerlo suyo (porque no está condicionado por circunstancias subjetivas, que entre ellas las más destacadas por Kant son las inclinaciones) y por el cual se *debe* actuar, de donde resulta su carácter imperativo. El imperativo categórico es la ley de la autonomía emanada de un ser libre capaz de autodeterminarse.

En efecto, una voluntad libre es una voluntad que no está determinada a actuar por causas extrañas, sino que ella misma es la causa de sus acciones, y como el concepto de causalidad contiene al de leyes, de acuerdo con las cuales opera, así, pues, la voluntad debe estar guiada indefectiblemente por una ley, que es el imperativo categórico.

Según Kant, toda acción que se propone el hombre descansa en máximas, en tanto que toda acción contiene un *fin* a realizar. Para que un ser libre (ya sea fenoménicamente con la capacidad de libre albedrío, o nouménicamente con la propiedad de la libertad) se determine a actuar requiere de un fin. Los *fin*es pueden ser subjetivos u objetivos. Los primeros, son aquellos que el sujeto propone y que le parecen buenos, a la vez que la realización de los mismos depende de que se den ciertas condiciones consideradas por el sujeto de la acción sólo para su voluntad. Estos son los fines bajo los cuales los hombres actúan comúnmente, tratándose, pues, de los fines propuestos por la *razón técnica* con la

¹³⁵ *Ídem*, p 815.

formulación “imperativos hipotéticos”, los cuales marcan las pautas convenientes para un fin o propósito subjetivo; esto es, si el sujeto desea que ocurra “X” (fin) debe fomentar la realización de las condiciones “Y”. Por su parte el *imperativo categórico* se diferencia del *hipotético* en que su mandato y cumplimiento no depende de que se realicen ciertas condiciones, sino que es incondicionado y válido para la voluntad de todo ser racional. El imperativo categórico es incondicionado porque mira a un fin y no a las condiciones del fin.¹³⁶ El fin al que atiende el imperativo categórico ha de ser él mismo objetivo, lo cual quiere decir que se ha de tratar de un fin para todos los seres racionales. Un ser racional es un ser autónomo que actúa conforme a la ley que se da a sí mismo, actuar de acuerdo con esta ley por sí misma es porque se aprueba su contenido, porque se encuentra en ella un *motivo* para observarla. Tal motivo sólo puede ser un fin en sí mismo, por ello dice Kant que: “El fundamento objetivo del querer es el motivo”. De aquí que el fin que sirva como fundamento de autodeterminación de la voluntad sea un motivo, y pueda hablarse, por ende, indistintamente de motivos y fines. Por consiguiente, el fin “es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin, se llama *medio*.”¹³⁷

¹³⁶ En los dos primeros capítulos de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant se encarga de trazar la distinción entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico, con respecto a este último dice: “Hay un imperativo que sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico”. (Cfr., p. 54.) El contenido del imperativo categórico enuncia desde sí mismo lo que *debe ser* confiriendo plena determinación a la acción racional práctica, sin dejar nada éticamente indeterminado, pues de no ser así el imperativo dejaría de ser categórico.

¹³⁷ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit. p. 75; de igual modo véase la *Metafísica de las costumbres*, 380 et seq.

¿Cuál es ese fin que determina la razón? Puede pensarse en cuatro candidatos a ser fines con un valor incondicionado e intrínseco.¹³⁸ En primer lugar, los objetos de las inclinaciones, pero estos tienen un valor meramente relativo, porque tienen valor en tanto que son deseados por el hombre. En segundo lugar, están las inclinaciones mismas, pero Kant considera que ellas son fuente de necesidades que hacen al hombre dependiente de objetos externos. Puede pensarse en los seres irracionales; sin embargo, estos son seres cuya existencia no descansa en una voluntad en sí misma, sino en la necesidad de la naturaleza, por lo que tienen un valor meramente relativo. Por último quedan los seres racionales. Con respecto a estos último, lo que Kant establece es que sólo un fin que tenga existencia en sí mismo podrá ser fundamento del imperativo categórico, por lo que un fin de tales características recae en la valoración del hombre como fin en sí mismo y no que se valore como un medio de manera instrumental. Así pues:

Los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no debe ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es objeto de respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con *valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo.¹³⁹

¹³⁸ Me apoyo, sobre todo, en el pasaje de la *Fundamentación* en el que Kant enuncia que: “Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por nuestra acción es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, un valor meramente relativo, como medios y por eso se llaman cosas.” (*op. cit.*, p. 77.)

¹³⁹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 77.

Según se ha constatado, la presencia de la ley moral y su aplicación a la libre voluntad hace que esta se defina como la facultad del hombre de determinarse a sí mismo a obrar de acuerdo con la representación *a priori* de la ley.

Lo que ahora habrá de preguntarse con Kant es por la naturaleza de la voluntad que así se determina. La respuesta es inmediata: el fundamento de determinación es ajeno y anterior al *homo phaenomenon*, corresponde a otro orden. La naturaleza racional del hombre lo distingue como una persona y, por tanto, como un fin en sí mismo. Así tiende a concebirse el hombre a sí mismo, como un fin incondicionado, como un *noumenon* con un valor propio, capaz de autodeterminarse. El hombre se valora de distinta manera al representarse así su existencia. Aquello que valora es el poder racional de proponerse fines mediante la razón, por lo tanto, valora su naturaleza racional, su “humanidad”: “La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional”.¹⁴⁰ La libertad de la naturaleza racional para autodeterminarse y para proponerse fines objetivos es lo que permite pensar al hombre como un fin en sí mismo.

Ahora bien, ¿cuáles son las características propias de la humanidad que permiten identificarla con la naturaleza racional? En primer lugar, la naturaleza racional así como la humanidad se caracterizan por ser *un fin en sí*. De tal forma que el vínculo existente entre estos dos aspectos del hombre —de donde es posible su identificación— se desprende de la afirmación de que el hombre piensa *su propia existencia como un ser racional que existe como un fin en sí*. Así está enunciado por Kant:

¹⁴⁰ *Metafísica de las costumbres, op cit.*, 392.

Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico, con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio objetivo de la voluntad y, por tanto pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio *subjetivo*, de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional que para mí vale...¹⁴¹

Para Kant, la naturaleza humana se distingue de los animales por el hecho de que la razón, en lugar de los instintos, puede proponer y determinar fines. Pero esta idea de pensar la naturaleza humana como capaz de proponerse fines no solamente consiste en que la naturaleza racional puede adoptar fines que son *deberes*, sino que esta naturaleza puede adoptar cualquier tipo de fin. De hecho, si la naturaleza humana sólo se distinguiese de los animales por su capacidad de proponer fines que a su vez son deberes, entonces no tendría sentido alguno decir que existen los imperativos hipotéticos. Pensar la naturaleza humana, o naturaleza racional como un fin en sí, implica la capacidad de esta naturaleza de proponerse fines. De modo que el hombre se hace un sitio especial cuando se valora a sí mismo como sujeto activo, es decir se exige una valoración distinta de aquellos seres que son sólo medios, de los seres racionales. Exige comprenderse como un ser inteligible, como una naturaleza nouménica. Esta distinción con respecto a la naturaleza en general (fenoménica) le permite al hombre (*homo noumenon*) considerarse como un ser que puede actuar incondicionalmente y situarse en un mundo cuyo último fundamento es un *valor*, algo inteligible. La idea del hombre como un ser nouménico, como perteneciente al mundo inteligible, adquiere validez objetiva y existencia efectiva en el hombre cuando es él mismo quien construye su conducta desde su autovaloración como *fin en sí mismo*, como un *ser libre*. De esta manera, la naturaleza racional se entiende como la capacidad de

¹⁴¹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 78

autodeterminación, lo cual deja abierto el camino de la construcción y responsabilidad de la propia existencia a partir del libre albedrío o elección individual. Así, la naturaleza racional o el hombre considerado como persona es concebido como un ser activo, creador de su realidad y existencia (mediante representaciones), que en la ley moral se manifiesta como “principio práctico” de acción en virtud del imperativo categórico. Esta manifestación lleva consigo la excelencia de esa ley que decide el ser mismo de la voluntad pura como razón práctica. Atiéndase que no es la representación de la ley moral la que funda su imperatividad, sino la obediencia hacia ella que el hombre se representa como coactiva en relación con sus inclinaciones y circunstancias subjetivas, por lo cual se considera a sí mismo como un ser libre de determinaciones extrañas, pero afectado por ellas: porque de no ser así no podría referirse a una imperatividad. Es libertad de toda ley, autoridad o representación ajenas que no sean las que la razón impone por sí misma.

