

# REFLEXIONES SOBRE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA

GREGORIO PECES-BARBA MARTÍNEZ  
*Universidad Carlos III de Madrid*

## INTRODUCCIÓN

La importancia de la dignidad humana es decisiva para el Derecho y en más de una de sus ramas se encuentran razones parciales que justifican esa importancia. En los argumentos que utilizan los juristas de esos diversos campos aparecen en ocasiones referencias a la dignidad humana. El Derecho internacional impulsó la reflexión a partir de los horrores totalitarios que desembarcaron en la Segunda Guerra Mundial, con el holocausto provocado por los nazis y los fascistas, y en las matanzas colectivas propiciadas por el stalinismo. Es quizás la respuesta más matizada y más discreta frente a los excesos de algunos iusnaturalismos, que descalificaron la construcción positivista y le atribuyeron la responsabilidad de lo acaecido por debilitar las referencias morales en el Derecho. Estamos ante una falacia que no por repetida se convierte en verdad, y que en España resulta especialmente sarcástica por el apoyo incondicional de los iusnaturalistas al franquismo durante y después de la guerra civil. El debate sobre el terrorismo y otras violaciones de los derechos en delitos contra la humanidad, contra el derecho de gentes o en genocidios, con la necesidad de impulsar la puesta en marcha del Tribunal Penal Internacional y con la realidad de tribunales «ad hoc», como el de la ex Yugoslavia, o la persecución internacional de los delincuentes, evoca constantemente el tema de la dignidad. En ese contexto la referencia a la dignidad humana aparece como una garantía de objetividad<sup>1</sup>. La encontramos en muchos instrumentos internacio-

<sup>1</sup> Vid. M. BENCHIKH, «La dignité de la personne en Droit international», en M. L. PAVIA y T. REVET (dir.), *La dignité de la Personne Humaine*, Economica, París, 1999, pp. 38 y ss.

nales, empezando por la Declaración Universal de 1948, que la recoge en el preámbulo y en el artículo primero, donde se vincula con la libertad y la igualdad. Asimismo en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 16 de diciembre de 1966, se señala en su Preámbulo que los derechos derivan de la dignidad inherente a la persona humana, y el artículo 10.1 vincula los derechos del detenido con la dignidad inherente al ser humano. Asimismo, una referencia aparece en el Preámbulo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la misma fecha. También encontramos referencia, entre otras, en la Declaración y Programa de Acción de Viena, aprobados por la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos el 25 de junio de 1993, que afirman tajantemente que «todos los derechos humanos tienen su origen en la dignidad y el valor de la persona humana»<sup>2</sup>.

También en el Derecho administrativo, tanto en el ámbito de la seguridad, de los controles de identidad de los extranjeros, como en el control de los progresos científicos o tecnológicos, o en los derechos del enfermo y del moribundo, la referencia a la dignidad es constante en la doctrina y también en la jurisprudencia a veces más que en los Reglamentos<sup>3</sup>. En el ámbito social nos aparece también, ya desde hace tiempo, en la discusión sobre las condiciones de trabajo, sobre el empleo, sobre las personas con discapacidad o sobre el derecho a la vivienda. En el Derecho penal muchas de las reflexiones científicas, y también jurisprudenciales, se refieren o se fundan en la idea de dignidad de la persona, puesto que lo humano, tanto físico como espiritual, es objeto de protección, porque la dignidad no sólo de la víctima, sino también del delincuente, están presentes en el pensamiento de los penalistas desde la Ilustración. Y, finalmente, en un campo específico, el de los medios de comunicación, tiene una gran importancia científica legal y jurisprudencial en la preocupación por la dignidad humana, en relación con el honor, con la intimidad o con la propia imagen.

En este contexto, la contribución de la Filosofía del Derecho al debate adquiere una relevancia especial, porque se sitúa en la raíz del problema que coloca a la dignidad humana como fundamento de la ética pública de la modernidad, como un *prius* de los valores políticos y jurídicos y de los principios y los derechos que derivan de esos valores<sup>4</sup>. La modernidad se plan-

<sup>2</sup> Vid. para las muy numerosas referencias a la dignidad humana en los textos internacionales G. PECES-BARBA, Á. LLAMAS y C. FERNÁNDEZ LIESA (eds.), *Textos básicos de Derechos Humanos*, Aranzadi-Elcano, Navarra, 2001, pp. 267 y ss.

<sup>3</sup> No es casualidad, en ese sentido, que uno de los pocos trabajos escritos hasta ahora, como libro unitario, sobre el tema de la dignidad, sea el del Catedrático de Derecho Administrativo, J. GONZÁLEZ PÉREZ, *La Dignidad Humana de la persona*, Civitas, Madrid, 1983.

<sup>4</sup> Considero a los valores de libertad, igualdad, solidaridad y seguridad como el núcleo duro de la ética pública, política y jurídica, es decir, son la moralidad que aglutina e integra

tea desde el humanismo, es decir, desde una idea del hombre que es el centro del mundo y que se distingue de los demás animales, con unos rasgos que suponen la marca de su dignidad. Lo veremos claro en las reflexiones sobre la dignidad que hacen diversos autores del Renacimiento. Y ese hombre que es el centro del mundo aparece también centrado en el mundo, es decir, es un hombre secularizado, independiente, que decide por sí mismo, que piensa y crea por sí mismo, que se comunica y dialoga con los demás hombres y que decide libremente sobre su moralidad privada. La vocación mundanal es, como se ve, inseparable de la idea de dignidad que se dibuja tras el tránsito a la modernidad, por lo que las ideas del hombre centro del mundo y centrado en el mundo son igualmente inseparables, o dicho de otra manera, la dignidad humana es el fundamento de una ética pública laica, que se va construyendo a lo largo de los siglos, a partir del siglo XVI, con una especial relevancia para el modelo de la gran aportación de la Ilustración. KANT reunirá bien esa doble vertiente al contestar a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», donde vincula al hombre, que para él es un fin en sí mismo y que no tiene precio, con la idea de su autonomía, en el sentido de que no necesita andaderas y puede caminar por sí mismo<sup>5</sup>. Es verdad que el antropocentrismo, necesario para construir la idea de dignidad humana, ha sufrido serios ataques en la modernidad y desde la modernidad. En su mismo

a las personas en torno a un proyecto político, que es el democrático y configuran su concepción del poder, que se traslada a su Derecho, como valores superiores en el ámbito jurídico, como los denomina el artículo primero de la Constitución española. Tienen la estructura de los principios, pero la diferente nomenclatura se establece para significar esa situación bipolar que comunica al poder político con el Derecho, en la continuidad de la ética pública, que expresa los fines del poder y del Derecho, en una sociedad liberal, democrática y social. La elección del término valor es igualmente relevante porque, en la tradición de la llamada filosofía de los valores, éstos sólo se completan cuando se realizan en la práctica; el valor belleza, por ejemplo, alcanza su plenitud en un cuadro, en una escultura, en una poesía o en una novela, de acuerdo con cánones estéticos proporcionados por esa idea de valor. Igualmente, un valor político primero y después jurídico, además de marcar la relación entre poder y Derecho, sólo se completa al incorporarse al Derecho positivo, con lo que se evita la ensoñación de un Derecho anterior al positivo, el llamado Derecho natural, y además se supera esa idea de un positivismo cerrado a la ética pública, y axiológicamente neutral. Los principios y los derechos que derivan de los valores también adquieren su plenitud cuando su contenido moral se concreta en normas de Derecho positivo, al máximo nivel, Constitución, Ley o Jurisprudencia constitucional. Hablar de derechos morales en este contexto, complica y dificulta la comprensión de todo el sistema y no añade nada para la implantación o la eficacia de los derechos.

