



UNIVERSIDAD DE  
SAN BUENAVENTURA

# LA DIGNIDAD HUMANA PUESTA EN CUESTIÓN

Aportes críticos en torno a una  
idea fundamental



Autores:

Diana María Muñoz González • Luis Flórez Alarcón  
Ismael Carreño Hernández • Angélica María Rodríguez Ortiz  
José María Siciliani Barraza • Juan Pablo Suárez Bonilla  
Maribel Vergara Arboleda

COLECCIÓN  
HUMANISMO  
Y PERSONA

8





UNIVERSIDAD DE  
SAN BUENAVENTURA

# LA DIGNIDAD HUMANA PUESTA EN CUESTIÓN

Aportes críticos en torno a una  
idea fundamental



Autores:

Diana María Muñoz González • Luis Flórez Alarcón  
Ismael Carreño Hernández • Angélica María Rodríguez Ortíz  
José María Siciliani Barraza • Juan Pablo Suárez Bonilla  
Maribel Vergara Arboleda

COLECCIÓN  
HUMANISMO  
Y PERSONA

8

La dignidad humana puesta en cuestión / Luis Flórez Alarcón... [ y seis más]. – Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2020.

172 páginas ; ilustraciones a color: – (Humanismo y Persona ; 8)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-8928-90-6

I. Humanismo. – 2. Antropología – Aspectos religiosos. – 3. Antropología de la educación. – I. Flórez Alarcón, Luis – II. Carreño Hernández, Ismael – III. Muñoz González, Diana – IV. Rodríguez, Angélica – V. Siciliani Barraza, José María – VI. Suárez Bonilla, Juan Pablo – VII. Vergara Arboleda, Maribel.

**CDD. 144**



**LA DIGNIDAD HUMANA PUESTA EN CUESTIÓN**  
***Aportes críticos en torno a una idea fundamental***

© Diana M. Muñoz González (Editora)  
Colección Humanismo y Persona • Número 8  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

© Editorial Bonaventuriana, 2020  
Universidad de San Buenaventura  
Coordinación Editorial, Bogotá  
Carrera 8 H n.º 172-20  
Apartado aéreo 75010  
PBX: 667 1090 - Fax: 677 3003  
editorial.bonaventuriana@usb.edu.co  
www.usbbog.edu.co • www.editorialbonaventuriana.edu.co

**Rector:** Fray Pierre Guillén Ramírez, O.F.M.  
**Coordinador editorial:** Pablo Enrique Sánchez Ramírez  
**Jefe Unidad de Publicaciones:** Camilo Alberto Sánchez Sánchez  
**Diseño y diagramación:** Alejandra Moreno Fuya  
**Portada:** El rey tambaleante sobre el tablero de ajedrez

El autor es responsable del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

**ISBN: 978-958-8928-90-6**

**Tiraje:** 50 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia.*  
Diciembre de 2020

# Contenido

## Presentación

Diana M. Muñoz González..... 7

## Dignidad y derechos humanos. Lenguaje e intencionalidad, condiciones de posibilidad de los poderes deónticos

Angélica María Rodríguez Ortiz..... 17

## La dignidad: ¿un concepto especista? Aproximación en perspectiva posthumanista

Diana M. Muñoz González..... 43

## ¿Puede la antropología teológica cristiana extender el concepto de dignidad a los animales?

José María Siciliani Barraza..... 85

## Dignidad humana y autodeterminación: una visión crítica desde la psicología histórico cultural

Luis Flórez Alarcón, e Ismael Carreño Hernández..... 129

## La dignidad humana en Martha Nussbaum y sus implicaciones para la educación

Juan Pablo Suárez Bonilla, y Maribel Vergara Arboleda..... 163

Los Autores ..... 199



# Presentación

¡Por mi dignidad! ¡Por nuestra dignidad! Al calor de estos gritos miles de voces se hacen oír cotidianamente en muchos confines del mundo, con la esperanza, o mejor sería decir, con la exigencia de que cesen los atropellos de los que son víctimas, de que sus demandas de justicia sean reconocidas y reparados los daños o la incuria que sufren sin razón; en fin, este clamor expresa el anhelo de que sus derechos, que han sido pisoteados, les serán finalmente respetados. A la voz de “dignidad” la rodea, sin duda, un aura poderosa que la hace capaz de movilizar a las personas, tanto a título individual como colectivo, en contra de acciones o decisiones tomadas por otros y que en su sentir socavan de manera inaceptable el valor que tienen como seres humanos. Pues cuando alguien siente lastimada su dignidad, es su propia humanidad la que ve desconocida.

Pero la fe en la dignidad humana no solo motiva el rechazo vehemente del mal que tantos hombres y mujeres padecen consuetudinariamente, sino que inspira también el bien que muchos otros procuran con su acción y que cobra forma en los incontables actos de coraje y de solidaridad que, ya en solitario, ya en comunidad, realizan quienes se comprometen a diario con la construcción de un mundo mejor. Así pues, la convicción que está en el corazón de quienes así la invocan es que la dignidad humana es sagrada, que no se la toca, y, sin embargo, lo cierto es que si hay que movilizarse cada vez en su nombre, rechazando lo que la deshonra, es porque, paradójicamente, no cesa de verse atacada y puesta en cuestión.

Por un lado, parece reinar en la actualidad un consenso universal en torno a la dignidad humana como valor supremo bajo el cual deben gobernarse las

relaciones que las personas entablamos unas con otras, así como el baremo que ha de medir la calidad moral del trato que las instituciones, cualquiera sea su naturaleza, dan a las personas que están bajo su influencia directa o indirecta. La dignidad humana ha llegado a convertirse en una suerte de principio axiomático o norma incuestionable en cuyo nombre se elevan y se reconocen constantes reivindicaciones de la más variada índole: mejores condiciones de salud (p. ej. para enfermos que no reciben tratamiento), de trabajo (p. ej. para empleados sometidos a la precarización), de educación (p. ej. para jóvenes y niños marginados del sistema educativo), de alimentación (p. ej. para personas en la pobreza que no consumen los nutrientes diarios necesarios), de relaciones de género (p. ej. para las mujeres golpeadas y asesinadas por sus cónyuges), etc. Como ideal, no hay duda de que la dignidad humana goza en nuestros días de una enorme aceptación, especialmente en las sociedades occidentales donde suele ser esgrimida como el fundamento mismo de los derechos humanos a los que todos, en cuanto que humanos, habríamos de tener por principio igual acceso.

Por otro lado, empero, dicho consenso amenaza constantemente con quedarse tan solo en el papel, pues a nadie se le escapa que la realidad cotidiana dista mucho de ser compatible con esta aspiración de brindar a cada uno de los seres humanos el respeto y las oportunidades de bienestar y desarrollo que en consideración a su dignidad tendría que merecer. De ser el caso que el reconocimiento de la dignidad humana fuera pleno, no resultaría fácil explicar por qué se producen cada día nuevas exigencias y reclamos, tanto individuales como colectivos, frente a la amenaza que representan algunas políticas en auge —económicas, educativas, laborales, médicas, etc.— para la vida de las personas que se ven directamente afectadas por ellas. Pese al pretendido acuerdo acerca de su evidencia e importancia como valor cuyo respeto no ha de admitir violación alguna, con demasiada frecuencia en el terreno de la praxis la dignidad humana se ve puesta en cuestión.