Por esta razón el ser moral, el ser de naturaleza racional es un “fin en sí mismo”, porque es el fundamento de todo valor y de todo posible fin, es decir, es fin en sí porque es él quien puede otorgarle valor a cualquier otro fin relativo que se proponga. Esta idea de que la naturaleza racional es el fundamento de todo valor determina, a su vez, la calidad de agente racional que es propia del hombre, en tanto que se encuentra en una posición tal desde la que le es posible conferir valores y determinar fines.¹⁴² Y ello es posible puesto que la libertad no es una representación abstracta, sino realización y, consiguientemente, capacidad de esta, propia de la persona como ser racional. Cuando Kant busca un fin en sí mismo que valga para cualquier ser humano, su conclusión es que el fin último para cualquiera es seguir siendo sujeto de voz, centro de sus decisiones y responsable de sus

¹⁴² Cfr. Christine Korsgaard, «Kant's Formula of Humanity», en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 123.

acciones, valorándose como un ser inteligible, porque el fin último de cualquiera, en todo momento y bajo cualquier circunstancia es seguir siendo sujeto uno mismo.¹⁴³ En relación esto dice Kant:

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional como fin en sí mismo (el cual es la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad está representada no como fin de los hombres (subjétivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como un fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de la razón pura.¹⁴⁴

El concepto de “humanidad” y “naturaleza racional” implicada en el principio de acción práctico (imperativo categórico) proviene precisamente de su causalidad y de su capacidad de representación, es decir, proviene de la idea de una razón práctica que es la única que puede dar los principios con validez objetiva. Esta objetividad consiste en que tales principios producen un resultado válido para todo ser racional (universal y necesario), lo cual no es posible hallar en la experiencia o en el orden sensible. La subjetividad, enunciada por Kant remite a la idea que cada ser humano se forma de sí mismo como agente racional, la *humanidad* presente en cada uno como un fin que han de hacer suyo y en vista al cual se ha de actuar, considerando el valor supremo que le corresponde. Consiguientemente, un motivo para el imperativo categórico es un fin que tiene un valor absoluto para todos y cada uno de los seres racionales, y sólo mediante ese fin es que puede fundamentarse la ley práctica. Es el *fin* de toda naturaleza racional aquel “cuya existencia en sí misma tuviese un valor absoluto” y por ello fuese pensado como un fin en

¹⁴³ Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica*, Técno, Madrid, 1987, c. vi.

¹⁴⁴ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 81

sí, incondicionado y, por tanto, absoluto frente al cual nunca debe obrarse, que es lo que manda el imperativo categórico.

Por consiguiente, entender la naturaleza racional como una naturaleza capaz de proponer fines y valores (humanidad), presupone (*a priori*) que tal naturaleza es incondicionada. Adviértase que para Kant es preciso encontrar una definición de naturaleza racional porque sin ella sería imposible establecer supuestos objetivos, mismos que quedan entendidos bajo una forma de ser que es, en primera instancia, posibilidad de definición en sí misma a partir su libertad y autonomía. La libertad nouménica es la condición de la autonomía, entendiendo por esta no sólo la facultad de los seres racionales de legislar principios de acción con validez universal independiente de factores externos, sino que también la autonomía implica la capacidad de querer y actuar siguiendo máximas, aunque sólo tengan validez subjetiva. La naturaleza racional es pensada como fin en sí, y el fin en sí remite a la capacidad de elección y decisión de cada individuo.

Así se entienden dos características principales de la naturaleza humana: su capacidad para proponerse fines (humanidad) y su capacidad para autodeterminarse por la ley moral (autonomía). De las dos se comprende una tercera característica de la naturaleza racional: la dignidad, porque, evidentemente, se trata de la naturaleza de un ser con un valor propio, incondicionado, es decir, se trata de la persona. Kant se apega a la definición tradicional del término *persona*, que —como se ha visto en el apartado dedicado a Tomás de Aquino— designa a un individuo de naturaleza racional, dotado de un valor autónomo, que impide su relativización o instrumentalización; sólo que en Kant se hace explícito que un ser dotado de un valor tal sólo puede corresponder a lo que es *fin en sí mismo*. Este es la expresión de un ser incondicionado, es decir, “prácticamente incondicionado”. Para Kant el término “persona” no designa una substancia primera (*hipóstasis, persona*) en el orden del

ser, no es un espíritu que se concreta con un valor metafísico. He aquí la relevancia del planteamiento kantiano en torno a la dignidad del hombre. El origen de ésta no parte en Kant de artículos de fe, no es dada por un ser trascendente. La dignidad así como la persona se conciben desde una “nueva metafísica”¹⁴⁵ en donde los términos de *razón* y *libertad* (sinónimos en Kant) son el eje central de la reflexión que se inserta en la dimensión de lo inteligible de lo nouménico. La razón y, por ende, la libertad son la fuente del valor incondicionado o absoluto que pertenece a la persona como autolegisador, como autor de leyes y no sólo sometándose a ellas. Tocante a esto asevera Kant que:

Sólo el concepto de libertad permite que nosotros no tengamos que salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia razón la que se conoce por medio de la incondicionada ley práctica, es el ser, que es consciente de esta ley (nuestra propia persona), el que se conoce como perteneciente al mundo puro y, por cierto, hasta con determinación del modo con el que él, como tal puede ser activo. Así se puede comprender por qué, en toda la facultad de la razón, sólo puede ser la *práctica* aquella que nos ayuda a salir de mundo sensible, y nos proporciona conocimientos de un orden suprasensible...¹⁴⁶

La dignidad de la naturaleza humana o racional, es decir, la dignidad en su sentido más radical (como principio absoluto), de acuerdo con Kant, significa la autonomía y la capacidad de proponer fines. Lo cual representa un valor fundamental que brinda al hombre el desarrollo de su propia persona; “fundamental” porque lo dispone, orienta e incorpora al fundamento mismo de lo que él es, su ser nouménico (autónomo e independiente). Este valor, la dignidad de la persona, constituye al hombre como un fin en sí mismo cuya razón lo muestra como ser moral. Por ello es que la dignidad no es una cualidad que se siga de aspectos naturales (empíricos), sino una cualidad práctica o nouménica que no admite grados. En este sentido es un valor con el cual se concibe el

¹⁴⁵ Esta denominación ha sido usada acertadamente por Julia Valentina Ibarne en su texto *La libertad en Kant*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981.

¹⁴⁶ *Crítica de la razón práctica*, loc. cit., p. 816. (El subrayado es del autor.)

hombre en su dimensión inteligible, en su actividad moral porque al asumirse el hombre como un agente causal se presenta a sí mismo como portador de un valor. Así pues, la dignidad es una valoración autónoma que asume la persona, un valor en sí mismo, algo propio de la razón práctica y que ella toma de sí.

La dignidad es el valor supremo, interno e incondicionado, propio de un ser capaz de autolegislarse autónomamente (anterior a las acciones y a la valoración de las mismas, por lo que es la condición de toda valoración posible). De tal modo, la idea de la dignidad del hombre se corresponde en la filosofía kantiana con la idea de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que se da a sí mismo. La idea de la dignidad propia de un ser nouménico es la que permite la consideración de un ser que no tiene un valor relativo (que vale por encontrarse en relación con algo o con alguien) o un “precio”, en tanto que no puede ser sustituido por algo equivalente.¹⁴⁷ Concerniente a esto Kant afirma:

En el sistema de la naturaleza el hombre (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de escasa importancia y tiene con los demás animales, en tanto que productos de la tierra, un precio común (*pretium vulgare*). Incluso en el hecho de que les aventaje en el entendimiento y pueda proponerse fines a sí mismo sólo le da un valor externo de su utilidad (*pretium usus*), el valor de un hombre para otro; es decir, el *precio* como mercancía en el comercio con estos animales como cosas, en el que, sin embargo, tiene un precio inferior todavía al del medio universal de cambio, el dinero, cuyo valor se llama por eso eminente (*pretium eminens*).

Ahora bien, el hombre, considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad.¹⁴⁸

En esta cita Kant aporta dos términos que son básicos, como se ha visto a lo largo de este trabajo, en torno a la idea de la dignidad del hombre, a saber, *respeto* e *igualdad*; pero antes de abordarlos es conveniente centrar la atención en la noción de valor que Kant

¹⁴⁷ Cfr. *Fundamentación de la metafísica, op. cit.*, p. 86-88

contrapone a la de precio. Algo ha de quedar claro: el valor o la dignidad es propio de la persona, porque para Kant lo que tiene un *precio* son todos aquellos objetos que pueden proponerse como fines a realizar, como cosas que se desean tener y que exigen, para su posible goce, un pago. Estos objetos o cosas pueden ser ciertamente objetos de inclinaciones y pueden ser identificados con cosas u objetos que demandan la formulación de un imperativo hipotético, porque como objetos de inclinaciones responden a fines subjetivos. Sin embargo, estos objetos no son fines en sí mismos, porque ellos no son el fundamento de todo posible valor.