<sup>5</sup> Vid. el texto de I. KANT, «¿Qué es la Ilustración?», *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, 2.ª reimpresión 1981, pp.25 y ss: «La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro [...] *Sapere Aude*. Ten el valor de servirte de tu propia razón. He aquí el lema de la Ilustración».

origen, y para reforzar el valor y la dignidad humana, el origen religioso que se defiende no supone un incremento de la autonomía de la dignidad, sino, al contrario, la plantea desde un apoyo externo. La complejidad y la ambivalencia del origen divino de la dignidad se potenciarán cuando señalemos la difícil compatibilidad de la misma con el ámbito eclesial.

Y esa dificultad inicial se incrementa con la toma de conciencia del condicionamiento del papel central del mundo y de la humanidad, con la revolución copernicana y con la desmitificación del origen divino del hombre, a partir de las posiciones de DARWIN y los darwinistas. También la toma de conciencia sobre el valor de la naturaleza, del respeto al medio ambiente y del espíritu ecológico, puede ser interpretado como una restricción al protagonismo humano que está en el origen de la idea de la dignidad. Sin embargo, a mi juicio, estos escenarios centran, racionalizan, matizan y secularizan la idea de dignidad, pero no la dañan irremisiblemente ni la destruyen. Al contrario, la secularización contribuye a situarla en la modernidad, y la convierte en un concepto de referencia para la construcción de la ética pública de las sociedades democráticas, sin mitos y limitada en su papel. Lo cierto es que ninguna de las dimensiones que atribuimos a la dignidad humana la comparten los hombres con animales evolutivamente próximos, es decir, que pueden estar en el origen de nuestra especie, ni mucho menos con los restantes. Por otra parte, la conciencia ecológica aumenta nuestra dignidad al reforzar la sensibilidad y el respeto por la naturaleza y por los animales que la componen. La propia toma de conciencia de esa realidad que nos rodea, y que no tiene ningún otro ser, es el punto de vista ecológico de nuestra dignidad, que sucede a la idea de nuestro origen divino, y que nos potencia también la dignidad desde un panteísmo. Por fin, también, la revolución tecnológica puede suponer una limitación para la cultura de la dignidad humana. Decía G. DUHAMEL en *Le Figaro* de 26 de septiembre de 1956, que «si la máquina se eleva progresivamente, el esfuerzo de la civilización moderna tiende a rebajar progresivamente al hombre hacia la máquina»<sup>6</sup>. También dirá SCHELLER que «con el progreso de la civilización moderna, las cosas del hombre, las máquinas de la vida y la naturaleza misma que el hombre ha intentado dominar reduciéndolas a mecanismos, se convirtieron en sus tiranos; las cosas se han convertido en más y más inteligentes y poderosas, hermosas y grandes, y el hombre, que las ha creado, cada vez más pequeño e insignificante, simple rodamiento de su propia máquina»<sup>7</sup>. Y este aparato tecnológico, especialmente a través de los medios de

<sup>6</sup> Citado por M. HORKHEIMER, *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1970, p. 30.

<sup>7</sup> Vid. M. SCHELLER, *Vom Umsturz der Werte*, en la edición francesa *L'Homme du ressentiment*, NRF, Gallimard, París, 1970, p. 184.

*Reflexiones sobre la evolución histórica.*

comunicación, ha sido usado por el hombre contra otros hombres, desde la perspectiva del poder, para dominar y controlar a los demás. Este paso actual es dañino y restrictivo para la idea misma de comunidad, GABRIEL MARCEL llamará a esas acciones técnicas de envilecimiento: «Llamo técnicas de envilecimiento al conjunto de los procedimientos deliberadamente puestos en práctica para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que pueden tener por ellos mismos, y transformarles poco a poco en una persona que no se reconoce a sí mismo como tal, y que no puede, a fin de cuentas, sino desesperar de sí mismo, no simplemente intelectual, sino vitalmente»<sup>8</sup>. Aparece en estos autores un pesimismo con poca esperanza sobre el mantenimiento de la idea de dignidad, en la cultura política y jurídica de nuestro tiempo.

Frente a esas posiciones, me parece que la dignidad se fortalece con esas vicisitudes de la modernidad, refuerza su carácter emancipador y contribuye a evitar su uso retórico, lo que representa también un aumento de su eficacia. También frente a las consecuencias del multiculturalismo excesivo, la dignidad humana es un argumento decisivo para la universalidad de la ética pública y de sus contenidos en valores, principios y derechos.

Este punto de vista permite una aproximación a la idea de dignidad compatible con una concepción religiosa de la vida de cada persona o con una aproximación laica. El concepto de hombre centrado en el mundo supone que sus criterios de organización de la sociedad parten de la distinción entre ética pública y ética privada<sup>9</sup>, pero no que cada persona no pueda tener una apertura de fe y de creencia en un Dios personal, que le guíe en su ética de salvación, de virtud o de bien. Ésa es precisamente la última de las dimensiones de su dignidad, su capacidad para elegir libremente su ética privada. Si estamos ante una persona religiosa, para él su dignidad se incrementará en lo que llama MARITAIN el humanismo integral, es decir, el humanismo religado con la fe en Cristo<sup>10</sup>. Será un punto de vista que adjetivará la dignidad humana del creyente, con un fundamento religioso, de

<sup>8</sup> Vid. G. MARCEL, *Les Hommes contre l'humain*, La Colombe, París, 1951, p. 36.

<sup>9</sup> Vid. mi obra *Ética, Poder y Derecho*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1995.

<sup>10</sup> J. MARITAIN tratará este tema en su obra *Humanismo integral*, Aubier-Montaigne, París, 1936. Después de la guerra se reeditó igualmente en Aubier en 1947. El origen de esta obra está en un curso que J. MARITAIN dio en 1934 en la Universidad Internacional de Santander, que había fundado F. DE LOS RÍOS como ministro de Instrucción Pública de la República, en 1931. Este curso se publicó en 1934 en castellano, en la editorial de Acción Católica, con el título de *Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Añadió posteriormente un capítulo sobre el marxismo, y eso fue *Humanismo integral*. J. MARITAIN me indicó personalmente en Kolbsheim, a principios de los años setenta, que quien le invitó a Santander en 1934 fue J. M. GIL-ROBLES.

vinculación de esa humanidad con una idea trascendente. Sin embargo, eso no supone la existencia de dos dignidades de diferente nivel, y con un predominio de la dignidad de raíz religiosa. Precisamente, una de las claves de la ética pública de la modernidad es el derecho a la libertad religiosa e ideológica de los ciudadanos. No hay un status de privilegio porque la dignidad humana es la base de la ética de los valores, de los principios y de los derechos, la ética pública cuyo destinatario es el ciudadano y no el creyente. Para éste su dignidad se amplía subjetivamente por su creencia religiosa. En todo caso, tendríamos una idea de dignidad humana del hombre centrado en el mundo, que la extrae de sus condiciones de humanidad, y sin diferencia, en un plano de igualdad, la dignidad del que sitúa esa dignidad, además, en la creencia en un Dios personal que potencia subjetivamente, para el creyente, su propia dignidad. La clave es la igual condición de todos los seres humanos, con independencia de sus creencias últimas, porque la clave de la dignidad no la proporciona objetivamente una vivencia religiosa, sino unos rasgos humanos comunes a creyentes y no creyentes. El último rasgo de la dignidad, es decir, su capacidad para elegir su ética privada, se realiza, pues, tanto si se abre a la creencia religiosa, como si su concepción moral es temporal, racional y laica. En ese sentido, podemos decir que la creencia religiosa es irrelevante para diferenciar dos tipos distintos de dignidad, aunque subjetivamente sea relevante para quien tiene esa creencia. En todo caso, se destaca tanto su carácter emancipador para todos, como, en consecuencia, su universalidad.