Así pues, no está del todo fuera de lugar el escepticismo que despierta en algunos su supuesta evidencia, por el cual les resulta inevitable preguntarse



acerca de la fuerza real con la que cuenta la idea de dignidad<sup>1</sup>. ¿No es tan solo la expresión de una retórica algo vacía? ¿Acaso no da prueba de su debilidad como norma pretendidamente evidente y universal el que sea preciso velar sin tregua por su respeto? ¿Puede decirse que la dignidad realmente preexiste como principio a las leyes que se instituyen para garantizarla y no, más bien, que es un producto de estas, atravesada como ellas por la misma contingencia histórica? Si la dignidad humana fuera tan evidente como tantos creen, ¿por qué está constantemente puesta en cuestión? Ahora bien, si se cede a la tentación de no darla por evidente y fundamental, si se cuestiona su valor normativo, ¿no se corre el peligro de caer en la barbarie y en el mal radical, tal como la humanidad tuvo ocasión de experimentarlo en grado sumo no hace mucho tiempo? Ante estos interrogantes, no conviene perder de vista la importantísima función ética y política que cumple la idea de dignidad. Que fuera propuesta en tiempos recientes como el *fundamento* mismo de los derechos humanos obedeció precisamente a que, en medio de aquellos momentos tan oscuros de la segunda posguerra, la dignidad fue reconocida como el valor del que no deberíamos apartarnos nunca más, so pena de volver a caer en la más terrible deshumanización.

Sin embargo, visto de cerca el concepto de dignidad no escapa al cuestionamiento. Él se presenta como polisémico y opaco. No es inusual que, en debates en torno al comienzo y el fin de la vida, por ejemplo, los que tienen lugar de forma habitual en el marco de actuales prácticas biomédicas —prácticas que implican manipulación de embriones, inseminación artificial, administración de terapias genéticas, etc.—, se vean enfrentados puntos de vista que, no obstante, apelan en su argumentación a la dignidad humana. Mientras en la perspectiva de algunos esta es amenazada por la puesta en marcha de tales procedimientos médicos y científicos, desde el punto de vista de los otros, por el contrario, la promoción de dichas técnicas responde precisamente al reconocimiento de la dignidad humana de quienes las demandan. Esto muestra, desde luego, la gran ambigüedad y elasticidad que afecta el significado del término, al punto de dar cabida a reivindicaciones completamente opuestas. En cierto modo, el concepto

---

1 Remy Debes. "Dignity is Delicate", en *Aeon Essays*. <https://aeon.co/essays/human-dignity-is-an-ideal-with-remarkably-shallow-roots>. Consultado el 18/09/2018

parece ser víctima de su propio éxito, en la medida en que son muchas y muy diversas las posturas que buscan cobijarse bajo su amparo para dar legitimidad moral a sus propuestas, sin que entre ellas haya siempre un acuerdo mínimo acerca de lo que tienen en mente cuando apelan al término de “dignidad”.

Estos conflictos dejan ver hasta qué punto la dignidad humana está puesta en cuestión, esta vez no solo en el terreno práctico, por prácticas o políticas que son consideradas abusivas e inhumanas, sino también en el terreno teórico, en cuanto concepto que no está exento de fisuras que dan pie a que en torno suyo se enfrenten posturas muy disímiles, incluso incompatibles. ¿Qué es, pues, la dignidad humana?, y ¿a qué nos obliga su reconocimiento?

Este libro asume los dos niveles de la problemática esbozada: por un lado, plantea el carácter cuestionable de la dignidad humana como concepto cuya definición está, teóricamente hablando, lejos de ser algo sobreentendido, pudiendo entonces ser señalado de no responder sino a una vaga intuición o, incluso, de ser un dogma inverificable. Por otro lado, también se ocupa de la puesta en cuestión de la dignidad humana por cuenta de políticas o formas de funcionamiento social que desconocen o ponen en jaque el valor de las personas; es decir, se ocupa de su desconocimiento en el terreno práctico. Desde luego, hay un entrecruzamiento entre ambos niveles, ya que de la concepción en cuestión, o de la definición del caso, de dignidad humana, dependerá la justificación o impugnación que se haga de ciertos modos concretos de obrar que afectan gravemente a las personas, esto es, que llegan a poner en cuestión su dignidad.

El tema de la dignidad humana hace parte del núcleo de investigación del *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona* (DHUPE) de la Universidad de San Buenaventura. Desde sus comienzos, el Programa basó su compromiso con las humanidades en el espíritu que caracteriza estos saberes y que, entendido en su más amplio sentido humanista, predicen el “amor por el ser humano”. Por esta razón, la tarea de pensar a fondo sobre la dignidad humana ha sido constante en los distintos momentos de configuración y desarrollo del Doctorado. En particular, ha sido elaborada en el marco de los seminarios de núcleo común en los que tiene lugar un trabajo interdisciplinario que hace con-

verger a las cinco líneas de énfasis del Programa (filosofía, teología, educación, derecho y psicología) alrededor de problemáticas que son neurálgicas para la investigación del DHUPE. Este libro es, justamente, el resultado de uno de esos seminarios interdisciplinarios que fue llevado a cabo en el año 2018. Aquí se cristalizan las discusiones que el tema recibió en el curso del mencionado seminario doctoral, así como los desarrollos de los que fue posteriormente objeto en diversas actividades académicas que fueron realizadas en otros escenarios de debate, tanto fuera como dentro de la Universidad. Estos encuentros gozaron de la asistencia de un amplio público muy interesado por el tema, cuyas preguntas contribuyeron a darle mayor alcance y claridad a los planteamientos expuestos en el seminario.

Ciertamente, todos estos diálogos y encuentros permitieron a los autores de los capítulos afinar sus posturas, identificar mejor los problemas y, en últimas, ganar en complejidad en su abordaje inicial frente al tema de la dignidad humana, dejando ver los distintos cuestionamientos a los que se encuentra sujeta esta importantísima idea. Así pues, gracias a este libro el lector tendrá la oportunidad de participar del resultado de las enriquecedoras discusiones que tuvieron lugar en el seno de aquel seminario, pudiendo ganar también para sí mismo una comprensión más acabada, esto es, más nutrida, de las problemáticas que rodean la dignidad humana. Seguramente, ha sido el reconocimiento de su profunda problematicidad el que ha contribuido a ponerlo de nuevo en el centro de atención, luego del paréntesis que algunos lamentan que lo desplazó durante buen tiempo a un lugar marginal de la reflexión académica universitaria. Este libro contribuye, en efecto, a suplir esa ausencia.

El capítulo de Angélica Rodríguez, titulado “Lenguaje e intencionalidad como condiciones de posibilidad para la existencia de la dignidad humana”, ofrece un rápido repaso a la larga historia de este concepto y se detiene, en particular, en el momento en que, de la mano de Kant, la dignidad adquiere su sentido moderno y se dota de la relevancia que le permitirá servir de fundamento ético para la Declaración Universal de los Derechos Humanos del año 1948. Sin embargo, Rodríguez se cuestiona acerca de si en el empeño por dotar a estos derechos de un carácter inalienable y fundamental, no terminó por olvidarse que, en realidad, tales derechos solamente existen gracias a su pro-

mulgación, es decir, gracias al acto de habla o de lenguaje que, en cuanto que ilocucionario, los *instituye* como derechos positivos. De ser este el caso, que los Derechos Humanos revelen estar más del lado de la pura convención cultural que del lado de la naturaleza humana, cabe preguntarse cómo afecta esto la idea de dignidad —propuesta como su fundamento—. ¿Es la dignidad humana también un valor *instituido* discursivamente y no un valor *descubierto* en el mismo ser humano?