Téngase presente que la naturaleza racional como fin en sí mismo y como ser autónomo es el fundamento condicionante de todo posible valor, es fin y principio, por lo que la naturaleza racional posee dignidad. La dignidad no es algo que la naturaleza racional se *merezca* por determinadas acciones, no es un mérito, sino que se tiene en tanto que naturaleza racional. Es por ello que Kant habla de la dignidad como un valor incondicionado y absoluto. Sin este valor, sin la dignidad sería imposible vislumbrar al hombre como un ser partícipe del orden inteligible, como un fin en sí mismo y toda posibilidad de moral quedaría frustrada.

Ahora bien, si todo lo que tiene un precio corresponde a objetos o cosas de las inclinaciones cuyo valor no descansa en ellos mismos, entonces estos objetos pertenecen a fines o metas valorativas subjetivas y a acciones subjetivas. Por lo que hay que concluir que es la dignidad el valor interno, el fundamento condicionante de todo posible precio, en el sentido de que jamás puede haber algo más importante que la dignidad.

Incluso tratar a una naturaleza racional como una mercancía con un *pretium usus*, significa suponer que hay un fin que tiene un valor superior, desde el cual se otorgan

¹⁴⁸ *Metafísica de las costumbres, op. cit.*, 434-435.

valores. Una cosa u objeto puede tener un precio en relación con las características precisas de ese objeto o cosa, como la dificultad de realizarla o el tiempo y la concentración que lleva hacerla. El precio que tendrá, pues, estará vinculado al trabajo del hombre en la realización de una *cosa*, y suponer que la cosa tiene un valor mayor que el que tiene la persona es contradictorio con el hecho mismo de que algo tiene valor sólo en tanto que existe alguien que valora y que posee la facultad de poner un precio. Así la dignidad debe estar por encima de cualquier precio, porque la dignidad consiste precisamente en la capacidad racional de valorar cualquier cosa. Por ello, nadie se encuentra legitimado para fijarle un precio a la naturaleza racional, porque no tiene un precio sino dignidad

Si la dignidad no puede ser cambiada por nada ni tampoco puede tener algún precio, la naturaleza racional como ser autónomo y como fin en sí mismo no puede ser cambiada por nada ni tener un precio. Esto es lo mismo que decir que no puede haber valor alguno, de cualquier objeto, fin o acción, que pueda ser considerado mayor que la dignidad, y si la dignidad consiste en la autonomía y en ser fin en sí mismo, ninguna acción, fin u objeto puede ser buena si se usa a la persona como medio o se pretende instaurar cualquier tipo de legislación sin que sea válida autónomamente para cualquier ser racional.¹⁴⁹

Recuérdese que Kant buscaba un fin objetivo como condición necesaria para la formulación del imperativo categórico, un fin que sirviera de fundamento de autodeterminación de la voluntad y válido igualmente para todos los seres racionales, pues bien, Kant encuentra en la “persona” ese fundamento. Es así como, por el presupuesto de

¹⁴⁹ Sobre esto dice Kant: En lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado únicamente como ser moral (sin atender a su animalidad), tal deber consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona; por tanto, en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad

la autonomía, surge el imperativo categórico en su segunda formulación¹⁵⁰, en el cual Kant enuncia: “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio*”.¹⁵¹

El *fin en sí mismo* y, consecuentemente, la *autonomía* son características que, concentradas en la humanidad, le brindan dignidad al hombre, de manera que se vuelve indispensable —bajo la forma de exigencia e imperativo— valorar, absoluta e incondicionalmente, en todo momento a la persona como un fin en sí mismo. De donde se sigue que la naturaleza racional es digna porque posee autonomía y porque es fin en sí mismo. Así pues, no pensar la voluntad de cada ser humano como una voluntad legisladora o negar la capacidad de legislación a un ser racional, es negar su valor como fin en sí mismo. En efecto, la idea de la libertad y la idea de la dignidad son las que permiten pensar una naturaleza racional como fin en sí mismo, y al ser este fin el motivo de la ley moral, queda claro que ésta última tiene que salvaguardar ese fin en sí. El fin del imperativo categórico no mira a un fin que deba realizarse (de ser así sería un imperativo *hipotético*), sino que es un fin independiente, contra el cual nunca debe obrarse. Por ello es que Kant reitera que “el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí.”¹⁵²

interna, convirtiéndose en juego de las meras inclinaciones y, por tanto en cosa” (*Metafísica de las costumbres, op. cit.*, 420.)

¹⁵⁰ Las otras dos formulaciones presentes en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* son: la de la máxima universal (“yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”) y la de la voluntad universalmente legisladora (no hacer ninguna otra acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo, como universalmente legisladora)

¹⁵¹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit.*, p. 78

¹⁵² *Ídem*, p. 79.

Considerar en las acciones al hombre como un fin en sí mismo, es considerar su naturaleza racional y su autonomía, aspectos que se hallan en intrínseca relación. La capacidad del agente racional de actuar y de elegir fines independientemente de fuerzas extrañas a él (como pueden ser la naturaleza en general u otros agentes racionales) es lo que debe ser respetado en todo momento. Usar al hombre como un mero medio es reducirlo a un instrumento o a una cosa, es decir: como algo que esta a disposición para ser usado, como algo que no es causa de sí misma, lo cual es contrario a la autonomía y, consecuentemente, al hombre como un ser nouménico. Por lo tanto, todas las acciones que impliquen una transgresión a la autonomía de la naturaleza racional son, en primera instancia, acciones contrarias al deber mandado en el imperativo categórico; pero, en última instancia y de manera radical, son acciones que atentan contra la dignidad que tiene la naturaleza racional como fin en sí. De lo que resulta que el imperativo categórico se halle enunciado en un sentido “negativo” con referencia a la dignidad del hombre. Negativo en tanto que no se debe obrar nunca contra la naturaleza racional, lo que sucede cuando no se trata como un fin en sí. Y no es tratada como un fin en sí cuando no son respetadas en la propia persona o en la de los demás, la dignidad y con ello la autonomía y la capacidad de proponerse fines. De aquí se desprenden tres aspectos que es preciso tener en cuenta:

1. El *fin* en sí mismo presente en el imperativo categórico debe ser entendido en sentido negativo: no se puede obrar en su contra, lo cual quiere decir que no se debe negar en ningún momento ni en ninguna circunstancia la capacidad que tiene de proponerse fines.
2. El fin en sí mismo no es algo que deba realizarse, porque se encuentra ya realizado. Por lo que el imperativo categórico no se funda en ningún fin a

alcanzar, en el sentido de que ningún fin o acción puede ser válido moralmente si no supone el respeto de aquel fin, lo cual significa que una acción o fin sólo tendrá validez cuando no afecte el fin de toda naturaleza racional.¹⁵³

3. Ningún fin puede ser perseguido y ningún principio de acción realizado como si fuera más importante que la naturaleza humana como fin, porque eso sería contradictorio. Únicamente es válida aquella acción y aquel fin que se apegue a tres aspectos primordiales, a saber: que no oprima la capacidad de proponerse fines de una naturaleza racional; que tanto el fin como la acción este determinado por el fin de la humanidad; que ese fin no pretenda un valor superior respecto del fin en sí mismo que es la humanidad.

Ahora bien, lo absoluto e incondicionado del hombre como fin en sí mismo se patentiza de una manera más clara cuando se piensa en él como una persona, como una causa libre, o mejor aun, como una “primera causa” con un valor incondicionado y absoluto propio del fin en sí que no es otro que la dignidad.¹⁵⁴ Ésta es propia del *homo noumenon*, del ser libre. En contraste una *cosa*, como medio, no es la más que la consecuencia de una causa externa a ella, es decir, un eslabón en una cadena.

Aquí es preciso enfatizar que en Kant la reflexión sobre *dignidad y libertad* de la persona humana no parte de la consideración del hombre como un ser hecho a imagen y semejanza de otro que fuera él mismo libre y ontológicamente más pleno; para éste pensador el hombre se concibe con el carácter de un ser cuya peculiaridad es presentarse como un escándalo (por su libertad) frente al orden natural con el que él podría

¹⁵³ Cfr. Fco. Javier Iracheta, *Racionalidad, imperativo categórico y derechos humanos*, memoria de licenciatura, FFyL-UNAM, México, 1998, 23 *et seq*

concebirse.¹⁵⁵ Se trata del hombre como un noumèno que se piensa a sí mismo, sin referencia a ningún otro, como libre. Sin embargo, si esta libertad pensada es además real y concreta en la capacidad de autodeterminación, entonces el hombre es algo más que un ser biológico, algo más que un ser entre otros seres. De no ser así quedaría relegado al mundo sensible del determinismo que lo incorpora como un ser irracional más, como una cosa con un precio. Sin embargo es el *factum* de la moral lo que lo rescata. Porque el hombre como ser moral (*homo noumenon*) “no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (...) que no estuviera ligado al fin interno.”¹⁵⁶ En efecto, el término “persona” es propio del hombre como ser nouménico, pero este carácter de noumèno es inseparable del hombre como ser fenoménico, dotando de una dignidad al hombre en su integridad. Porque el hombre es un ser perteneciente a dos mundos, el sensible y el inteligible, pero “considera su propio ser”, en relación con su segunda y más elevada determinación, en la que se considera como un ser libre.¹⁵⁷ La valoración del hombre sobre sí mismo recae en la dignidad, que por ello no puede ser ajena a la libertad y ésta, a su vez, se halla inescindiblemente vinculada a la dignidad.