El problema se complica cuando interviene no una creencia religiosa, sino una concepción eclesiástica, es decir, cuando interviene una Iglesia con sus cánones, en una juridificación de la religión, con sus verdades indiscutibles y con una concepción del bien desde una filosofía comprensiva. En este caso existe una tendencia a distinguir entre creyentes y no creyentes, identificando a unos y a otros como santos o como pecadores. La interferencia de un dogmatismo fundamentalista, o la creencia del agustinismo político de que la luz de la verdad no cabe sino en los creyentes iluminados por Dios, puede romper la igual condición de todos los hombres y, por consiguiente, su igual dignidad. En los últimos tiempos determinadas concepciones del Islam, no toda la cultura religiosa islámica, ha predicado la guerra santa y ha justificado atentados terroristas que han dañado la dignidad humana al no considerar a todos titulares de esa dignidad, reservada exclusivamente para los creyentes. También esa práctica se ha producido en otras Iglesias y en la propia Iglesia católica, que calificó el levantamiento militar de 1936 como Cruzada, o, incluso recientemente, en parte del clero vasco que apoyó a ETA. La Iglesia católica ha defendido históricamente la diferente dignidad de creyentes y no creyentes y aún hoy mantiene diferencias relevantes, que rompen, en su organización interior, la igualdad del género

humano, que es una condición de la dignidad. Así la inferioridad de la mujer, incompetente para el sacerdocio, o la diferente condición entre jerarquía y fieles, que expresó contundentemente PÍO X en la Encíclica *Vehementer Nos* de 1906: «La escritura nos enseña y la tradición de los padres lo confirma, que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo [...] en el seno de la cual hay jefes que tienen plenos y perfectos poderes para gobernar, para enseñar y para juzgar. De lo cual resulta que esta sociedad es desigual por esencia, es decir, es una sociedad que comprende dos categorías de personas, los pastores y el rebaño; los que ocupan un rango en los distintos grados de jerarquía y la multitud de los fieles. Y de tal modo son distintos entre sí, que sólo en el cuerpo de los pastores reside la autoridad y el derecho necesario para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad; en cuanto a la multitud ella no tiene otro deber que el de dejarse conducir y, rebaño dócil, seguir a sus pastores [...]»<sup>11</sup>. Las cosas han cambiado poco en el interior de la Iglesia desde 1906, y tampoco se han modificado en la vertiente jurídica política de la Iglesia, en el Estado Vaticano. Pío XI dejó de ser el último Papa soberano a partir de los Tratados de Letrán. En ellos se aprobó la primera Constitución del Estado de la Ciudad del Vaticano, con Pío XI, en 1929. Recientemente, el primero de febrero del año 2001, se ha promulgado una nueva Ley fundamental, que sustituye a la anterior y donde se confirma que el Sumo Pontífice es el soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano y detenta la plenitud de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (art. 1.º). La igual dignidad es poco compatible con esa organización política vaticana, porque se dibuja una forma de poder que excede del de los monarcas del Estado absoluto, y se aproxima más a las tiranías orientales antiguas. Tampoco podemos extraer de esos puntos de vista una dimensión emancipatoria para la dignidad ni un carácter universal.

FERNANDO DE LOS RÍOS tiene una aproximación semejante. Desde una posición humanista basada en la idea de la dignidad humana abierta a una religiosidad individualista y espiritualista, que es, como él mismo dice, emoción, anhelo y poesía, pero desde la máxima intensidad y recato. Para él lo religioso nace en cada individuo del «afán de asir lo infinito, de liberarse de lo finito»<sup>12</sup>. Por eso rechazará el papel de la Iglesia en la histo-

<sup>11</sup> Es la Encíclica referida a la separación entre la Iglesia y el Estado en Francia que no se encuentra en la colección de Encíclicas publicado por la Acción Católica española. Se ha encontrado en *Colección completa de Encíclicas Pontificias (1830-1950)*, edición preparada por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, pp.743 y ss. El texto aparece en p. 797.

<sup>12</sup> Vid. F. DE LOS RÍOS, «La Crisis actual de la Democracia» en *Escritos sobre democracia y socialismo*, V. ZAPATERO (ed.), Taurus, Madrid, 1974, p. 219. Vid. mi trabajo «Religión y Estado en Fernando de los Ríos» en G. CÁMARA VILLAR (coord.), *Fernando de*

ria de España, pero también, en general, porque supone la institucionalización de las creencias religiosas individuales y de la relación autónoma, una especie de administración de la fe, trasvasada a reglas, a deberes, a mandatos o a dogmas. Un texto de H. G. WELLS, el socialista inglés y novelista de éxito, amigo de F. DE LOS RÍOS, plasmará adecuadamente esta idea de la diferencia entre religiosidad individual y religiosidad eclesiástica. Lo cita Don Fernando en un artículo publicado en 1922 en la *Revista España*: «Hay cuatro estadios entre la fe y la religiosidad: el de los que creen en Dios, el de aquéllos que dudan de él, como acontece a los agnósticos, el de los que le niegan, que es el caso de los ateos, quienes al menos dejan vacante su lugar y, por último, el de aquellos que han instaurado una Iglesia en el puesto de Dios; éste es el último ultraje de la infidelidad»<sup>13</sup>.

Es un texto duro, pero en la línea de la respuesta de KANT a *¿Qué es la Ilustración?* Sólo el hombre es digno cuando en todo, también en su religiosidad, el hombre camina por sí mismo. En la fe es también fundamental la autonomía, y no necesitar una guía externa. En el caso de las estructuras eclesiales, o de las sociedades o instituciones que encuadran a los creyentes en una disciplina, existe el claro y evidente peligro de la sustitución de la voluntad y de la decisión individual por la de los jefes de la Iglesia o institución que pretende siempre asumir la interpretación y la representación de Dios. Sin embargo, el último rasgo de los contenidos de la dignidad exige la decisión personal, la autonomía o la independencia moral, que conduce a la salvación, al bien, a la virtud o a la felicidad, no puede alcanzarse por un representante que sustituya nuestra decisión. En los Estados liberales, democráticos y sociales se establece una barrera entre el poder político y la Iglesia, la separación entre la Iglesia y el Estado, que protege a la ética pública de la invasión de los valores eclesiásticos y, sin embargo, deja paso a la religiosidad individual y a las Iglesias o confesiones que garantizan la separación. Se rechaza el monopolio de las respuestas religiosas, instaurando el pluralismo, y se protege la libertad individual de conciencia, garantizando la libertad ideológica o religiosa. En los Estados Unidos de Norteamérica la herencia de LOCKE y de ROGER WILLIAMS permite hacer compatible

*los Ríos y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2000, pp. 463. Con algunas modificaciones se puede encontrar el trabajo en otro homenaje a F. DE LOS RÍOS en D. LLAMAZARES (ed.), *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad*, Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 2001, pp. 29-49. Sobre F. DE LOS RÍOS vid. el excelente y último libro de V. ZAPATERO, *Fernando de los Ríos. Biografía Intelectual*, Pretextos, Diputación de Granada, Granada, 1999.

<sup>13</sup> Vid. el artículo de F. DE LOS RÍOS, «Wells en España. La visión social de Wells», *Revista España*, 1922, publicado en *Obras Completas*. T. RODRIGUEZ DE LECEA (ed.), *Anthropos-Caja Madrid*, Madrid, 1997, tomo IV, pp. 53-58. La cita es de un trabajo que denomina «La Guerre et l'avenir», del que carezco de más datos.



una sociedad religiosa con el respeto a la distinción entre ética pública y ética privada, es decir, entre el Estado y la Iglesia.