¿Instituida, por cierto, por un discurso que es producido *por* humanos, *para* humanos? Precisamente, el capítulo de mi autoría: “Dignidad: ¿Un concepto especista? Aproximación en perspectiva posthumanista”, aborda las críticas dirigidas al concepto de dignidad por parte de quienes, como el filósofo australiano Peter Singer, cuestionan su insoslayable carácter especista y antropocentrista. Desde su perspectiva, una ética que afirme la dignidad humana estaría, en últimas, sesgada en favor de la especie humana y sería por ello incompatible con el reclamo ético de tratar con justicia a los animales. Esto haría necesario renunciar al concepto de dignidad si se quiere ser coherente con la preocupación animalista de superar el especismo. No obstante, sin desestimar la importancia de tales reparos, pero con el interés de conservar en vigor un valor tan significativo para la ética que conocemos, el capítulo se plantea la posibilidad de releer el concepto de dignidad vislumbrando un nuevo sentido para el mismo, el cual exige repensar al ser humano, no más como opuesto al animal, sino como parte de un continuo con él. Se explora así un sentido distinto para el concepto de dignidad que supone apartarse del humanismo metafísico tradicional y adentrarse en una perspectiva de corte posthumanista.

En una veta algo similar, el capítulo de José María Siciliani: “¿Puede la antropología teológica cristiana extender la idea de dignidad a los animales?”, hace un interesante ejercicio hermenéutico con el objetivo de descubrir en la Sagrada Escritura una sugestiva línea de interpretación que, desplegada en detalle, permite dar sustento a una concepción de dignidad que pueda ser extendida más allá de los seres humanos, a los animales y a todas las creaturas divinas. Se deja ver así el esfuerzo que la teología cristiana de nuestros días está dispuesta a hacer para romper con visiones antropocéntricas que actualmente son muy cuestionadas en torno a la definición que la tradición ha dado de este concepto.

Por su parte, el capítulo “Dignidad humana y autodeterminación: una visión crítica desde la psicología cultural”, escrito por Luis Flórez Alarcón e Ismael Carreño, quiere reanudar con la larga tradición de pensamiento occidental que ha visto en la libertad del ser humano la fuente última de la dignidad que le es propia. Es la libertad la que sitúa al ser humano por fuera y por encima del ámbito puramente animal o natural, al permitirle configurar y habitar un mundo simbólico y cultural que está, precisamente, definido a partir de facultades cognitivas superiores que son exclusivas del *Homo sapiens*. Así pues, el escrito ahonda en la naturaleza de dichas facultades desde la perspectiva de la psicología cultural.

Por último, el capítulo “La dignidad humana en Martha Nussbaum y sus implicaciones en la educación”, de Juan Pablo Suárez y Maribel Vergara, centra la atención en las aportaciones que el enfoque de las capacidades, propuesto por la reconocida filósofa estadounidense, puede hacer en el campo específico de la educación. En efecto, si la dignidad humana se juega, como sostiene Nussbaum, en la posibilidad que las personas tienen de desarrollar sus capacidades, ¿cómo puede entonces contribuir la educación —y qué tipo educación en concreto— para hacer realidad el anhelo de las personas de llevar una vida digna? El escrito avanza algunos elementos de interés para dar respuesta a este interrogante.

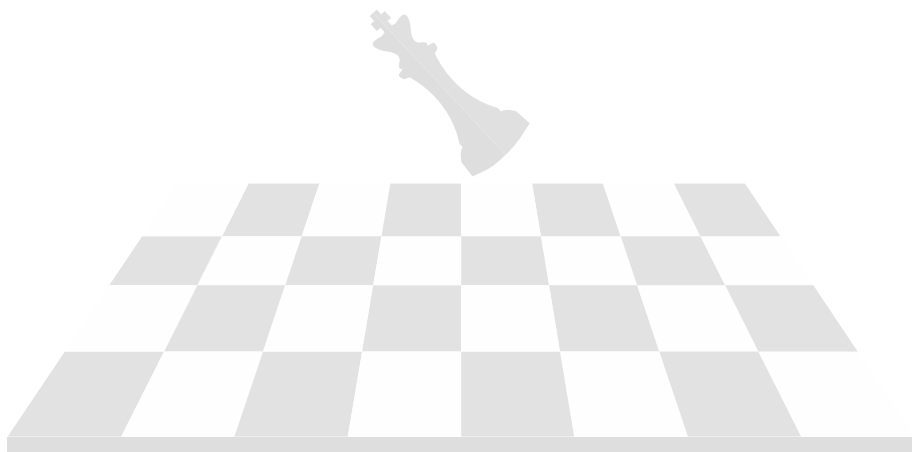
Con este libro ofrecemos a nuestra comunidad académica y universitaria, así como al público en general interesado en las humanidades, seguramente ávido por descubrir los nuevos horizontes de reflexión que se abren en estos campos del saber, el octavo volumen de la Colección “Humanismo y Persona”, con el sincero deseo de que sirva como puerta de entrada, así como de caja de resonancia a las reflexiones que animan el quehacer formativo y la labor investigativa en las que se halla comprometido este Programa Doctoral.

**Diana M. Muñoz González, PhD.**  
Profesora del *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona*  
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá



Dignidad y derechos humanos.

Lenguaje e intencionalidad,  
condiciones de posibilidad de los  
poderes deónticos\*



---

\* Una primera versión de este texto fue presentada bajo la forma de conferencia el día 12 de septiembre de 2018, en el marco del seminario de núcleo común del *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona* — DHUPE — de la Universidad de San Buenaventura.





Angélica María Rodríguez Ortiz, PhD  
Universidad Autónoma de Manizales  
amrodriguez@autonoma.edu.co

## **Introducción**

---

El concepto de “dignidad” ha sido abordado desde la Antigüedad para hacer referencia a un valor intrínseco del ser humano. Su definición, sin embargo, se torna compleja, razón por la cual no evoca un único significado convencional, aun cuando pulule el uso del término dentro de la literatura de aquellos que se han dedicado a cuestiones filosóficas y sociológicas que convergen entre la ética y la política. Su uso general en la filosofía —a partir de la Modernidad— refiere a una cualidad inherente a la naturaleza del hombre, dada su capacidad racional; misma capacidad que le lleva a reconocerse como un ser libre. No obstante, para algunos pocos, ‘ser digno’ no hace alusión a una condición inherente sino a una cuestión de atribución, lo que conlleva otras implicaciones en lo que concierne a la significatividad otorgada al concepto.

Al analizar “dignidad” —su significado y uso— se puede identificar que el concepto ha aparecido a lo largo de la historia en el juego del lenguaje moral y jurídico, intencionalmente ligado a conceptos como “voluntad” y “libertad”. Posteriormente, transita en relación con otros conceptos del mismo discurso, tales como “respeto” y “derechos”. Esta serie de nociones aparecen juntas en los discursos de la literatura especializada; se profieren de manera intencional en interrelación, con el fin de dotar de significado al “concepto” en cuestión.