Este camino conduce hacia la demostración de la realidad de la libertad operando en una voluntad capaz de determinarse a sí misma por la representación de la universalidad de la ley —del imperativo categórico— y de valorarse de distinta manera. La fuente de esa ley no resulta ser otra que el sujeto mismo que a ella se somete. Es el actuar autónomo, el

¹⁵⁴ Cfr. *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 815.

¹⁵⁵ Recuérdese la idea de dignidad que establece el pensamiento de Pico della Mirandola, el hombre como un ser que irrumpe en el orden natural, en el orden ya establecido.

¹⁵⁶ *Metafísica de las costumbres*, op. cit., 430. (Es preciso advertir que Kant no admite, bajo ningún caso, reducir lo fenoménico a lo nouménico, ni viceversa porque acepta que el hombre como ser racional, no sea un fin en sí mismo, frente a una naturaleza sensible que sólo puede proponerse fines relativos, para posibilitar el ejercicio de su acción. Por ello es que la “aprioridad” es fundamentalmente libertad, como racionalidad. Y la racionalidad práctica es un principio que obtiene de sí misma su propia fundamentación.)

¹⁵⁷ *Ibid.*, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 795-796.

orden moral, el que señala al hombre como sede de un orden y valor inteligible en la medida en que tal autonomía es inconcebible en el mundo sensible, siendo tal ejercicio el que devela la presencia en el hombre de la libertad noumenal. De donde resulta que la voluntad racional, que se expresa en su referencia a la universalidad de la ley, es idéntica a la libertad. Ella es la posibilidad para el hombre de hallarse en el principio de su propia acción y reconocerse a sí mismo como actualizando lo que es en él más valioso, aquello que lo instala en una dirección dignificante.

Para Kant, no es partiendo de un orden sobrenatural como la dimensión ontológica va a reconocerse en el hombre —en todo caso, la libertad es la que introduce al hombre en esa dimensión—; por el contrario, es considerando al hombre como sujeto terrenal y en su posibilidad de sustraerse a tal destino, que va a revelarse esa actividad nouménica, renuente al orden del determinismo, organizadora del *deber ser*.

Así, la pertenencia al orden metafísico o nouménico hace del hombre una verdadera *persona*. Para Kant la realidad de la libertad queda demostrada. El nouménico se colma de determinaciones que se da a él mismo. La razón hace explícita de sí misma su ser en sí. Se devela la acción de la libertad noumenal. Esta se hace manifiesta como adhesión a la universalidad de la ley, aplicada a la acción que convierte al hombre en autor responsable de su existencia. Se hace explícita su pureza como referencia al ámbito de lo *a priori*, con exclusión de toda valoración tradicional. La persona moral se identifica como un ser constituyente de la actividad incondicionada, capaz de obrar por su misma razón, identificándose con lo objetivo, con lo universal y determinándose “prácticamente” *a priori*, lo que demuestra que la razón práctica, concretamente el *homo noumenon*, no sólo puede aislarse de lo sensible, sino que además puede imponerle su legislación. Todo esto evidencia que la persona para Kant no es una substancia, sino que es acto, *espontaneidad*,

por lo que la libertad nouménica en el hombre advierte del *principio* de autonomía que él posee frente a la naturaleza en general. De hecho, este principio sólo encuentra su más alta expresión en la consideración del hombre como un ser cuya “esencia” pertenece al *deber ser*. Sólo desde esta perspectiva se comprende el sentido objetivo de la libertad como libertad pura, como autosuficiencia moral, libre de toda ley que no sea la ley de la razón pura práctica. Esta libertad pura o nouménica, así como la dignidad no son algo que los hombres tuvieran que descubrir en una determinada época. La libertad o la “razón práctica” es un principio que se reveló desde que el hombre es hombre, independientemente de su cultura o grado de civilización. Lo cual es algo muy distinto de su comprensión formal. El carácter de *principio* que es propio de la libertad responde a lo absolutamente originario, a lo que no se deriva de supuestos previos, a lo que no requiere para justificarse de algo que sea ajeno a él mismo. Y es sólo la razón pura práctica la que en la acción revela el *principio* en el sentido más profundo y radical que esta expresión pueda tener.

En el ámbito teórico el noumeno señalaba un límite al orden fenoménico. Lo único que puede conocerse es el fenómeno. Sin embargo desde la razón teórica se reconoce en el noumeno un ámbito de “cosas” que no se niega, que no se clausura pero al que la razón no puede acceder. El acceso sólo podía acontecer desde un nuevo ámbito de la razón: el práctico. Consecuentemente lo que Kant lleva a cabo es la elucidación del único noumeno al que es posible acceder: el hombre como ser racional, el *homo noumenon*, el sujeto moral, la persona. De este modo, la reflexión práctica afirma un orden metafísico, metaempírico, comprendiendo que la razón tiene otra tarea, más allá de la cognoscitiva, al cifrar su empresa desde el orden nouménico en la realización de los objetos de la voluntad y por lo cual un sujeto que ejerce esta causalidad es considerado como causa *noumenon*.

El hombre libre, en ello insiste Kant, no ha de confundirse con la realidad natural, porque en ella se da el orden de lo condicionado. El *homo noumenon* es distinto de la naturaleza, del mundo del determinismo porque es trascendencia del mismo. Puede afirmarse con Kant que la forma de ser del hombre se distingue de la forma de la naturaleza, porque aquella es espontaneidad pura, mientras que esta es receptividad sensible. Ciertamente, el hombre participa de la naturaleza por su receptividad, por ser *homo phaenomenon*, sin embargo en él se encuentra la libertad, como actividad autónoma. La libertad en Kant es la puerta de acceso a una *nueva metafísica* y, por tanto, a una nueva idea del hombre sustentada en el *deber ser*, en la actividad pura práctica, porque el ámbito abierto por la libertad y fundado en ella no es un agregado más a la naturaleza fenoménica del hombre sino la actualización de su ser intrínseco, de su ser propiamente tal expresado como ser racional; porque la razón práctica no reconoce al hombre en su esencia moral, sino que realiza esa esencia.

Cuando se afirma que Kant lleva a cabo la concepción de una “nueva metafísica” se tiene presente su consideración de la “razón” no como una “sustancia”, sino, primordialmente, como una actividad. Sin pretender forzar hasta el extremo la interpretación, se puede vislumbrar un remanente de la concepción renacentista acerca del “dinamismo” propio de la esencia del hombre. En efecto, el dinamismo se patentiza en Kant como una actividad regida por leyes que le son inmanentes a la razón. La búsqueda de los principios *a priori* del *entendimiento* y de la *voluntad*, que es el objetivo y desarrollo de la “metafísica” para Kant, permiten tener acceso al ser que, desde este momento, es el resultado de la aplicación de la legalidad *a priori*. De esta manera, la filosofía kantiana se muestra como una revolucionaria gnoseología, que es la puerta de acceso hacia una innovadora metafísica presente en el dominio práctico. En este se afirma (no se pone al

margen, como en el dominio teórico) un ámbito que es ajeno al empírico, porque le es anterior y en esa media metaempírico, que se despliega y articula como una realidad en la acción humana como fuente creadora, generadora de un orden que en el *homo noumenon* encuentra su origen, su principio, siendo de esta manera un “ab-soluto”.

Recuérdese que lo nouménico no es objeto de experiencia posible, no es un objeto dado, susceptible de conocimiento. En el uso práctico de la razón, ella se concibe a sí misma como causa y esta causalidad que la razón se atribuye a sí misma es la *voluntad pura*, la *libertad* de su causalidad, una causalidad nouménica que no es conocida empíricamente. El hombre se reconoce a sí mismo como un sujeto moral vinculado al orden inteligible, es decir, se reconoce como *persona*, como actividad ordenadora, como causa. Este carácter constructivo de la razón —concretamente de un ser racional que es capaz de obrar por sí mismo, con autonomía— se hace explícito con el término persona. Es la persona lo que tiene el hombre de más interior, que se hace patente en su más íntima unión con la ley de la que él mismo es autor.