Pero la dignidad humana tiene otros enemigos, que surgen también en la modernidad y que aparentemente aparecen también como liberadores respecto a situaciones anteriores. Es el caso de la economía política que liderara ADAM SMITH, frente a la antigua economía que apoyaba el papel de la Iglesia para orientar a la Economía. Son, por otro lado, los que abren la modernidad a un nuevo tipo de poder, el Estado, aunque se quedan con el valor seguridad no iluminado por el valor libertad, y que fundamentan el Estado moderno y su Derecho, pero que no lo abren al carácter emancipador, ni al universalismo, de la ética pública liberal-democrática y, más tarde, social. Pienso en HOBBS, que es expresión de modernidad con seguridad. LOCKE ya abrirá la puerta a la dignidad emancipatoria, y empieza a ser expresión de modernidad con libertad. El Estado de Derecho y el Derecho como ordenamiento deben mucho a HOBBS, y sus construcciones servirán de apoyo a la ética pública basada en la idea de dignidad humana que aparecerá más tarde. Sin embargo, HOBBS y su obra no pasarán el test de la dignidad humana.

En cuanto a los autores de la economía política, que impulsarán un significado central de la economía como moral, el papel exagerado del interés privado como motor social, del lucro y del beneficio, y el puesto excluyente del mercado y del *homo aeconomicus*, a fuerza de hacer a la economía libre correrán el peligro de hacerlo a costa del hombre y de la libertad. La idea de dignidad igual para todos y su carácter emancipador desaparecerán en ese horizonte, y aparecerá de nuevo el sentido de la dignidad como mérito, como diferencia basada en el dinero o en la cultura. Ya no será el mérito aristocrático del nacimiento en la nobleza, sino la nobleza adquirida por el dinero, que acabará también entendiéndose como dignidad diferenciada y heterónoma. Frente a ese planteamiento luchará el liberalismo progresista y el socialismo democrático, con la creencia de que la desigualdad es una dimensión de la que, en gran medida, no son responsables los que la sufren, y que existe una obligación de reparar las consecuencias, para las personas y para su dignidad, de la insatisfacción de necesidades básicas. En este caso, la idea de dignidad será un referente, un punto de llegada para la ética pública y para su Derecho, que aparecerá con su función promocional. Adorar a la nueva economía que surge a finales del siglo XVIII es como insertarse en una Iglesia con sus cánones y sus reglas, y, así, favorecer la desigualdad y el debilitamiento del carácter liberador y emancipador, y consiguientemente, no seguir los cánones de la dignidad humana

En mi opinión, la reflexión sobre la dignidad humana desde la Filosofía del Derecho se sitúa como una reflexión plena a partir del tránsito a la modernidad, y supone la idea del hombre centro del mundo y centrado en

el mundo, con lo que antropocentrismo y secularización o laicidad son las coordenadas en las que se encuadra el tema, con las condiciones que acabamos de exponer.

## 2. EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA, LA POLÍTICA Y EL DERECHO

Entre la bibliografía abundante que existe sobre la dignidad, hay un libro que es reciente y merece la pena ser considerado, además del artículo de la *Cardozo Law Review* del Magistrado IZHAK ENGLARD. Se trata de la obra *De la Dignité Humaine*, de THOMAS de KONINCK, un excelente ensayo del profesor de la Universidad Laval de Quebec, aunque su objetivo es diferente al de este trabajo<sup>14</sup>. Constituye una apología de la dignidad humana, y un combate contra sus adversarios. Es la obra de un filósofo que parte del hombre concreto, cuya dignidad se manifiesta en la reciprocidad y en el reconocimiento, y que considera que la Historia es, en gran parte, la lucha de la humanidad para la comprensión de sí misma. Lo ilustrará con ejemplos históricos. También partirá de la experiencia de la propia humanidad para comprender la de los demás, la relación entre el cuerpo y el alma, la relación de los contrarios y el papel de la libertad, que arrancará con JACQUELINE DE ROMILLY desde la Grecia clásica. Partirá, para plantear el tema de la debilidad de voluntad, de la *akronia* del texto de Ovidio «Video meliora pishoque, deteriora sequor» («Veo lo mejor y lo apruebo, pero me dejo llevar por lo peor»). Por eso señalará que el hombre que llega a desarrollar su dignidad, a alcanzar su punto de perfección que, como decían los griegos, es el mejor de los animales y el que no lo hace se convierte en el peor. Los ejemplos recientes del totalitarismo nazi, fascista y estalinista, la guerra injustificada, la carrera de armamentos, nos sitúan más en el segundo supuesto, aunque existan ejemplos de heroísmo y santidad. Libertad, dirá KONINCK, es liberación, y a través de ella podrán trascender estos condicionamientos. Existe, además, la inteligencia, mejor término que razón, que presupone en nosotros otras formas de conocimiento inferiores. Y existe Dios, como señalan testimonios muy plurales, de diferentes tradiciones que coinciden en la existencia de lo absoluto, que KONINCK considera esencial para cualquier experiencia humana y también para la idea de dignidad, tesis que no matizo, aunque la vinculación de Dios con una Iglesia me parece muy problemática para situarnos en el escenario de la dignidad. La amistad, el amor propio, el criterio y la

<sup>14</sup> Vid. T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, PUF, Paris, 1995.

medida, la unidad del hombre de bien, son vehículos de la dignidad contrastados desde los clásicos. La naturaleza humana puede alcanzar una excelencia cuando se desarrolla. Es el ser humano íntegro —dirá KONINCK— el que es experto en humanidad. Así, con una metodología distinta y con una forma de razonar menos sistemática, plantea su aproximación a la dignidad. El interés central de mi reflexión por la política y el Derecho será un elemento diferenciador relevante. Con muchos elementos comunes, pero también con distintos puntos de vista, nos separamos del trabajo de KONINCK.

Como se desprende de lo dicho en la Introducción, la dignidad humana es hoy un referente del pensamiento moral, político y jurídico, y para este último alcanza el papel de valor o de principio, como señala EUSEBIO FERNÁNDEZ, o como criterio fundante de los valores, los principios y los derechos, como piensa el autor de estas líneas. De ahí su abundante presencia en la doctrina, en la legislación y en la jurisprudencia, como hemos apuntado al principio. Existe mucha bibliografía, alguna que ya hemos señalado y otra muy reciente como *La Dignité de la Personne Humaine*, trabajo colectivo dirigido por M. L. PAVIA y T. REVET<sup>15</sup> o *Ethique, Droit et Dignité de la Personne*, coordinado por P. PEDROT<sup>16</sup>.

La dignidad humana en la modernidad y también en este siglo XXI aparece en un contexto intelectual que arranca del tránsito a la modernidad, que ha superado avatares históricos y confrontaciones intelectuales y que se sitúa en lo que llamo el proceso de humanización y de racionalización que acompañan a la persona y a la sociedad en los diversos procesos de liberación, que conducen a la primera a la mayoría de edad y a la segunda a una organización bien ordenada que contribuye al desarrollo de las dimensiones de esa dignidad. La dignidad de la persona y la dignidad de la humanidad son dos aspectos de una misma mentalidad, la del antropocentrismo y de la laicidad, dos coordenadas que encuadran todo el proceso. Cuando reflexionamos sobre la dignidad humana, referencia ética radical, y sobre el compromiso justo que corresponde a las sociedades bien ordenadas, no estamos describiendo una realidad sino un deber ser, en cuyo edificio la dignidad humana es un referente inicial, un punto de partida y también un horizonte final, un punto de llegada. Se puede hablar de un itinerario de la dignidad, de un dinamismo desde el deber ser

<sup>15</sup> Con trabajos de los dos coordinadores y de B. EDELMAN, M. BEN-CHIKH, L. E. PETTIT, R. KOERING-JOULIN, L. WEIL, N. MOLFESSIS, etc., Económica, París, 1999.