Su uso se enmarca de manera deliberada en discursos específicos que oscilan entre lo *moral* y lo *legal*, y estos a su vez movilizan cambios en la realidad social. En otras palabras, “dignidad” es un concepto que va más allá del simple uso para nombrar una cualidad o valor —sea propio o atribuido— del ser humano; con su alocución es posible hacer evidente un problema de orden social. Asimismo, su preferencia conlleva la creación de nuevos discursos jurídicos expresados en diferentes declaraciones, entre ellas, la *Declaración de los Derechos Humanos de 1948*, con la cual se evoca la denuncia de problemas sociales y se plantean soluciones desde la pragmática del lenguaje a los mismos. Dicho de otra forma, con la Declaración de 1948 se transforma e institucionaliza una realidad social, a través del discurso legal: *normativas, declaraciones y promesas* —actos de habla— que se profieren de manera intencional en pro de la defensa de ese valor intrínseco que nos hace únicos como especie humana: *La dignidad*.

Este estudio pretende mostrar cómo el uso del concepto “dignidad” evoca la creación de los derechos humanos; los mismos que, contrario a lo que postula la corriente naturalista, no son más que una serie de poderes deónticos, una creación lingüística que surge de manera intencional, en aras de dar respuesta a la defensa de aquello que se reconoce como un valor inherente a la condición humana.

Para ello, se presentarán en un primer apartado algunas líneas sobre, el origen, uso y significados generales que se han atribuido al concepto en la literatura. En un segundo momento, se expondrá cómo la preferencia intencional del concepto, en ciertos discursos específicos, ha llevado a la creación de los derechos humanos. En tercera instancia se develará, siguiendo los planteamientos del filósofo estadounidense John Searle, cómo los derechos humanos en su naturaleza son actos de habla proferidos intencionalmente. Es decir, poderes deónticos creados por funciones de estatus atribuidas de manera intencional al uso del lenguaje; en otras palabras, los derechos humanos no son algo inherente a la naturaleza del hombre, como lo ha postulado la corriente naturalista. Por último, se expondrá cómo la preferencia de los derechos humanos ha convocado cambios en la realidad social, a través del discurso jurídico. En este sentido, se mostrará que “el concepto de dignidad humana pretende influir

por tanto en la coexistencia humana y en las relaciones entre el ser humano y el poder político”.<sup>1</sup>

## **Génesis del concepto “dignidad”**

La aparición del concepto “dignidad” puede rastrearse desde la filosofía griega, en lo que la tradición de occidente ha denominado *el paso de la φύσις al νόμος*; y con mayor ahínco en el pensamiento aristotélico, tal y como lo dejan ver en sus estudios Antonio Millán<sup>2</sup> y Patricio de Azcárate<sup>3</sup>. No obstante, en gran parte de la literatura su origen ha sido atribuido a la tradición judeocristiana, en la cual se hace alusión a la cualidad que le hace al hombre, como hijo de Dios, *ser merecedor de algo*. En la literatura cristiana, ser ‘digno’ hace referencia a ‘merecer x’. Para ello, se introduce el concepto en el discurso en relación con dos conceptos más: “alabanza” y “castigo”. Asimismo, con el uso de este término se establecen diferencias entre el pecado y la justicia, concibiendo la dignidad como una atribución externa que no es imputada a todos los hombres, sino solo a aquellos que se alejan del pecado y persiguen la justicia.

El significado otorgado al concepto, por la tradición judeocristiana, difiere del atribuido por Aristóteles en su *Magna Moralia*<sup>4</sup> y, por supuesto, se aleja completamente del asignado por Kant en el período de la Ilustración, para quien la dignidad es un valor absoluto que deviene de la libertad y posibilita la consideración del hombre como un fin en sí mismo.<sup>5</sup>

Es precisamente esta, la concepción kantiana, la que es adoptada como fundamento por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Desde la noción presentada por Kant, la dignidad se constituye en un elemento propio de la

---

1 Antonio Pele, *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico* (Madrid: Dykinson, 2010), 19.

2 Antonio Millán, *La función social de los saberes liberales* (Madrid: Rialp, 1961); y *El valor de la libertad* (Madrid: Rialp, 1995).

3 Patricio de Azcárate, *Obras de Aristóteles* (vol. 2. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1874).

4 Aristóteles, *Magna Moralia*. (trad. Teresa Martínez y Fernando Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011).

5 Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. de O. Cortina y J. Connill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989).

naturaleza del hombre y está en relación con la igualdad y la libertad; tal y como lo refiere Patočka<sup>6</sup>, para quien, además de lo expuesto, la dignidad acaba por ser una condición esencial para la existencia de la civilización humana.

Lo anterior devela entonces que el uso y el significado atribuidos al concepto “dignidad” en la Modernidad es el que persiste en el lenguaje jurídico y moral en la actualidad; mismo que resulta ser opuesto al presentado por la tradición cristiana, dado que en el discurso de la Iglesia no es posible hablar de “igual dignidad” —como el discurso kantiano lo esboza— y como se desarrolla en el discurso actual, puesto que la jerarquía moral de la Iglesia solo atribuye esta cualidad a sus fieles obedientes y justos; la desconoce para aquellos que pecan y que no hacen un buen uso del libre albedrío. En algunos casos —en realidad muy pocos— la dignidad también es atribuida en menor cantidad a las mujeres.

En este sentido, se puede afirmar que el uso del concepto en tal o cual discurso determina el significado atribuido al mismo. Por ello, se torna esencial revisar su génesis con el fin de comprender las raíces conceptuales que han cimentado los discursos actuales y develar cómo la proferencia intencional del concepto conlleva la elocución de actos de habla declarativos y promisorios que transforman institucionalmente la realidad social.

Tal y como se ha esbozado hasta ahora, la idea de dignidad es anterior al cristianismo, pese a lo que plantea parte de la literatura e historia. Aparece en la antigua Grecia con la teoría de las virtudes, lo que lleva a que el uso del concepto se torne forzoso en las cuestiones morales y políticas. En este sentido, dados los intereses de la cultura griega, la dignidad se atribuye al ciudadano, no a la persona, como se hace en el discurso moderno. Asimismo, hablar de dignidad no implicaba hablar de derechos, como sí lo implica hoy. De igual manera, no resultaba necesario para la época adjuntar el complemento “humano” al evocar el concepto “dignidad”, ya que no estaba presente la discusión polémica sobre las cuestiones morales que atribuyen derechos

---

6 Jan Patočka, *Platone e l'Europa* (Milan: Vita e Pensiero, 1997); y *La surcivilisation et son conflit interne. Liberté et Sacrifice* (trad. de E. Abrams, Jérôme Millon. Grenoble: Universitaires Grenoble Press, 1990), 121-122.

a los animales no humanos. Así, para los griegos no existía tal cosa como la “dignidad humana”, simplemente se hablaba de “dignidad”.

Ahora bien, al revisar la filosofía moral expuesta por Platón, se puede decir que, si bien en sus diálogos no dedica estudios a la dignidad como un valor; sí hace uso del término en relación con la virtud y, a su vez, con el conocimiento. Vista así, la dignidad no es una condición inherente al ser humano, sino una virtud que se alcanza en la adquisición del conocimiento, en la búsqueda permanente de la verdad. Ser digno no es algo innato al ser humano, sino algo que se adquiere con el conocimiento. Es decir, depende de la capacidad racional del individuo alcanzar la idea de bien y con ello actuar bien; razón por la cual, solo unos pocos llegarían a ser dignos. En términos de Hannah Arendt<sup>7</sup> “podemos apreciar que la plena dignidad que nosotros los modernos atribuimos a la persona humana, Platón la concede solamente al hombre griego”; no a todos los hombres, sino al filósofo, aquel hombre está en la capacidad de ser virtuoso.