Por lo tanto, el interés por la razón en su dimensión práctica vislumbra en ella el esfuerzo de purificación de todos los compromisos que traban su destino, su autonomía, la actividad racional identificada con la libertad, inscribe la reflexión kantiana en la dirección que señala la sede de la *dignidad del hombre*.

Partiendo con Kant de la definición de la naturaleza humana y sus atributos que son: dignidad, autonomía y libertad, puede comprenderse la posición de *igualdad* de los seres racionales que asume este pensador. La representación subjetiva por la que cada ser racional se considera como el fundamento de todo posible valor y fin. en tanto que todos los objetos, acciones o propósitos de su acción son conferidos por él mismo, conduce a pensar la propia existencia como una naturaleza racional que es fin en sí. Pues bien, el

concepto de igualdad es un referente kantiano establecido entre dos o más seres racionales, en que los modos o cualidades que a cada uno le pertenecen están individualmente condicionados por esa forma de concebirse toda naturaleza racional como un fin en sí.

Como se ha visto en cada uno de los momentos de reflexión que se han analizado en los tres capítulos precedentes, sólo es posible hablar de *igualdad* cuando se concibe una forma específica de ser determinada por ciertos atributos o particularidades específicas. Por ello es que la noción de igualdad conduce de manera inmediata a identificar las características específicas que se encuentran en una determinada naturaleza, independiente de aquellos rasgos individuales, irrelevantes —en este caso— para la posesión de esas características. Para Kant, la acepción de naturaleza racional en sí permite consolidar una definición fundamental para poder hablar de igualdad, estableciendo, a su vez, un horizonte abierto para la pluralidad, en la medida en que permite armonizar una forma de ser común con distintos modos de poder hacer, mismos que configuran la individualidad.

Lo que permite pasar de una representación subjetiva del ser racional cuya existencia se manifiesta como un fin en sí a considerar toda naturaleza racional como fin en sí, consiste en la consecuencia de la propia razón. Porque sería un signo de evidente contradicción que si cada ser racional es capaz de representarse y valorar su existencia como fin en sí mismo no sea capaz de atender a dicho valor presente en toda naturaleza racional. En último término, se trata de considerar en los demás las mismas característica que cada uno considera valiosas en sí mismo, es decir, su propia persona como fin en sí. Porque al pensar que la capacidad de autodeterminación tiene un valor intrínseco *debe* también asignarse ese mismo valor a esta capacidad en donde quiera que se encuentre, ya sea en la *persona* propia o en la de los demás.

Desde esta perspectiva puede interpretarse el imperativo categórico como sigue: *en ningún caso se debe considerar a otro ser humano como medio, pues su forma de ser es la de cada ser racional*. A este respecto afirma Kant: “Que la razón legisladora, que incluye en su idea de la humanidad en general a la de la especie entera (también a mí) —no al hombre—, siguiendo el principio de igualdad me incluye también a mí, como legislador universal”.¹⁵⁸ La igualdad no atiende a factores externos, particulares o contingentes (no atiende al “hombre” en su individualidad), sino que atiende a la existencia de toda naturaleza racional como fin en sí, a partir de las leyes morales que tiene al hombre como legislador. En verdad, no se trata del hombre en su dimensión empírica sino en la de humanidad, en la del fin en sí mismo que él es. Esto se traduce tomando en cuenta el significado que toma en Kant ser un fin en sí mismo, es decir, en que toda la naturaleza racional tiene la capacidad de conferir valores, adoptar fines y enunciar principios para la consumación de los mismos, que valen porque son propuestos por él. El fin en sí mismo que la naturaleza humana *es* queda así especificado con los atributos de la naturaleza racional, *iguales* en todos los hombres.

Estos atributos son los que Kant tiene en cuenta cuando introduce la noción de *respeto*. El *respeto* es el único sentimiento que Kant admite dentro del planteamiento moral que desarrolla. Aunque ciertamente es un “sentimiento” se diferencia de cualquier otro que sea recibido por el influjo de las inclinaciones en consideración de la naturaleza sensible del hombre, ello implica que el respeto no es sino un sentimiento que surge de la razón. En este sentido, el respeto se presenta como un “efecto” de la representación racional que tiene el hombre de la ley moral. Esto es:

¹⁵⁸ *Metafísica de las costumbres, op. cit.* 451.

Aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un *instinto*, sino uno *espontáneamente originado* de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de todos los sentimientos de primera clase que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconocimiento con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto*: de suerte que este es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa*.¹⁵⁹

Bajo el contexto de la acción regida por la ley moral se requiere un fundamento racional (fin en sí mismo) y un sentimiento que impusiera al agente moral a actuar; para Kant ese sentimiento no es otro que el *respeto*. Adviértase que Kant había rechazado en la moral toda inclinación (todo sentimiento de origen empírico), por lo que se volvía necesario encontrar un sentimiento de contenido racional que motivara la realización de la acción.

Por eso es que el respeto

sólo puede ser aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos que la descarte por completo. Una acción realizada por deber, tiene por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad, no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad,¹⁶⁰ si no es objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica.

De esta manera, el respeto se constituye como el resultado de la conciencia de la

ley moral, es decir, un sentimiento que se genera en tanto que el ser racional es consciente de tener obligaciones morales, lo que introduce a la persona en la dimensión racional e desinteresada (interés en el sentido empírico, en tanto materia de los sentidos) e incondicional. Si el imperativo categórico manda inmediatamente la acción, entonces el respeto solamente puede surgir en el momento en que el ser racional se representa la ley moral como una instancia de autodeterminación de la voluntad; por ello, este sentimiento no es algo que se elija tener o no tener sino que surge inevitablemente del reconocimiento de esa ley. Atendiendo a esto se comprende por qué Kant se refiere al respeto como un

¹⁵⁹ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit., Nota al pie, p. 34*
¹⁶⁰ *Idem, p. 32.*

efecto subjetivo de la propia ley moral, porque no hay en el sujeto kantiano sentimiento alguno que preceda y determine al imperativo categórico. La *causa* de la determinación del sentimiento del respeto es la razón pura práctica misma, por lo que el respeto es el único sentimiento determinado *a priori*.¹⁶¹

Entonces ¿el *respeto* es un sentimiento que se manifiesta únicamente hacia la ley moral? La respuesta a esta interrogante tiene dos aspectos. En primer lugar, la consideración moral solamente tiene un móvil: la realización de la ley por respeto a ella, es decir, el “interés” (*a priori*) del sujeto moral no es otro sino el interés por la ley que se configura en el *respeto*. Pero, de igual forma, este se hace extensivo a las personas por mor de su humanidad, pues el respeto a la ley es el respeto a la racionalidad que en ella se encuentra. Siendo así, el segundo aspecto en que ha de repararse dentro de la respuesta a la interrogante antes planteada consiste en que el respeto, considerado en el imperativo categórico, deviene en una cierta estimación de la persona, porque es ésta la que tiene la capacidad de actuar en sí y por sí misma, libre de toda determinación empírica subjetiva. Por eso es que las formulaciones del imperativo categórico tienen siempre presente los distintos aspectos implicados en la acción moral como tal. Dicho en otros términos, esas formulaciones tienen siempre presente aquello de donde se origina la acción misma. De modo que la autonomía impone intrínsecamente el respeto por las voluntades racionales considerándolas siempre como fines y no como mero medios. Si la ley moral impone, tal

¹⁶¹ Con la noción de *respeto* Kant asume en la moral una postura intermedia entre aquellos filósofos (lo racionalistas sobre todo) que daba un énfasis a la razón, oponiéndose a cualquier sentimiento y los empiristas ingleses que centraban su teoría en el “sentimiento moral”. Pensadores como Francis Hutcheson y David Hume fueron importantes para la reivindicación del papel de las emociones en la vida humana, construyendo una filosofía moral enfocada a tal fin. Sin embargo, frente a esta filosofía Kant considera que el “sentido moral” (*moral sensus*), defendido por aquellos, no es un principio objetivo (racional) para distinguir entre el bien y el mal, sino que en todo caso remite a las circunstancias e inclinaciones subjetivas. (Cfr. Leonora Esquivel Frías, *El sentimiento de respeto en la ética de Kant*, memoria de licenciatura, FFyL-UNAM, México, 1998.)

como lo hace, adoptar ciertos fines y en particular tratar a todo ser racional como fin en sí mismo, la decisión de actuar de tal manera surge de la libre y racional voluntad impulsada por el motivo de respetar a las personas, donde quiera que se les encuentre, como fines en sí mismos.