<sup>16</sup> Los trabajos de J. F. MATTEI, E. PUTMAN, F. BORELLA, C. NEIRINCK, J. J. SUEUR, S. RETTERER, J. MICHAUD y el coordinador de los trabajos, y de otros en Derecho Social, Derecho Administrativo, Derecho de las Personas o Derecho Penal, Económica, París, 1999.

hasta la realización a través de los valores, de los principios y de los derechos, materia de la ética pública. Por eso la dignidad humana es más un *prius* que un contenido de la ética pública con vocación de convertirse en moralidad legalizada o, lo que es lo mismo, en Derecho positivo justo. Es fundamento del orden político y jurídico, expresión que me parece más correcta que la utilizada por el lenguaje de la Constitución, que la vincula con el «orden político y la paz social». Defendí en el proceso constituyente que desapareciese el término paz, que podía ser ambiguo, y que se hablase de «orden político y social» en el artículo 10.1. La paz es un resultado, en efecto, de la buena organización política y social a través del Derecho, y para enjuiciar si estamos ante una sociedad justa y bien ordenada hay que analizar si contribuye a la efectiva realización de la dignidad humana. RAWLS en *El liberalismo político*, aunque se refiere al hombre y al hombre moral, no arranca de la idea de dignidad, sino del concepto de ciudadano libre, aunque llega al concepto de autonomía. «La plena autonomía la conciben los ciudadanos: es un valor político, no ético. Quiero decir con ello que se realiza en la vida pública con la afirmación de los principios políticos de la justicia y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la realiza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y su autodeterminación colectiva a lo largo del tiempo. Esta autonomía plural de la vida política ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad que pueden abarcar a la vida entera, tanto social cuanto individual al modo como lo expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Mill. La justicia como equidad hace hincapié en ese contraste: afirma la autonomía política para todos pero deja a los ciudadanos por separado la decisión de ponderar la autonomía ética a la luz de sus respectivas doctrinas comprensivas»<sup>17</sup>.

Aunque las consecuencias prácticas no son muy lejanas, la teoría es la contraria; para mí la autonomía moral y su género, la dignidad humana, son el deber ser básico del que emanan los valores y los derechos que sostienen la democracia, es decir la autonomía política. La dignidad humana tiene un puesto relevante aunque prepolítico y prejurídico.

Es obvio que éste es el motivo de decisiones basadas en valores, principios y derechos, que alcanzan su desarrollo pleno en el Derecho positivo, pero no es contenido del Derecho, aunque muchas veces sea referencia en las argumentaciones o en la interpretación jurídica. Por eso la línea seguida por el Consejo de Estado Francés, de considerar a la dignidad como un componente del concepto de orden público, concepto jurídico administra-

<sup>17</sup> Vid. J. RAWLS, *El liberalismo Político*, trad. de A. Doménech, Crítica-Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1996, p. 109.

tivo muy elaborado, me parece empequeñecerla y privarla de su papel central, fundamental y básico<sup>18</sup>.

En su origen, dignidad humana no es un concepto jurídico como puede serlo el derecho subjetivo, el deber jurídico o el delito, ni tampoco político como Democracia o Parlamento, sino más bien una construcción de la Filosofía para expresar el valor intrínseco de la persona derivado de una serie de rasgos de identificación que la hacen única e irrepetible, que es el centro del mundo y que está centrada en el mundo. La persona es un fin que ella misma decide sometiéndose a la regla, que no tiene precio y que no puede ser utilizada como medio, por todas las posibilidades que encierra su condición, que suponen esa idea de dignidad humana en el punto de partida. Estamos ante un deber ser fundante que explica los fines de la ética pública política y jurídica, al servicio de ese deber ser. Por eso, la dignidad no es un rasgo o una cualidad de la persona que genera principios y derechos, sino un proyecto que debe realizarse y conquistarse. Genera a lo largo de la Historia, sobre todo a partir del tránsito a la modernidad, una reflexión sobre los medios para ser alcanzada, y de esa reflexión surgirán los contenidos de la ética pública. No se le puede reprochar la falacia naturalista, porque sus preceptos no derivan de la naturaleza o condición humana, sino de una mediación racional que estipula un deber ser para convertir a esos proyectos de dignidad en dignidad real.

La dignidad humana se formula desde dos perspectivas que están presentes en el análisis diacrónico que acabamos de realizar, una más formal, de raíz kantiana, y otra más de contenidos, de carácter humanista y renacentista. Por la primera, la dignidad deriva de nuestra decisión de mostrar capacidad de elegir, de nuestra autonomía; por la segunda, la dignidad consiste en el estudio de los rasgos que nos diferencian de los restantes animales. Son dos perspectivas complementarias, casi podríamos decir la forma y el contenido de nuestro valor como personas.

La vinculación de la dignidad con la idea de autonomía tiene dos momentos, y ambos forman parte del concepto que estamos analizando. En uno, autonomía significa capacidad de elección, libertad psicológica, el poder de decidir libremente, pese a los condicionamientos y limitaciones de nuestra condición. No está garantizado que elijamos bien, también podemos equivocarnos, pero ese es un riesgo que debemos correr si queremos ser se-

<sup>18</sup> Vid. el asunto de lanzamiento de enanos tramitado por el Pleno del Consejo de Estado de 27 de Octubre de 1995 entre la sociedad Fun Productores y Mr. Wackenheim y el Ayuntamiento de Morsang sur Orge, *Actualité Juridique du Droit Administratif*, núm. 12, 1995, pp 442 y ss. Existe otro asunto con los mismos demandantes que produce un «Avis» del Consejo de Estado el 6 de Octubre de 1995, con el Ayuntamiento de Aix-en Provence, que se encuentra en la publicación ya señalada, p. 444.

res humanos dignos que escogen el camino a seguir. En el segundo momento, autonomía significa libertad o independencia moral y, resultado del deber ser, la situación del hombre que ha elegido bien, es decir, que sigue las reglas que él mismo se ha dado como consecuencia del ejercicio de la libertad de elección.

Los contenidos de la autonomía que proceden del análisis de la diferencia con los restantes animales se refieren a rasgos esenciales de nuestra condición, que sólo poseemos los humanos. La autonomía es también un rasgo, tanto en lo que he llamado la autonomía inicial como la autonomía final, que se puede situar en esta misma perspectiva de la diferencia de la condición humana, puesto que los animales no poseen una capacidad de elección, precedida de una deliberación racional sobre aquello que procede hacer o decidir. Tampoco poseen una condición moral que les lleve a buscar su autonomía o independencia a través de la búsqueda del bien, de la virtud, de la felicidad o de la salvación, que es también signo de distinción de los seres humanos. Este último signo de nuestra dignidad, que constituye nuestra personalidad moral, lo que llamamos nuestra ética privada, matiza las ideas del hombre centrado en el mundo, es decir, del sentido de nuestra laicidad, puesto que éste no es incompatible con la fe religiosa alcanzada libremente, es decir, aceptada por decisión de la persona. Para los creyentes, su dignidad, que les hace también centro del mundo, sería incompatible con su laicidad si su diálogo con Dios se realizase por el intermedio de una Iglesia que impidiese con sus dogmas y sus cánones el ejercicio de la autonomía. Históricamente destaca el protestantismo, donde cabe, aunque no siempre, el individualismo espiritualista y la interpretación individual de la Biblia, y donde la salvación no exige el cumplimiento de reglas que imponen las Iglesias, sino que está predeterminada, y el hombre predestinado se ha distinguido por una vocación mundanal y por una idea de la distinción Iglesia y Estado, por ejemplo en Estados Unidos, compatible con un profundo sentimiento religioso. Por supuesto que laicidad y hombre centrado en el mundo también existen en el no creyente, cuya dignidad como persona moral no se plantea sus objetivos últimos en relación con Dios, aunque tampoco lo niega rotundamente.