En su teoría del Estado perfecto Platón no habla de dignidad para todos los hombres; no hay una *igual dignidad* como se postula en la *Carta Magna* de los derechos humanos, ni en las constituciones de occidente; quizá existía una jerarquía de dignidades, por la que el ser más racional sería el más digno de todos. En términos de Pele, “la dignidad que Platón concede al ser humano tiene un fundamento que no depende de ningún elemento externo a su esencia. Al alcanzar el conocimiento verdadero del mundo gracias a su razón, el individuo se vuelve capaz de conocer su propia naturaleza y reordenarla”<sup>8</sup>; ello le hace un ser digno.

Por su parte, para Aristóteles la dignidad hace alusión a las virtudes morales. “La dignidad es el punto medio entre la arrogancia y la complacencia (...) Ninguno de los dos es merecedor del elogio, mientras que el digno es elogiado en sí mismo por estar en medio camino de los dos. Porque no entabla relación con todos, sino con los que lo merecen, ni con nadie, sino con esos mismos

---

7 Hannah Arendt, *La condición humana actual* (trad. Manuel Cruz. Barcelona: Paidós, 1993) 88.

8 Pele, *Op. Cit.*, 19.

que lo merecen”<sup>9</sup>. Como virtud moral, la dignidad refiere a una disposición natural que se logra en el hábito permanente al alcanzar el término medio entre sus opuestos. “El digno de elogio será elogiado en la medida en que lleva a cabo acciones buenas”.<sup>10</sup>

Podría decirse que con El Estagirita se empiezan a cimentar las bases para el significado otorgado al concepto de dignidad en la Modernidad, puesto que es el primero que, en sus cuestiones sobre moral, introduce conceptos como “autonomía” y “voluntad”, dos nociones claves dentro del discurso moderno. Asimismo, conceptos como “felicidad” y “vivir bien” en sociedad, propuestos por Aristóteles, hacen referencia a la dignidad, ya que solo alcanza el buen vivir quien es digno de este. Es importante anotar que esta concepción del hombre como ser social, como ser moral y político, permite en el discurso alcanzar el significado del concepto en cuestión.

En la filosofía aristotélica se atribuye la dignidad al ciudadano, al ser social, elementos esenciales que posteriormente retomará Kant para su bosquejo de “igual dignidad”. Tal y como lo expone Pele, “la noción de autonomía moral aparece en Aristóteles dentro de sus reflexiones sobre la felicidad individual y siembra una semilla importante para la dignidad humana de la Modernidad”.<sup>11</sup> Si bien El Estagirita no habla de la dignidad de la persona, sí enfatiza en que cada individuo es quien alcanza la felicidad, al alcanzar el término medio. La dignidad, al ser una virtud que no es innata al hombre, no es algo inherente, como se expone en la concepción moderna. Es un atributo que se alcanza en la práctica racional de las acciones. Se logra ser digno al estar en el término medio. En esta medida, en la filosofía de Aristóteles, si bien se exponen las bases para los planteamientos modernos en torno a la concepción de dignidad, tampoco se habla a ciencia cierta de una *igual dignidad*, dado que no se le considera como una cualidad inherente a todos los hombres.

---

9 Aristóteles, *Op. Cit.*, I 192a28.

10 Aristóteles, *Op. Cit.*, I 200b6.

11 Antonio Pele, *Op. Cit.*, p. 187.

Quizá el primer filósofo que contempló la dignidad como una cualidad propia de la naturaleza humana fue Marco Tulio Cicerón<sup>12</sup>. En sus planteamientos, el filósofo romano habla de la dignidad como un valor inherente al hombre, aunque es en las experiencias, en las acciones, donde se alcanza la perfección de esta virtud. Con Cicerón, por ejemplo, se asume la dignidad en relación con la autonomía, un elemento central en la teoría moral kantiana.

Ahora bien, es preciso anotar que al igual que los dos filósofos griegos, mencionados con antelación, Cicerón resalta el papel de la racionalidad en el perfeccionamiento de las virtudes. No para alcanzar el conocimiento de la idea del bien, sino para resolver los problemas que se le presentan en la existencia; con lo cual se retoma la *ἐπιμέλεια εἰς αὐτοῦ* que postulaba la filosofía socrática. *El cuidado de sí* es el camino para pretender la perfección en las virtudes. Cicerón procura que, de esta manera, el sujeto tenga una verdadera moral práctica, orientada por la racionalidad. Una racionalidad que pertenece a la naturaleza humana. La facultad de la razón le permite al hombre actuar de mejor manera en el mundo, afirmación que posteriormente será retomada por Kant.

Al igual que la facultad de la razón es natural, la dignidad humana también lo es; por ello, para Cicerón la dignidad es propia de todo individuo que pertenezca a la especie humana, porque ese hecho le permite contar con una facultad racional. Ser digno es una propiedad inherente que está en relación con la racionalidad. Tanto la dignidad como la racionalidad son las condiciones que le permiten al hombre indagar por la verdad<sup>13</sup>. Esta es la razón por la cual, contrario a los planteamientos de Platón, la razón y la dignidad son condiciones de posibilidad para alcanzar la verdad. Es decir, la dignidad es previa a la verdad, no se alcanza con la verdad, como lo suponía Platón. Así pues, la dignidad depende del uso de la razón. En una cualidad propia a la naturaleza de seres con capacidades superiores y no está presente en los animales.

El sustento de la dignidad, para Cicerón, se basa en la biología de la especie humana, pero no como una cualidad *per se*, sino ligada a la racionalidad. La

---

12 Marco Tulio Cicerón, *Sobre los deberes* (trad. de J. Guillén. Madrid: Tecnos, 1999), I, 43.

13 Marco Tulio Cicerón, *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)* (trad. de V. J. Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987), IV, 68.

dignidad se evidencia en la práctica racional, en las acciones correctas que un ser humano realice en su vida. “La misma naturaleza dotó al hombre no sólo de la rapidez de pensamiento, sino también de los sentidos como guardianes y mensajeros y ha esclarecido en él las noticias oscuras no bien definidas de muchas cosas (...)”.<sup>14</sup> Tal y como lo muestra Pele, para Cicerón “el ser humano conserva su dignidad (como superioridad) al sentir su capacidad para enfrentarse y resistir a todo que le parece insoportable”.<sup>15</sup> En otras palabras, la dignidad es una cualidad que solo está presente en la vida humana, ya que el hombre es el único que puede reconocerse como tal. Solo la vida humana es una vida digna. “En realidad, es propio del sabio no hacer nada de lo que se pueda arrepentir, nada en contra de su voluntad, sino actuar siempre con nobleza, constancia, dignidad y valía moral (...)”.<sup>16</sup> Quien es digno debe evidenciarlo en su conducta autónoma y racional. La dignidad evidencia la excelencia del ser humano.

De acuerdo con lo anterior, los planteamientos de Cicerón sobre la dignidad resultan ser mayormente cercanos a los desarrollados por Kant en la Ilustración. Quizá sirvieron de fundamento para la idea moderna de *igual dignidad*. Asimismo, al tomar la dignidad en cada individuo y verla como una cualidad propia de los seres racionales, por sus condiciones biológicas, se sale del marco político expresado en los griegos; lo que apoya una igual dignidad para todos y cada uno de quienes pertenecen a la especie humana. En el discurso de Cicerón, el actuar indigno puede atacar la dignidad de otros. Lo que presupone que todos somos dignos y debemos actuar de tal manera, pero para lograrlo se requiere del ejercicio racional y de una buena deliberación a la hora de actuar.