Todo esto lleva a reparar en el respeto como la estimación de ese valor propio de los hombres en tanto seres autónomos sometiendo toda inclinación que descansa en la sensibilidad. El respeto no se basa en la consideración de determinados aspectos empíricos en los hombres (sus actitudes, su posición social o política, su aspecto), sino que el respeto es hacia la ley y hacia la autonomía que la hace posible y, en última instancia, hacia la humanidad y dignidad de las personas, que no es sino el respeto hacia la racionalidad presente en todos los hombres por igual, matriz de la conducta moral.¹⁶² Por eso dice Kant que “el respeto que tengo por otros o que puedo exigirme es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse”.¹⁶³ Respeto, estimación y consideración resultan ser sinónimos que ponen de relevancia ese valor absoluto que se encuentra por igual en todos los hombres y que la ley moral debe salvaguardar, evitando que se “desprecie” (que se juzgue como una cosa carente de valor). En relación con esto dice Kant:

Despreciar (*contemnere*) a otros, es decir, negarles el respeto que se debe al hombre en general es, en cualquier circunstancia, contrario al deber, porque se trata de hombres. Menospreciarles (*despicatui habere*) interiormente por comparación con otros es sin duda inevitable a veces, pero manifestar exteriormente el menosprecio es una ofensa.

(...) Yo no puedo negar ni siquiera al vicioso, en tanto que hombre, el respeto que no puede quitársele, al menos en calidad de hombre [*sc. persona*], aunque con su acción se haga sin duda indigno de él.

¹⁶² Cfr. *Metafísica de las costumbres*, §02-403.

La ley moral presente en el hombre “arranca” inevitablemente el respeto no hacia uno u otro aspecto de que pueda verse en los otros o en uno mismo, sino a “su propio ser”¹⁶⁴, a aquello sin lo cual no puede considerarse al hombre en cuanto tal, es decir: ser fin en sí mismo. El respeto lo mismo que la dignidad no admite grados ni excepciones. Por consiguiente, el respeto hacia la ley moral se traduce en respeto hacia la dignidad del hombre visto bajo su dimensión de “primera causa”, la cual no admite gradaciones, ni excepciones.

Consecuentemente, el respeto es para Kant la expresión del vínculo que caracteriza a los seres racionales, es decir, a los seres humanos. Esto es manifiesto en el imperativo categórico que es la máxima previa de conducta y expresión de la razón práctica. Porque el que obra bajo el imperativo categórico que la razón práctica impone obra exclusivamente por respeto a la ley que la razón misma da; actuar de tal manera es sólo posible por los seres racionales, específicamente por los hombres, que nunca son un mero medio sino siempre y simultáneamente fines en sí mismos. Así, en la metafísica kantiana la dignidad y el respeto son elevados a la persona, como una realidad nouménica, precisamente porque la dignidad es un valor absoluto e inalienable de la persona, como un rasgo propio de la condición racional que pertenece al hombre y que merece, por lo mismo, un respeto incondicionado e inconmensurable inherente a su condición inteligible, el cual garantiza que jamás sea tratado como un medio. Porque

Del hecho de que seamos capaces de tal legislación interna, del hecho de que el hombre (físico) se sienta obligado a venerar al hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse la *elevación* y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*) que le infunde respeto por sí mismo.¹⁶⁵

¹⁶³ *Ídem*, 462.

¹⁶⁴ *Cfr. ídem*, 402.

¹⁶⁵ *Ídem*, 436.

El móvil de la conducta moral tiene que poseer condiciones universales y suficientes que puedan darse con independencia de las circunstancias de cada acción, que no se mezclen con los sentimientos empíricos o “físicos” sobre los hombres concretos. Se trata de un tipo de relación determinada por el respeto cómo móvil de la acción. Esta relación, determinada *a priori*, sólo puede ser condicionada por una idea: la de dignidad del hombre, pero no de éste o de aquél, sino de cualquiera. Esto es lo que se expresaba en la fórmula de la humanidad del imperativo categórico. Si el respeto fuera al hombre en su dimensión fenoménica, el móvil de la acción moral estaría dejado al arbitrio de las circunstancias, a afectos e inclinaciones particulares que imposibilitan la racionalidad y universalidad de la acción moral. Pero al mismo tiempo el imperativo categórico no podría “producir” el respeto que Kant exige, si no se supiera realmente lo que se está respetando, a saber: la humanidad, el carácter esencial y propio del hombre de ser fin en sí mismo. Por ello es que afirma Kant:

Todo hombre tiene el legítimo derecho al respeto de sus semejantes y él está obligado a lo mismo, recíprocamente con respecto a cada uno de ellos.

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 demás cosas.¹⁶⁶

Así pues, la especificidad del hombre, lo que le es propio en cuanto *causa noumenon* es la capacidad de actuar libremente, independiente de toda influencia de las sensaciones, motivados por el respeto a un valor expresado en una ley y al ser que encarna esa ley: la humanidad. Esta es una consideración valorativa del hombre que

¹⁶⁶ Ídem, 462.

atiende fundamentalmente la *libertad* o racionalidad misma (el distanciamiento de todos los hechos empíricos, elevándose sobre ellos y la capacidad del autodeterminarse).

Esta valoración que efectúa el hombre de sí mismo y de los demás, a partir del valor absoluto que en cada uno de ellos se encuentra por igual en tanto que seres racionales (integrados en el orden nouménico), permite estimar que un ser portador de tal dignidad, independientemente de las circunstancias en que se encuentre, ha de ser considerado siempre como un esencial "*parem inter pares*". Así, la comunidad concebida por Kant esta fundada en la consideración del hombre como un ser racional. Precisamente, la *igualdad* se halla establecida por esa forma de ser común que permite una coparticipación dinámica de los hombres, en la posibilidad de convertir en propios lo fines del prójimo. Esto tiene una implicación importante: el hombre para Kant (evidentemente como *homo noumenon*) no es una mónada autónoma que sólo penetraría en la comunidad con sus relaciones con otras mónadas. Esto es propio de formas de asociación como son el Estado, la familia, etcétera, condicionadas por las acciones y relaciones del individuo (muchas de las veces egoístas y opuestas a la sociedad en que se encuentre), que señalan y patentizan su dependencia con respecto a su naturaleza biológica y al mundo exterior (*homo phaenomenon*). Por otra parte, la persona por su mera existencia nouménica, por su naturaleza racional, por su libertad y autonomía forma parte de un mundo mayor, es decir, forma parte de una comunidad en la que es

un deber, tanto a sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales (*officium commercii, sociabilitas*), no aislarse (*separatistam agere*); convertirse sin duda en el centro inmóvil de sus propios principio, pero considerar este círculo, trazado alrededor de sí, como parte de un omniabarcante de carácter cosmopolita; no precisamente para fomentar lo mejor del mundo como fin, sino sólo para cultivar la comunicación recíproca, los medios que indirectamente conducen a ello, la amenidad en sociedad, el espíritu de conciliación,

el amor y respeto mutuos (la afabilidad en el trato y el decoro, *humanitas aesthetica et decorum*).¹⁶⁷

La comunidad que Kant concibe adquiere una fisonomía propia a partir de las exigencias que deben cumplir los seres racionales, como son las enunciadas en la cita anterior. Estas exigencias son posibles debido a la intersubjetividad que ha quedado establecida por los principios con validez universal que la razón *a priori* puede determinar. Pero es necesario advertir que las exigencias con validez intersubjetiva, que imposibilitan cualquier subjetivismo, encuentran su validez precisamente en la consideración de la una naturaleza racional que existe como fin en sí y que se encuentra, sin excepción, en todos los hombres. Por lo tanto, esta comunidad encuentra su esencia en la libertad y la igualdad de la racionalidad misma. Con esto, Kant logra poner de manifiesto la invaluable dignidad de la persona en la comunidad racional, en la que las relaciones se hallan mediadas por el amor y respeto mutuos hacia ese valor absoluto. Así, se entiende por qué las ideas prácticas derivadas son siempre imperativos categóricos que están presentes en el modo de obrar de la persona.

De esta manera la “humanidad”, que ya desde el estoicismo se había aceptado, no es en Kant una noción abstracta o “formalista” sino un reconocimiento expreso de una forma común de ser, de una esencia que confiere sentido a la existencia humana por lo que ella misma determina. La humanidad en cada uno de los hombres, ser “fin en sí mismo” — con los atributos de libertad, autonomía y dignidad — es un ser con una naturaleza tal que no debe tratarse como una cosa más, sino que debe ser respetado, por lo que resulta imperativo actuar siempre con respeto a esa capacidad de autodeterminarse. Quizás por ello la expresión por antonomasia del respeto a la dignidad del hombre este dada como un

¹⁶⁷ Ídem, 473.

imperativo categórico y quizás por ello sea también la expresión más relevante del humanismo en la Modernidad, es decir: *“obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio”*. En esta máxima queda expresado el sentido nouménico de la libertad y el planteamiento que sitúa la dignidad de la persona en su esencia moral, es decir, inteligible, más allá de toda consideración teórica o pragmática. Porque es a partir del imperativo categórico kantiano donde se manifiesta la libertad esencial del hombre, y a partir de esta libertad donde el hombre alcanza a vislumbrar su dignidad personal.