Además de estos dos rasgos que identifican nuestro valor tanto en la perspectiva kantiana, como desde el análisis renacentista de las diferencias con los demás animales, existen otros, que se mencionan de una u otra manera en los textos sobre la dignidad humana a partir del tránsito a la modernidad.

En primer lugar, podemos hablar de nuestra capacidad de construir conceptos generales y de razonar. Esta capacidad de superar los conocimientos que recibimos por los sentidos a través de la reflexión, dará lugar al pensamiento filosófico, científico y técnico, expresión de la superioridad de nues-

tra condición, que nos permite alcanzar conclusiones sobre nosotros mismos, sobre los demás, sobre nuestro entorno, sobre lo infinitamente pequeño o lo infinitamente grande, sobre nuestro pasado con la historia, sobre el bien y el mal, sobre lo útil y lo necesario, sobre el número, sobre el espacio y sobre el tiempo, sobre la materia, sobre el propio pensar y sobre la abstracción. Podríamos seguir, porque los ámbitos del saber son ilimitados, o al menos no los hemos agotado todavía. Son un escaparate de nuestra grandeza, pero también pueden emplearse no para el progreso, sino para la destrucción, y de ahí los esfuerzos de racionalización y lo impropio de un optimismo ingenuo sobre la necesidad del progreso humano.

En segundo lugar, aparece la reproducción de sentimientos, de afectos y de emociones a través de valores estéticos, o simplemente lo que los clásicos y los Ilustrados llamaban la imitación de la naturaleza, con la libre acción de la imaginación. Obras humanas en ese sentido aparecen con la pintura, la escultura, la literatura, la poesía, la música, ..., lo que llamamos el Arte o las Bellas Artes.

La evidencia, la probabilidad y el sentimiento, se desprenden de estas dos grandes dimensiones de nuestra dignidad, pero quedarían aisladas, sin posibilidad de relación, sin la tercera de las dimensiones de la dignidad, que es nuestra capacidad de dialogar y de comunicarnos, que potencia los efectos de las creaciones de la razón y estéticas, y permite un recorrido histórico, su recepción por otros hombres, su crítica, su reelaboración y su proyección hacia el futuro. Como dice D'ALEMBERT contemplando al conjunto de la humanidad: la comunicación de las ideas es el principio y el sostén de esta unión y demanda necesariamente la invención de los signos: «tal es el origen de la formación de las sociedades con la cual han nacido las lenguas»<sup>19</sup>. El lenguaje es una condición necesaria de la comunicación y también del razonamiento, y se expresa a través de algunas expresiones artísticas como la literatura y la poesía. Combina racionalidad, expresividad, abstracción y capacidad descriptiva, y es una de las más altas dimensiones de nuestra dignidad, que pone de relieve la insuficiencia de una aproximación formal como la kantiana, que no tiene en cuenta este aspecto. Por eso, a mi juicio, es más comprensivo el punto de vista que vincula la dignidad con nuestra condición de centro del mundo que nos distingue de los restantes animales. Es, sin embargo, muy certera la consecuencia que saca KANT de la noción de dignidad, es decir, nuestro valor, que impide que seamos objeto de cambio, que podamos ser utilizados como medio y que tengamos precio. La consecuencia de la dignidad es que somos seres de fines, sin precio y fuera del comercio de los hombres.

<sup>19</sup> J. B. R. D'ALEMBERT, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, Gauthier, Paris, 1965, p. 24.

Finalmente, otro rasgo de nuestra dignidad es la sociabilidad, que algunos iusnaturalistas habían colocado como norma básica material de su sistema. Supone el reconocimiento del otro como tal otro y la imposibilidad de alcanzar en solitario el desarrollo de la dignidad. «Un corazón solitario no es un corazón», decía hermosamente ANTONIO MACHADO para explicar la radical necesidad de la convivencia. En este caso, la sociabilidad en sí no nos diferencia de los demás animales, que viven en muchos casos formas de sociabilidad primaria. Lo que nos diferencia son las formas de racionalidad que adquiere nuestra sociabilidad, y las formas de comunicación que llevan a la cultura, que es el ámbito relacional de nuestros conocimientos y de nuestras expresiones estéticas. Es también una forma de cooperar, de satisfacer las necesidades ante medios escasos, de superar nuestro egoísmo con la aplicación de valores solidarios, de organizar nuestra igualdad básica, de respetar nuestras diferencias lícitas y de superar los conflictos que producen violencia a través de la organización de instituciones imparciales. Es la dignidad que deriva de nuestra condición relacional y de esa racionalidad que actúa a través de la ética pública política y jurídica, para realizar el deber ser de nuestra dignidad, desde la autonomía que supone la libertad de elección hasta la autonomía que alcanza la libertad moral, desarrollando nuestra capacidad racional, estética, comunicativa y convivencial. Así se cierra el círculo y nuestra sociedad permite que la dignidad humana sea real y efectiva desde la propia dignidad.

Ahora bien, la sociabilidad puede no ser digna si no es respetuosa con la persona. Por eso todo el esfuerzo de la modernidad ha consistido en ayudar a humanizar, a través de una racionalización adecuada, que supone la Ilustración y su despliegue posterior que representan la democracia y el socialismo, mediante el valor eminente de la libertad social, política y jurídica, que es un concepto instrumental que guía a los restantes valores de la ética pública para favorecer los objetivos señalados, vinculados al deber ser de la dignidad humana. Así, podemos hablar de libertad igualitaria, libertad segura y libertad solidaria, a través de la relación con la libertad de los valores de igualdad, seguridad y solidaridad. Desde el punto de vista objetivo, el imperio de la Ley es la dimensión institucional de la dignidad y primer efecto de la sociabilidad, sirve a los valores superiores que acabamos de señalar y expresa la realización efectiva de la igualdad y de la seguridad.

CASSIRER, en su ensayo sobre el hombre, analizará alguna de estas dimensiones de la dignidad que aquí apuntamos como sus contenidos. Así, en su capítulo sobre el Arte, donde recuerda a EMILE ZOLA, define a la obra de arte como «un rincón de la naturaleza visto a través de un tenue pensamiento», y donde añade que «lo bello no es una propiedad inmediata de las cosas en sí mismas: no existe sino en el espíritu de quien lo



contempla»<sup>20</sup>. También el capítulo del lenguaje es importante, y afecta a la dimensión de la comunicación y del diálogo a través de la palabra. En el capítulo de la Ciencia, CASSIRER se refiere a su valor para el reconocimiento de la razón, y la considera como «la realización más alta y más característica de la cultura humana»<sup>21</sup>. Por eso, para CASSIRER «en lo referente al hombre, la sociedad no es solamente, como en los animales, una sociedad de eficiencia, sino también una sociedad de pensamiento y de sentimiento. El lenguaje, el mito, el arte, la religión, la ciencia, son los elementos y las condiciones de constitución de esta forma más evolucionada de sociedad»<sup>22</sup>. Es una forma de referirse a la sociedad de la dignidad humana, la que representa el deber ser de la modernidad en su máximo sentido, que es en el que le situó la Ilustración.