A partir de lo anterior, se puede inferir que el discurso de este pensador romano, en algunos apartados, se torna confuso, dado que sustenta la dignidad en la naturaleza humana, pero a su vez expone que se alcanza de manera racional. Si algo es propio a la naturaleza del hombre, ¿por qué realizaría acciones *contra natura*? Este es un bache que devela el discurso de Cicerón, ya

---

14 Cicerón, *Sobre los deberes* (*Op. Cit.*), I, 26.

15 Antonio Pele, *Op. Cit.*, p. 371.

16 Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones tusculanas* (trad. de A. Medina González. Madrid: Gredos, 2005), II, 60.



que en algunos apartados la dignidad deriva de la racionalidad, pero al ser esta una facultad natural, entonces sería de la primera que se derivaría la esencia natural de la segunda. Una derivación no lógica, que en otros apartados pareciera sucumbir; al exponer que solo en las acciones buenas se evidencia el hombre digno. ¿Acaso, si la dignidad es un valor inherente a la especie humana, no tendríamos todos que realizar acciones dignas? Es allí cuando sabiamente Cicerón introduce otro término clave para la concepción moderna de “dignidad”: *la libertad*. El hombre es libre de realizar acciones dignas y lo hace a través de su racionalidad.

Este planteamiento de la dignidad en relación con la libertad se convirtió en arquetipo para los planteamientos humanistas de Giovanni Pico della Mirandola.<sup>17</sup> Para este pensador italiano, el hombre es una creación divina que se autoconstruye a sí mismo gracias al libre albedrío otorgado por el creador. Así pues, el libre albedrío es el fundamento del humanismo y, por ende, de la dignidad humana. La naturaleza divina le otorga libertad al hombre para que se cultive y florezca, y por ello es un ser digno entre los demás seres que no tienen la posibilidad de elegir cómo construirse.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que en la filosofía clásica —tanto griega como romana—, así como en los planteamientos cristianos en la Edad Media y del Renacimiento expuestos por Pico della Mirandola, se teje la urdimbre conceptual que sustentará posteriormente parte del discurso actual alrededor del concepto “dignidad”. Si bien, en ninguno de los autores presentados se aborda el concepto de dignidad con relación a los conceptos de “derecho” y “persona”, como se hace en la actualidad, sí hay interrelación conceptual con otros como “autonomía”, “voluntad”, “felicidad” y “libertad”, que resultan esenciales a la hora de construir el discurso moderno sobre la dignidad humana.

Es importante anotar que en estas primeras concepciones tampoco se llega a considerar de manera contundente la dignidad como un elemento inherente a la naturaleza humana, tal y como se ha considerado en la Modernidad, ni

---

17 Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre, una nueva concepción de la filosofía* (trad. Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Winograd, 2008).

con relación a la igualdad, puesto que al considerarse que el valor de un individuo pertenecía, o bien a una clase social, o bien a una forma de actuar en la sociedad, no podría hablarse igual dignidad.

En efecto, tanto en la Antigüedad, la Edad-Media y el Renacimiento el valor del individuo derivaba de su filiación, origen, posición social, u otros cargos políticos. En resumen, los individuos nacían con dignidades distintas y desiguales. El individuo podía sentir e identificar su valor y excelencia por la pertenencia a una élite con la cual compartía los rasgos sociales, políticos, religiosos y económicos<sup>18</sup>

Pese a ello, sí se evidencia cierta aproximación semántica, al menos en lo que concierne al uso del término y parte de su significado en el discurso moderno. El concepto, en cualquiera de las épocas de la historia, ha sido usado intencionalmente en el discurso moral y político en el marco de las virtudes y los valores. Además, la dignidad, o bien como cualidad, o bien como valor intrínseco, solo es atribuido a los seres humanos, a seres con capacidades superiores como la razón, lo que delimita su uso en el campo de lo humano como bien se expresa en el discurso actual.

## **Dignidad humana y derechos fundamentales**

La expresión “dignidad humana” aparece en el discurso moderno y ha sido asociada en la actualidad a todo discurso que acaece en torno a los derechos fundamentales. Puede afirmarse que este acaba por ser el concepto que fundamenta la *Declaración de los derechos humanos de 1948* y cualquier disertación que surge en torno a estos. Su uso y significado está anclado en el discurso moral y jurídico, y podría expresarse que este deviene directamente de los planteamientos kantianos.

En su discurso sobre la dignidad, Kant introduce tres conceptos que permanecen en las alocuciones presentes: “autonomía”, “fin en sí mismo” y “humanidad”. Esta interrelación conceptual otorga un nuevo significado al concepto

---

18 Antonio Pele, «Una aproximación al concepto de dignidad humana», *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, I, n. 1 (2004-2005): 9-13, p. 1.

en cuestión, el mismo que acaba por ser mayormente cercano al existente en los discursos sobre la dignidad, que el ofrecido por los autores expuestos con antelación. Siguiendo a Nussbaum y Taylor; “el pensamiento kantiano implica el respeto de la dignidad humana al tratar al ser humano como un fin, y no como un simple medio para lograr otros fines personales”<sup>19</sup>, con lo cual se convierte en “la base del pensamiento moderno de la dignidad humana”<sup>20</sup>. El reconocimiento del ser humano como un *fin en sí mismo* sirve de soporte para la significatividad del concepto y, a su vez, la dignidad humana como valor fundamental permite cimentar la idea de que el ser humano es un ser con derechos. Un reconocimiento otorgado solo por la racionalidad del ser humano, no por un ser superior; como se había presentado en el Renacimiento. Es la racionalidad la que lleva a reconocer la dignidad como un valor no negociable. Así, en la medida en que el hombre es considerado como un fin en sí mismo, debe reconocérsele como un ser digno. La dignidad es un valor intrínseco del hombre ilustrado.

La razón refiere toda máxima [o regla de actuación] de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción respecto de sí misma, y no por algún otro motivo práctico o ventaja futura, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley sino a aquella que él mismo se da (...) En el reino de los fines todo tiene bien un precio o bien una dignidad. Lo que tiene precio puede ser reemplazado por alguna otra cosa equivalente; por el contrario, lo que se eleva sobre todo precio y no admite ningún equivalente tiene una dignidad.<sup>21</sup>

En la filosofía de Kant se empiezan a entrelazar aquellos conceptos aislados que se presentaron en la filosofía de los clásicos mencionados. La autonomía moral y la racionalidad humana se convierten en ejes de las piezas que engranan el discurso de la moral. El deber kantiano tiene como base una virtud invaluable e inviolable: *la dignidad*. “Nos obligamos, por tanto,

---

19 Martha Nussbaum, “Human dignity and political entitlements”, en *The President’s Council on Bioethics. Human dignity and bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*. (Washington: President’s Council on Bioethics, 2008), 354.