Conclusiones

A partir del análisis de cuatro ideas acerca de la dignidad humana, podemos concluir lo siguiente: La noción de dignidad humana se ha entendido como

- a) un valor primario y absoluto propio de todo ser humano, que no se circunscribe a determinados aspectos, características o méritos individuales;
- b) principio de comprensión del ser del hombre;
- c) causa de respeto y principio de comunidad.

Cada una de estas significaciones esenciales de la idea de la dignidad del ser humano se hallan presentes desde el momento en que dicha idea fue introducida en el pensamiento filosófico por el estoicismo. Resignificado por éste, el término dignidad remitirá a un dominio ontológico y moral, y no a determinadas cualidades, destreza o gracia de los individuos. De esta manera, con el término dignidad (*dignitas*), el estoicismo y vertientes filosóficas posteriores, como las que aquí se han mencionado, buscarán afirmar el valor supremo y absoluto que todo ser humano posee. Tratándose, pues, la dignidad de una cierta nobleza ontológica que es lo que otorga el carácter permanente, actual y en idéntico grado a los seres humanos. Esto indica de manera expresa que la dignidad del hombre no consiste en *más* o *menos*. Estas oposiciones son oportunas en aquellas cosas que admiten un excedente y un excedido, oposiciones que se logran de modo diverso. En cambio, jamás es

posible aplicarlas al valor absoluto y supremo que es la dignidad, puesto que ésta se encuentra por encima de cualquier oposición. Esto implica que todo ser humano, independientemente de cualquier situación de vida, de toda cualidad, relación o condición, y de toda circunstancia cultural, biológica, social, política e histórica es digno en el mismo grado. Es manifiesto que en cuanto individuo cada hombre es distinto de los otros en perfecciones, cualidades, pero en cuanto hombre, en cuanto que ser humano, es decir, bajo la consideración ontológica se es absolutamente igual a otro en dignidad.

En cada uno de los momentos de reflexión en torno a la dignidad del hombre que aquí se han analizado, se ha hecho hincapié en la preocupación e interés primario que ellos mostraron por el *ser* del hombre. Preocupación e interés en los que la idea de la dignidad ha tenido una función esencial cuando se ha pretendido decir *qué es* o *quién es* el ser humano. Precisamente, en este ámbito ontológico fue donde la idea de dignidad se presentó como un principio de comprensión del hombre. Es decir, la idea de dignidad del hombre que cada una de estas vertientes filosóficas propuso se encuentra íntimamente relacionada con su concepción de naturaleza o esencia humana.

Asimismo, es posible advertir, como característica común y primordial de la filosofía que aquí nos han ocupado, la importancia que otorgan a la dignidad y valor del ser humano considerado como un ser racional. Esta importancia concedida a la razón y que es concomitante a la idea de dignidad humana se explica desde el origen mismo de las tesis acerca de ésta, dado que con la dignidad el estoicismo puso énfasis en la noción de *logos*. Posteriormente, el racionalismo platónico, peripatético, neoplatónico y kantiano encontraran en esto un punto de concordancia y una conformidad del racionalismo estoico. Evidentemente, de acuerdo con el desarrollo del pensamiento y según las diversas escuelas, se atendió a una razón referida de diversas y diferentes maneras a otras facultades humanas;

pero siempre, más allá de las diferencias, la razón conservó y amplió su carácter “rector” como lo *hegemonikon*, esto es, como lo más digno en el hombre. En última instancia, y a pesar de las diferencias puntuales que puedan aducirse en torno a los planteamientos que hemos presentado, la idea de la dignidad humana remite a un ser dotado de razón.

De igual manera, cabe mencionar que a partir de la idea de dignidad —entendida desde el ámbito ontológico y según el momento histórico que se contemple— el hombre sería ubicado en el *cosmos*, frente a lo divino y en la comunidad. En relación con esto se entiende por qué la idea de la dignidad humana ocupa un sitio preeminente en la reflexión metafísica, ética y teológica (aunque en esta última puede mencionarse como una excepción a Immanuel Kant). Es conveniente señalar que, ante todo, será a partir de la dignidad del hombre que se enfaticen las relaciones que el hombre establece y mantiene consigo mismo. Y es en este plano donde precisamente la ontología del hombre y la ética forman ese andamiaje que nos permite ver, en el dominio de lo humano, el papel tan importante que juega la dignidad del hombre, es decir, como un valor que se recibe (constituye al ser humano) y se logra, como un don y una responsabilidad. En relación con esto se comprende por qué en torno a la dignidad del hombre, desde el estoicismo hasta la modernidad, resulta ser una constante el concepto de *libertad*. Queda claro que el concepto de libertad, con sus diversos y diferentes matices, acompaña en todo su recorrido a la idea de dignidad; por ejemplo, en el estoicismo se entiende que aunque la idea de dignidad halle sustento en la cosmología ontológica, su desarrollo no sería posible si la libertad no ocupará un lugar preeminente en la expresión moral del ser humano. O bien puede apelarse en este punto a la idea kantiana, porque en las bases de la ética kantiana la libertad y el mandato de la razón son fundamentales para la idea de la dignidad del hombre.

También cabe destacar una última implicación que está presente en cada una de las cuatro visiones de la dignidad del hombre expuestas, a saber, la noción de “comunidad”. Adviértase que la idea de dignidad es para el hombre una manera de verse, de asumirse y valorarse. Visión del ser propio y libre que se halla en relación consigo mismo y con los demás, en un cosmos que se cierra sobre sí mismo formando una unidad, es decir, una *comunidad ontológica* o *humanidad*. La visión del hombre que cifra su esfuerzo en percatarse de lo *que es*, atendiendo a ese ámbito de lo *absoluto*, del *valor preeminente*, ámbito donde se extingue, en la unidad total, toda individuación fragmentaria y particular. Por ello es que la Estoa, Santo Tomás, los humanistas renacentistas y Kant nos remiten a una comunidad que tiene como fundamento la “dignidad ontológica” —según se ha visto— en donde ésta se presenta como el principio que garantiza la igualdad entre los hombres. Esta comunidad es la suprema integración ontológica del hombre con su semejante, con su prójimo, esto es, una comunidad que no se fragmenta en una multiplicidad de existencias desligadas entre sí.¹⁶⁸

Bajo esta afirmación del ser humano como persona en *comunidad*, se entiende el alcance de la dignidad humana, porque el hombre, dotado de dignidad, sólo puede comprenderse como persona en comunidad, pues la necesidad de la interacción con *el otro* es el espacio donde se hace patente la dignidad. Así, la idea de la dignidad como un valor insustituible de cada ser humano derivaría en la noción de *respeto*.

Por último, es preciso advertir que el problema que deja abierto este trabajo, para una reflexión posterior, es la necesidad de ver, en la *actualidad*, la dignidad humana desde

¹⁶⁸ La relación entre comunidad y dignidad se halla presente desde las primeras ideas relativas a ésta en el estoicismo. Recuérdese que la noción de “humanidad” que surge con la Estoa es acorde con la idea de dignidad que ella concibe, porque es la universalidad de la razón y, por ende, de la dignidad las que nos permite hablar de una comunidad.

un reconocimiento del ser propio en *el otro*, visión de la que Platón y Ficino nos han hecho partícipes. El reconocimiento *en el otro y del otro*, es decir, la aseveración de la forma común de ser y de la diferencia de la individualidad, deberá encontrar los cauces precisos para una visión renovada y comprometida que “dignifique” la vida actual. El hombre habrá de “verse” como un *axioma*, como un ser con un valor en sí mismo, sin equivalente de otra naturaleza; pero también como un ser abierto, como un ser que es él mismo *expresión*.

Bibliografía

- ALEU BENÍTEZ, José, *Filosofía y libertad en Kant*, PPU, Barcelona, 1987.
- AGUSTIN, Santo, Obispo de Hipona, *Confesiones*, BAC, Barcelona, 1977.
- _____, «Obras», en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid, 1980.
- ANAGNINE, Eugenio, *G. Pico della Mirandola*, Gius-Laterza e Figli, Bari, 1937.
- BARTH, Paul, *Los estoicos*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- BLAISE, Pascal, *Pensamientos*, Folio, Barcelona, 1999.
- BRÉHIER, Émile, *La filosofía en la Edad Media*, Uthea, México, 1959, trad. José López Pérez
- CANTIMORI, Delio, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1975.
- CAPPELLETTI, José Angel, *Introducción a Séneca*, Universidad de Zulia, Venezuela, 1972.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Aguilar, Buenos Aires, s.d., trad. Francisco Samaranch.
- COPLESTON, Friedrich, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México, 1960, trad. Elsa Cecilia Frost
- DAVIES, Mark, «Historia de la lengua española: Humanismo» en soporte electrónico <http://www.mdavies.for.ilstu.edu.htm>, Illinois State University, 2000.
- DELEUZE, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997.
- DEMPF, Alois, *Metafísica de la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1957, trad. José Pérez Riesco.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, Ténos, Barcelona, 1988, trad. Eduardo Bello Reguera.