A los efectos del desarrollo de la dignidad humana, el proyecto ilustrado no sólo no ha perdido su valor, sino que se trata de rehabilitarlo y llevarlo a sus últimas consecuencias. Este proyecto se opone a las diversas perspectivas del antihumanismo, tanto del más clásico del XIX, con el romanticismo antiliberal, como los más actuales, marxistas, freudianos, nietzchianos o heideggerianos, que han tenido tanto seguimiento en Francia en los últimos años, con ALTHUSSER, FOUCAULT o DERRIDA, y que también han tenido en Francia debida respuesta<sup>23</sup>. En la misma línea de rechazar que el humanismo siga siendo una solución, aunque no propugne la vuelta al pensamiento teológico preilustrado, MARCEL GAUCHET dirá que asistimos, a pesar de todo, a un naufragio del proyecto humanista que consistía en buscar en el hombre los principios de su propia conducta<sup>24</sup>. Creo, sin embargo, que esa conclusión no es exacta y que la idea de dignidad humana es un buen camino de mantenimiento del proyecto humanista e ilustrado. Para eso, si tenemos en cuenta las seis grandes dimensiones de la dignidad que hemos expuesto, el proyecto de la ética pública tiene que organizar la sociedad, producto de nuestra vocación de vivir juntos en dimensiones institucionales y favoreciendo las pretensiones subjetivas que ayuden a que cada persona pueda decidir libremente, pueda pensar y expresarse libremente, pueda crear y desarrollar su imaginación libremente, pueda comunicarse y dialogar libremente, y pueda vivir en sociedad libremente.

<sup>20</sup> E. CASSIRER, *Essai sur l'homme*, Minuit, París, 1975, pp. 207 y 214.

<sup>21</sup> Op. cit., p. 289.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 310.

<sup>23</sup> Vid. L. FERRY y A. RENAUD, *La pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, París, 1985. También su libro, un poco anterior, de crítica a M. HEIDEGGER en *Système et critique*, Ousia, Bruselas, 1984.

<sup>24</sup> Vid. su obra *Le désenchantement du monde*, Gallimard, París, 1985. Con matices, pero en este tema con conclusiones parecidas vid. C. LARMORE, *Modernité et Morale*, Presses Universitaires de France, París, 1993.

La igual dignidad de todos los seres humanos permite abordar desde otras perspectivas los conceptos de desigualdad, discriminación y diferencia. La desigualdad es incompatible con la dignidad. Es una situación de hecho que hace imposible la dignidad de quien se encuentra en ella. Para atajarla son necesarios comportamientos de igualdad como diferenciación, es decir, el trato desigual, por medio del Derecho, a favor de los colectivos que se encuentran en esa situación. En ella se basa la justificación del Estado social, porque sin esas medidas no existe igual dignidad, y una sociedad que la impida o la haga imposible no es una sociedad bien ordenada.

La discriminación es igualmente incompatible con la dignidad. Es una situación normativa, es decir, de desigualdad no fáctica, sino regulada jurídicamente, derivada de mandatos jurídicos que establecen status y deberes distintos, sin razón justificada. La acción del Derecho en este caso debe ser derogatoria de las discriminaciones con el objetivo de restablecer la igual dignidad, es decir, la igualdad. Sin embargo, no siempre la supresión de la discriminación restablece la igualdad y son necesarias acciones normativas complementarias. Es el supuesto del sufragio universal, que suprimió la discriminación del derecho a voto, superando la exclusión de los trabajadores manuales, o de los parados, y de las mujeres, abriendo el derecho subjetivo a todos los ciudadanos mayores de edad. La dimensión de sufragio activo —el derecho a votar— se resolvió de plano con esa decisión, y pero no el sufragio pasivo —el derecho a ser votado—. En efecto, después de muchos años de vigencia efectiva, se constata una menor presencia de la mujer tanto en las candidaturas como entre los representantes efectivamente elegidos. No estamos ante un derecho efectivo, casi automático, como en el sufragio activo, donde todo depende de la decisión del titular, que puede o no votar pero sin que nadie pueda impedirle actuar.

En el sufragio pasivo hay un escenario más complejo, con mediaciones económicas y culturales que hacen depender la decisión de terceros, o de los órganos directivos de los partidos que eligen el candidato, o del censo de votantes que decide entre los candidatos por el principio de las mayorías. En este supuesto tenemos que pensar si la igual dignidad sufre con el mantenimiento de la desigualdad. La respuesta tiene que ser matizada y medida, porque no siempre la preferencia obedece a criterios erróneos, a comportamientos descalificadores que niegan la igualdad de la mujer, aunque otras muchas veces sí. Por eso hay que sopesar si en una determinada sociedad esa menor presencia obedece a prejuicios culturales o a desigualdades económicas profundas. Si se llega a una conclusión positiva, estamos ante una clara violación de la igual dignidad, y el Derecho deberá actuar en una segunda instancia para reparar lo que ya no es una discriminación, puesto que ha desaparecido el apoyo normativo, sino una desigualdad de hecho. La reflexión se facilita porque en el supuesto contrario, es decir, la elección de

*Reflexiones sobre la evolución histórica.*

una mujer frente a un hombre, estamos siempre ante supuestos individuales que deben ser tratados de manera singular, en una comparación del caso concreto para ponderar la adecuación y la racionalidad de la elección acorde con los principios de mérito y capacidad. En las elecciones políticas sólo es posible esto cuando se elige un órgano unipersonal. El ámbito más habitual es el de las oposiciones, a las que se presentan varios candidatos. En estos supuestos la norma que puede resolver la desigualdad de una resolución injusta es una norma singular que decida el litigio que se presente a instancia de parte. El escenario normal de desigualdades mantenidas después de la supresión de discriminaciones es el pluridimensional, donde la desigualdad no es individual sino colectiva, y es en ese supuesto donde puede estar racionalmente justificada una segunda acción normativa para restablecer la igualdad, es decir, la dignidad de las mujeres. Estamos ante el supuesto de las cuotas, que no sirven en los casos individuales. ¿Se puede imaginar un sistema de oposiciones a Cátedra donde se estableciese una cuota para que fueran propuestos un número de mujeres o de hombres, con independencia del principio constitucional de mérito y capacidad?

Si nos referimos ahora al tercer concepto, al de diferencia, estamos ante unas desigualdades naturales o culturales que no afectan a la dignidad humana, y que no exigen un tratamiento normativo para corregirlas. Las diferencias son desigualdades irrelevantes para el principio de igualdad, y deben ser todas ellas equiparadas a efectos de su regulación normativa. Las diferencias naturales, como el sexo o la raza, son tratadas desde el principio de no discriminación, es decir, desde la igualdad como equiparación. Los sujetos de Derecho que participen de una u otra posición diferente son iguales ante la ley, y eso preserva su igual dignidad. No es necesaria ninguna acción normativa complementaria. La igual dignidad se respetaría a partir de que se derogase el tratamiento discriminatorio de las diferencias, con la igualdad de la mujer o con la desaparición de las situaciones de apartheid que consolidaban la desigualdad de las razas.

En relación con las diferencias culturales, como la religión, la cultura, la lengua o la opción sexual, que en algunos supuestos puede ser también diferencia cultural, puede no bastar con considerarlas interesantes y protegidas por el principio de no discriminación desde la igualdad como equiparación. Aquí puede entrar en juego la situación minoritaria de esas diferencias, con lo que puede ser necesaria una protección específica desde los derechos de las minorías; al uso oficial de la lengua, al reconocimiento de la libertad religiosa y de cultos, a los efectos jurídicos de las parejas homosexuales, etc.

En todo caso, en relación con todas las diferencias, es importante la tolerancia, y no sólo la negativa, sino también la positiva de reconocimiento del otro, del diferente y de sus razones para poder situarse en la igual dig-

nidad. Esta política del reconocimiento, como la denomina TAYLOR<sup>25</sup>, es especialmente necesaria para poder comprender el fenómeno de la emigración. El reconocimiento supone la comprensión de la identidad propia. La identidad es la interpretación que hace cada uno de quién es, y de los rasgos que le definen como ser humano, en la apreciación de TAYLOR. Entre los colectivos más necesitados de reconocimiento, porque su identidad es también muy plural, están los emigrantes. Este reconocimiento de los emigrantes y de sus diferencias debe tener una reciprocidad en el reconocimiento por parte de los emigrantes de la cultura o de las culturas de los países de acogida y de los valores, de los principios y de los derechos de su ética pública. Carece de cualquier justificación, como ha recogido la prensa en el mes de mayo de 2002, la postura del máximo representante religioso del Islam en Cataluña, que se jacta de no hablar ni una palabra de catalán o de castellano, a pesar de llevar ocho años en nuestro país.