20 Charles Taylor, *Las fuentes del yo* (trad. de A. Lizón, Barcelona: Paidós, 1996), 167.

21 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Op. Cit.), Ak., IV, 434-435.

en virtud de nuestra propia razón universalizadora, de tal modo que cada uno se auto-obliga no por cualquier móvil práctico, sino en virtud de la dignidad que nos relaciona igualitariamente”.<sup>22</sup> La dignidad —para este filósofo alemán— es inherente a la condición humana, a lo que somos como fines mismos, como seres racionales. En términos de Valls “la dignidad es de todos los humanos, porque todos somos libres primaria y activamente, eso es, soberanos”.<sup>23</sup> En otras palabras, la dignidad —en el periodo Moderno— está ligada a la libertad, emana de esta y por ello somos dignos en igualdad, como lo somos en libertad. El discurso moderno, cuyos postulados descansan en los planteamientos de Rousseau y Kant, lleva a pensar en la dignidad humana como una condición propia, una condición sustancial de todos los hombres libres.

Esta concepción de la dignidad como elemento sustancial de todo hombre, al ser inviolable, acarrea la implicación de que debe ser protegida con un derecho fundamental. Desde este nuevo significado, del concepto “dignidad” que se presenta en relación con “libertad”, se empieza a hilar un discurso cuya significatividad desembocará en una relación fundamentalista con los derechos humanos. Los cambios sociales y políticos que sobrevivieron al período de la Ilustración llevaron a estipular una serie de declaraciones que protegieran a la dignidad del hombre y es allí cuando surgen los derechos humanos.

La búsqueda de la democracia, así como el rechazo a las dictaduras y a los gobiernos totalitaristas trajo consigo el reconocimiento internacional de los derechos del hombre y con ello la defensa de un valor innegociable e inviolable: la dignidad humana. La defensa de este valor fundamental, que antes concernía a cada Estado tutelar, es ahora un interés de la colectividad, en el que organismos internacionales, como las Naciones Unidas, estipulan resoluciones y declaraciones sujetas al discurso jurídico para regular y garantizar su protección, dado que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en

---

22 Ramón Valls, «El concepto de dignidad humana», *Revista de Bioética y Derecho*, número extra, recopilatorio especial (2015): 278-285.

23 *Ibid.*, p. 283.

dignidad y derechos”.<sup>24</sup> En este sentido, la dignidad, al ser algo inalienable, debe ser reconocida como tal en el ámbito legal. Por ello, “los derechos humanos no son otra cosa, sino la expresión jurídica de la dignidad de las personas y su función es precisamente permitir y garantizar su respeto, y la democracia es el ámbito en el que pueden desarrollarse las relaciones políticas de la comunidad en un marco de respeto a la dignidad”.<sup>25</sup>

Puede decirse entonces que el concepto “dignidad” pasó a ser el fundamento para el discurso de todo aquello que convoque el tema de lo humano, incluidos los derechos fundamentales. Aun cuando sigue siendo vaga su definición, pues como lo muestra Martínez, al asumirla como un valor absoluto se da por hecho su existencia, se ha dejado de lado la preocupación de lo que el concepto en su significado convoca.

Una práctica actual en las reflexiones tanto en el campo de los derechos humanos como en la bioética, con la finalidad de obviar o evadir el problema de las distintas perspectivas, consiste no en definir ni conceptualizar la dignidad, sino que dándola por supuesta se tratan de identificar las conductas que la lesionan o dañan, lo que algunos identifican como conceptualización de la dignidad por su contrario.<sup>26</sup>

Es precisamente esa misma práctica la que ha llevado a que se adopten dos grandes concepciones. La primera toma a la dignidad como fundamento conceptual para la declaración de los derechos humanos. En la segunda, si bien es el punto de partida para su creación, es tomada como un valor absoluto que debe ser protegido. Desde la segunda perspectiva, para algunos autores, los derechos acaban por ser instrumentos jurídicos para proteger la dignidad humana, por lo cual, las declaraciones y normativas se institucionalizan en los Estados sociales de derecho a través de las Constituciones Políticas en aras de garantizar su protección.

---

24 Organización de las Naciones Unidas (ONU). *Declaración Universal de los derechos humanos* (Organización de las Naciones Unidas, 2015), iv.

25 Víctor Martínez, «Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad», *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, n. 136 (2013): 39-67, 40.

26 *Ibid.*, 44.

Como lo exhibe Pele “cuando nos referimos a la dignidad humana en su acepción como valor absoluto, no hacemos referencia a su papel fundacional, es decir, proporcionando razones para reconocer derechos a las personas, sino a su cualidad para identificar y sancionar prácticas que niegan o limitan la relevancia moral de la existencia humana”<sup>27</sup>. En otras palabras, desde la segunda perspectiva, el concepto de “dignidad humana” en el discurso jurídico se convierte en un recurso utilizado por los organismos internacionales para la presentación de declaraciones y normas internacionales en aras de tutelar a la persona humana dentro de los Estados de derecho.

En términos de Ingo Sarlet, solo la persona humana posee dignidad. La persona humana sería entonces el fin del Estado y de todos los organismos internacionales, la razón por la cual se crearían esas normas, leyes y declaraciones. La persona humana sería el fundamento para los derechos humanos: “el Estado existe en función de la persona humana y no lo contrario, puesto que el ser humano constituye la finalidad más importante, y no el medio de la actividad estatal”.<sup>28</sup> Así, compete en primera instancia al Estado la protección de la dignidad de sus ciudadanos.

No obstante, pese a lo expuesto por Pele, esta concepción no fundamentalista de la dignidad con relación a los derechos humanos se torna confusa, puesto que la dignidad como valor absoluto es inherente a la condición humana y como tal debe ser salvaguardada. En su protección aparecen declaraciones y normativas en el marco del derecho. Tal y como se expresa en el preámbulo de la Declaración de los Derechos Humanos y en las Constituciones Política de los Estados de Occidente. Esto hace que, contrario a lo expuesto por Pele, sí sea una razón o un cimiento para la aparición del discurso jurídico expresado en los derechos humanos. Es decir que, desde una u otra perspectiva, la dignidad es tomada efectivamente como un fundamento del discurso, pese a que prevalezca cierta ambigüedad semántica en lo que concierne al significado

---

27 Antonio Pele, «Kant y la dignidad humana», *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 111 (2015): 15-46, doi: 10.9732/R0034-7191.2016V111P15, p. 25.

28 Ingo Sarlet, *Dignidade da pessoa e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988* (Porto Alegre: Livraria do advogado, 2006), 65.

del concepto. Los derechos humanos aparecen para protegerla, es decir, la dignidad es condición de posibilidad para la existencia de estos. Así, si bien la dignidad existe —como nos lo ha mostrado el discurso— mucho antes de los derechos, estos últimos aparecen en aras de dar respuesta a la vulneración que ha afectado a la primera.

Ahora bien, es importante retomar lo expuesto anteriormente cuando se afirmó que los significados atribuidos al concepto “dignidad” se deben al uso que se ha dado al mismo en tal o cual discurso. Como se ha presentado hasta ahora, desde la Antigüedad se ha estructurado un significado arquetípico en torno al concepto, de manera intencional, en el discurso moral y político; asimismo, está en relación con otros conceptos más que se han convertido en ejes centrales a la hora de definirlo y de alcanzar la significatividad que tiene, para mostrar que un análisis del significado no puede darse de manera desarticulada, ni en simples términos etimológicos, sino que está enmarcado en un juego del lenguaje específico.<sup>29</sup>

En sus inicios el concepto fue usado, o bien como adjetivo para atribuir una cualidad o mérito, o bien para develar lo sustancial que permanecía inherente a la naturaleza de la persona humana. Posteriormente, se empezó a usar con un fin que superaba lo meramente nominativo. Es decir, los discursos en los que se presentaba el concepto, adoptado de la Modernidad, empezaron a tener otras pretensiones como lo fue evidenciar un problema social que se estaba presentando en la degradación y subvaloración del hombre. Se empezó a usar para hacer referencia a la *vulneración* de la dignidad humana.