DRESDEN, S., *Humanismo y Renacimiento*, Guadarrama, Madrid, 1968, trad. Agustín Gil Lasierra.

ELORDUY, Eleuterio, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, vol. I y II.

ESQUIVEL FRÍAS, Leonora, *El sentimiento de respeto en la ética de Kant*, memoria de licenciatura, FFyL-UNAM, México, 1998.

FICINO, Marsilio, *De amore (comentarios al Banquete de Platón)*, UNAM, México, 1994, trad. Mariapia Lamberti y José Luis Vernal.

_____, *De amore (comentario al Banquete de Platón)*, Técnos, Madrid, 1989, trad. Rocío de Villa Ardura.

_____, *Teología Platónica*, Zinichelli, Bologna, 1965, vol. I y II, a cura di Michele Schiavone.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid, 1986, vol. III.

GARCÍA CUADRADO, José Ángel, «Acerca de la dignidad del hombre: Tomás de Aquino y el humanismo renacentista», en soporte electrónico <http://www.fyl.unizar.es/sita=97.htm>, Universidad de Navarra, 1999.

GARIN, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1981, trad. Domenec Bergada.

_____, *Medievo y Renacimiento: estudios e investigaciones*, Taurus, Madrid, 1981, trad. Ricardo Pochtar.

GILSON, Etienne, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1985, trad. Amalio Gracia-Arias.

_____, *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, s. d.

GOLDMANN, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, trad. José Luis Etcheverry.

GOMEZ PIN, Víctor, *La dignidad. lamento de la razón repudiada*, Paidós, Barcelona, 1995.

HELLER, Agnes, *El hombre en el Renacimiento*, Península, Barcelona, 1978, trad. Francisco Ivars.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1990, vol. I y II, trad. Luis Martínez Gómez.

HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

IBARNE, Julia Valentina, *La libertad en Kant: alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981.

IRACHETA, Francisco Javier, *Racionalidad, imperativo categórico y derechos humanos*, memoria de licenciatura, FFyL-UNAM, México, 1998.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Barcelona, 1997, trad. Manuel García Morente.

_____, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Barcelona, trad. Adeia Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.

_____, *Crítica de la razón práctica*, Ateneo, Buenos Aires, 1961, trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente.

_____, *Crítica de la razón pura*, Ateneo, Buenos Aires, 1961, trad. Manuel Fernández Núñez.

KORSGARD, Christine, «Kant's Formula of Humanity», en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996.

KRISTELLER, Oscar Paul, *El pensamiento renacentista y las artes*, Taurus, Madrid, 1986, trad. Bernardo Moreno Carrillo.

_____, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México, 1993.

LAERCIO, Diógenes, *Los filósofos estoicos*, PPU, Barcelona, 1990, trad. Antonio López Eire.

LAFONT, Ghislain, *Estructuras y método de la «Suma teológica» de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964, trad. Nicolás López Martínez.

LISSER, Kurt, *El concepto de derecho en Kant*, UNAM, México, 1959, trad. Alejandro Rossi.

LONG A., Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, trad. Jordán de Urries.

MALAVASSI V., Guillermo, «La dignidad de la persona» en soporte electrónico <http://www.uaca.ac.cr/u/gmalavassi/etica/cap04.htm>

MANNETTI, Gianozzo, «De dignitate et excellentia hominis», en Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, 1942.

MELLENDÓ, Tomás y PAULLES MILLÁN, Lourdes, *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, EUNSA, Pamplona, 1996.

MORRÁS, María, *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 2000. (Compilación de textos del humanismo renacentista.)

NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, 1ª versión, Stylo, México, 1946.

_____, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., FCE, México, 1981.

NISA, Gregorio Santo de, «Obras», en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid, 1980.

ORTEGA Y GASSET, José, *Kant, Hegel y Dilthey*, 4ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1972.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, «Discurso sobre la dignidad del hombre» en María Morrás, *Manifiestos del humanismo*, Península, Barcelona, 2000, trad. María Morrás.

_____, «De hominis dignitate», Vallichi, Firenze, 1942, a cura Eugenio Garin.

PULEDDA, Salvatore, *Interpretaciones del humanismo*, 1996.

QUASTEN, J., *Patrología*, BAC, Madrid, 1986, vol. III.

RASSAM, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1980, trad. Julián Urbistondo.

REALE, Giovanni, DARI, Antisier, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, vol. II, trad. Juan Andrés Iglesias.

RIST, J. M., *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1995.

ROBLES, Laureano, *Tomás de Aquino*, Universidad de Salamanca, España, 1992.

RUGGIERO, Guido de, *Storia della filosofia*, 2ª ed., Laterza, Bari, 1937, vol. I.

VILLORO, Luis, *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional-FCE, México, 1992.

VIVES, Juan Luis, «La fábula del hombre» en *Obras completas* Aguilar, Madrid, 1947, vol. I, al cuidado de Lorenzo Riber.

SÉNECA, Lucio Anneo, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961, trad. Lorenzo Riber.

_____, *Tratados morales*, UNAM, México, 1991, trad. José M. Gallegos Rocafull.

_____, *Cartas morales*, UNAM, México, 1953, vol. I y II trad. J. M. Gallegos Rocafull.

_____, *Cartas a Lucilio*, UNAM, México, 1980, trad. J. M. Gallegos Rocafull.

TOMÁS, de Aquino, Santo, *Del ente y la esencia*, TOR, Buenos Aires, s.d., trad. Serafín Hernández.

_____, *El ente y la esencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1974, trad. Manuel Fuentes Benot.

_____, *Suma teológica*, BAC, Madrid, 1994, vol. I, I-II y II-II.

_____, «Obras» en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid, 1980.

TRISMEGISTO, Hermes, *Tres tratados*, Aguilar, Buenos Aires, 1982, trad. Francisco Samaranch.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Racionalidad crítica*, Técnos, Madrid, 1987.

VINAUX, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*, FCE, México, 1954, trad. Tomás Segovia.

WERNER, Jaeger, *Cristianismo primitivo*, FCE, México 1970.

ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca*, 2ª ed., Cátedra, Madrid, 1992.

Índice

	Página
Introducción	1
La dignidad y sus significaciones primarias (análisis etimológico del término <i>dignitas</i>)	7
Capítulo I La dignidad en el pensamiento estoico.	11
Cosmología ontológica	
El hombre como microcosmos	
La noción de <i>hipokeuemenon</i> y <i>dignitas</i> el valor supremo	
El respeto y la humanidad.	
Capítulo II La dignidad del hombre en el pensamiento cristiano	28
II.1 La filosofía Patrística	28
Gregorio de Nisa (El hombre como un ser hecho a imagen y semejanza de Dios)	
San Agustín (La constitución triádica del alma y la Trinidad)	
II.2 La dignidad del hombre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino	37
La metafísica tomista (análisis de los conceptos fundamentales)	
El hombre como “persona” libertad, “existencia” y dignidad	
El amor o respeto al prójimo y la comunidad humana	
Capítulo III La dignidad en el Renacimiento	61
III.1 Manetti: la dignidad del hombre y la acción (consideración antropológica)	66
III.2 Marsilio Ficino, el hombre como un <i>microcosmo</i> dinámico	68
Concepción metafísica del alma	

<i>Eros: apertura, libertad y dignidad</i>	
Respeto o “amor platónico”	
III. 3 Pico della Mirándola: dignidad y libertad como la esencia del hombre	7
Dos órdenes del ser: lo determinado y el ser de la indeterminación	
El hombre como un <i>microcosmos</i> libre e indeterminado	
Capítulo IV Kant y la dignidad: El hombre como “fin en sí mismo”	88
Distinción entre fenómeno y noúmeno	
El mundo de lo sensible y el mundo nouménico	
Distinción entre el <i>homo phaenomenon</i> y <i>homo noumenon</i>	
La razón pura práctica o voluntad libre, como principio causal de acción	
El <i>homo noumenon</i> y la “libertad interna”	
El hombre como “persona” o <i>primera causa</i>	
El fin en sí mismo: la autonomía, la humanidad y la dignidad del hombre	
El imperativo categórico y la “fórmula de la humanidad”	
La dignidad, el valor absoluto e incondicionado de la persona	
La reflexión desde la razón práctica o la “nueva metafísica”	
Igualdad, respeto, comunidad	
Conclusiones	135
Bibliografía	140
Índice	145