Desde esta idea de la igual dignidad y teniendo en cuenta estas últimas reflexiones sobre la desigualdad, la discriminación y la diferencia, se puede abordar la polémica entre universalismo y multiculturalismo, superando la dialéctica contrapuesta entre las éticas naturalistas y culturalistas, según la visión de la naturaleza humana y el papel de las diferentes culturas en las teorías éticas<sup>26</sup>. También debe tenerse en cuenta la distinción entre ética pública y ética privada.

Así, la dignidad humana es un referente ético racional, como presupuesto de la ética pública. La diversidad cultural será reconocida en ese marco de la igual dignidad y de los valores, principios y derechos que la desarrollan. La desigualdad y la discriminación no podrán ser amparadas por ese multiculturalismo, que debe situarse en el ámbito de la diferencia. El multiculturalismo de las razas y de los sexos es perfectamente compatible con la igual dignidad, y no choca con la ética pública, ni con el universalismo de sus valores, principios y derechos. El multiculturalismo de las diferencias culturales tampoco choca, en principio, si respeta el límite de la igual dignidad. Pero puede traspasarlo con usos culturales excesivos, irracionales o extravagantes, como la ablación del clítoris, el derecho a castigar y golpear a las mujeres reconocido en algunas culturas, la lapidación de las adúlteras o la mutilación de la mano para los ladrones. Carece de sentido la argumentación del representante de Arabia Saudita en el Comité contra la tortura de Naciones Unidas, en el mes de mayo de 2002, al sostener que no

<sup>25</sup> Vid. A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism and the «politics of recognition»*, Princeton University Press, New Jersey, 1992. Hay versión castellana, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, traducción de M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

<sup>26</sup> Vid. B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism*, Harvard University Press, 2000.

### *Reflexiones sobre la evolución histórica.*

pueden suprimir esa pena porque deriva directamente del Corán. La distinción entre pecado y delito no ha entrado en esa cultura, y eso no se puede aceptar sobre la base del multiculturalismo.

Además, junto a los excesos de contenido que imponen actos, también deben ser rechazadas las manifestaciones o las expresiones que, defendiendo esas tesis excesivas, traspasan los límites de la libertad de expresión creando un claro y presente peligro de favorecer el paso de las palabras a los hechos. El reconocimiento del multiculturalismo no puede justificar el apoyo ni el amparo jurídico de esas prácticas.

Finalmente, existen dimensiones procedimentales en las instituciones y en su funcionamiento, que permiten la dinámica del sistema, que deben ser reconocidas y aceptadas por todos los que se benefician del propio sistema, frente a las cuales no se pueden esgrimir alternativas apoyadas en el multiculturalismo, si éstas no han superado esas reglas y han sido asumidas por ellas. Son prácticas que permiten la existencia y el desarrollo de la igual dignidad, y deben ser obedecidas por todos los que reciben los resultados de la existencia de esa sociedad bien ordenada. No caben ghettos diferenciados, por ejemplo, para castigos de tribu o de raza, ni ceremonias religiosas para crear status no reconocidos, como lo ha sido durante un tiempo el matrimonio gitano, ni tampoco procedimientos para que un fragmento de Estado, en la feliz terminología de JELLINEK, tome decisiones políticas que en esas reglas procedimentales están reguladas y atribuidas a las instituciones estatales en su conjunto. Se trata de evitar que las diferencias, apoyadas en una filosofía multiculturalista, se encierren en un espacio acotado y reservado, mantenido sobre agravios ficticios, y tomen decisiones autónomas y parciales que pretendan imponer al resto de la sociedad de la que forman parte. En este caso, no estamos ante cotos vedados para proteger a las minorías, sino ante claras violaciones del principio de las mayorías y de los espacios reservados a la Constitución y a la Ley.

La igual dignidad es un referente sólido para afrontar estos temas, tan presentes hoy en el debate intelectual y académico, y también para esclarecer las dimensiones de organización política.

Desde el punto de vista institucional, la dignidad humana, que es igual para todos, se ve favorecida por la existencia de un poder legítimo en su origen, es decir, a partir del consentimiento de los ciudadanos a través del sufragio y de otras formas de participación, y legítimo en su ejercicio, es decir, limitado, sometido al Derecho, separado en sus funciones y abierto a la cooperación, a la solución pacífica de los conflictos en el ámbito internacional y a la creación de instituciones supranacionales. La vocación de ese poder debe ser también contribuir a la igualdad real y efectiva, que satisfaga las necesidades de aquellos que no puedan satisfacerlas por sí mismos. Son las necesidades básicas radicales y de mantenimiento, y, con la regla del mérito y la capacidad, las de mejora.

Desde el punto de vista de las dimensiones subjetivas, la organización racional de la sociedad debe favorecer la existencia de derechos que faciliten la libre elección entre las opciones. Así, el derecho a la educación, que permite a todos unos conocimientos para elegir mejor y disponer de los criterios adecuados para esa elección; la libertad de enseñanza, para escoger el centro más acorde con sus convicciones más profundas; la libertad ideológica, para poder escoger entre el pluralismo de opciones filosóficas o políticas; la libertad religiosa, para decidir libremente la adscripción o no a una determinada confesión o escuela filosófica o moral; la libertad de cátedra, para poder enseñar libremente; la libertad de pensamiento y de opinión, etc.

Alguno de estos derechos sirve también para desarrollar el deber ser de la dignidad vinculado a la capacidad de razonar y de construir conceptos generales, que se potencia con la libertad de la ciencia y de la investigación.

La dignidad como capacidad de comunicarse y de dialogar se facilita con los derechos de asociación y de reunión, con la libertad de expresión y de información y con los derechos lingüísticos; y cuando se trata de la capacidad de creación artística, con las libertades y derechos culturales. Por fin, la dignidad como expresión de la sociabilidad humana se potencia con los derechos de participación política, con el sufragio universal o con el derecho a referéndum, con las garantías procesales y con los derechos de asociación y reunión.

Estamos con estos planeamientos que relacionan a la dignidad humana con los fines y contenidos de la ética pública de la modernidad ante un gran esfuerzo de construcción, que sitúa a la dignidad humana como fundamento del deber ser, raíz del deber ser de la norma básica material, que son los cuatro grandes valores de la ética pública política que se convierten en valores de la ética pública jurídica: libertad, igualdad, seguridad y solidaridad; que, a su vez, se desarrollan como principios de organización del sistema institucional democrático y como derechos fundamentales de los individuos y de los grupos formados por éstos, y que tienen como objetivo la realización de dimensiones del individuo que no se pueden realizar aisladamente. Estos individuos y estos objetivos de realización colectiva de los individuos son los titulares de ese deber ser básico y fundamental que es la dignidad humana que sirve de referente axiológico a los cuatro valores de la norma básica material.

Es relevante aquí recoger la distinción que hace ARANGUREN, que toma de ZUBIRI, entre moral como estructura y moral como contenido. En todo este trabajo, y en lo que se supone toda la reflexión de la Filosofía del Derecho europea y occidental, nos situamos en la moral como contenidos, que son los que se despliegan en la ética pública. Es evidente que no se puede descalificar a esta forma de entender la identificación del Derecho, teniendo en cuenta esos contenidos materiales, porque reconoce que caben otras aproximaciones de contenido morales, que no pueden ser rechazadas como éticas alternativas porque no coincidan con los contenidos que consideramos válidos.