La violencia padecida en la Segunda Guerra Mundial, así como una larga lista de otros problemas de orden social y político luego del conflicto, dieron noticia de lo que podía ser un sufrimiento humano en grado sumo. Ante ello, los ideales de libertad propuestos por Rousseau y por Kant en sus filosofías permitieron articular un discurso de esperanza que estaba respaldado por los juegos del

---

29 El término “juegos del lenguaje” es tomado de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* con todo lo que su uso encierra. Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas* (ed. bilingüe. Madrid: Gredos, 2009).

lenguaje jurídico. Los nuevos juegos del lenguaje legislativo llevaron a que el uso del concepto de “dignidad humana” estuviera en relación directa con el concepto “derechos humanos”; puesto que el reconocimiento de la primera y la vulneración de esta fue lo que convocó el surgimiento de los segundos para su protección.

La creación de los derechos humanos estipulados en actos de habla declarativos se institucionalizó como Carta Magna Internacional y empezó a movilizar transformaciones en el ámbito del derecho, comprometiendo a los Estados como tutelares en la protección de la dignidad humana, bajo el principio de igual libertad, desde sus Constituciones. En este sentido, con la declaración de los Derechos Humanos, los Estados asumen constitucionalmente su obligación con respecto de la protección de la dignidad del hombre.

Visto así, contrario a lo que postula la corriente naturalista, los derechos no son otra cosa que un instrumento discursivo del ámbito legal para proteger la dignidad del hombre. En otras palabras, los derechos humanos no son una condición inherente a la naturaleza humana, como se ha creído, pues la revisión del discurso a través de la historia nos muestra que esta relación condicional entre dignidad y derechos humanos es posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Quizá se pueda decir que hay elementos propios en la naturaleza humana, como la facultad de la razón, la libertad, la autonomía, el pensamiento y otros más, que hacen a los seres humanos, seres dignos, como lo postulan algunos pensadores; o que se puedan aceptar los postulados de otros tantos que llegan a consentir la dignidad como un valor absoluto e inherente al ser humano, pero ello no implica que los derechos humanos estén en la naturaleza del hombre de la misma forma, como lo conciben las Naciones Unidas en el preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Para aclarar este punto se pasará a mostrar cómo los derechos humanos son creaciones lingüísticas, actos de habla ilocucionarios, en los que la intencionalidad y las funciones de estatus que se le asignan a las expresiones



declarativas llevan a que sean asumidos como poderes deónticos y con ello se cambie la realidad social.

## **Derechos humanos como poderes deónticos**

---

Desde la Antigüedad se ha presentado la disputa ontológica en torno a las cuestiones morales y políticas. No obstante, es a finales del Medioevo y, más precisamente, en el Renacimiento, cuando este se convierte en el problema central de la filosofía política. El contractualismo abrió el espacio para dos posturas radicales, las mismas que posteriormente fueron asumidas por el derecho bajo las corrientes del *lusnaturalismo* y el *luspositivismo*.

Para los *lusnaturalistas*, las normas morales y políticas son cuestiones propias a la naturaleza humana. Desde allí se conciben los derechos humanos como inherentes o propios a la naturaleza del hombre. Por ello, todo ser perteneciente a la especie humana los tendría desde el momento en que nace por el simple hecho de existir y se le tendrían que reconocer en el ámbito moral y jurídico dada su condición natural. Para los *luspositivistas*, en cambio, las normas y leyes —para el caso, los derechos humanos— son algo externo a la naturaleza del hombre. Son instrumentos creados para ordenar y regular el comportamiento y no pueden depender de la condición natural. No obstante, es innegable que quien los crea es el sujeto en la colectividad; por ello, los *luspositivistas* aluden en sus planteamientos a que en el momento de dar origen a las normativas, reglas y derechos, estos deben ser concebidos de acuerdo con la jurisprudencia e intereses del Estado, según planteamientos lógicos, eliminando así emociones y toda carga subjetiva. Los *luspositivistas* más radicales postulan, además, la separación entre moral y derecho, dado que atribuyen la primera a las intuiciones y a los sentimientos humanos, mientras que atribuyen la segunda a fundamentos de orden lógico.

Ante esta discusión, en este escrito se plantea que los derechos humanos son una creación lingüística, en la que intervienen elementos biosociales como condiciones de posibilidad para su existencia. Se afirma, entonces, que la natu-

raleza de los derechos fundamentales —y, en general, de la jurisprudencia— es biopragmática<sup>30</sup>. Es decir que en su ontología subyacen elementos biológicos que están presentes en la intencionalidad humana y en otros estados mentales en sus niveles transitivos<sup>31</sup>, así como también lo están en el lenguaje. De igual forma, hay elementos pragmáticos (el uso del lenguaje, las acciones y experiencias) que se presentan en el campo social y que hacen posible los niveles superiores de los estados mentales y de la racionalidad humana<sup>32</sup>. Es decir que la naturaleza de los derechos humanos está constituida tanto por elementos naturales como sociales, y ello no lleva a la concepción de los mismos como una cuestión de emociones o intuitiva, como se intentará mostrar; ni tampoco conlleva que dependan en su totalidad de razonamientos lógicos, aunque sí estén expresadas en enunciados de este tipo.

Tal y como se ha planteado hasta ahora, es solo hasta la aparición de los planteamientos kantianos que se pone el tema de la dignidad humana en el marco del contractualismo. En *Hacia la paz perpetua*<sup>33</sup> el filósofo alemán evidencia la urgencia de contratos que garanticen el respeto por la dignidad y la libertad de las personas. Asimismo, expone cómo los Estados deben asumir su deber moral y político a través de la asunción de las obligaciones estipuladas en sus

30 El concepto “biopragmático” es propio. Se descompone en dos partes. “Bio”, que hace alusión a lo biológico y “pragmático”, cuyo significado es construido a partir de los planteamientos del pragmatismo peirceano y de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y de John Searle con su teoría de actos de habla, hace referencia al uso adecuado del lenguaje y su significatividad alcanzada en las expresiones lingüísticas. Para John Searle, los actos de habla constituyen e instituyen la realidad social, así la expresión de actos ilocucionarios son acciones que dan origen al mundo social; dan origen a las instituciones. Es importante anotar que en esta concepción el lenguaje no es concebido como un elemento puramente social, sino como una capacidad humana bio-social, pues si bien se nace con ciertas disposiciones, estas deben ser perfeccionadas, a través de los procesos comunicativos. Esta concepción de pragmática se distancia de la perspectiva utilitarista que, solo apuesta por el valor de las cosas, de acuerdo con su utilidad.

31 El término transitivo es tomado de la neurociencia y hace alusión a la fase o nivel más básico en el que emergen biológicamente los estados mentales. Este término ha sido retomado de Bennet y Hacker, quienes muestran que la neurofisiología da origen a estados como la conciencia, entre otros, en su nivel más básico. Cfr. Maxwell Bennett & Peter Hacker: *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003). Los demás niveles de los estados mentales se alcanzan posteriormente, por lo cual, no son netamente biológicos.

32 Cfr. Angélica Rodríguez. «Teoría de la racionalidad en Searle. La razón como cualidad de la mente, generada por el uso del lenguaje», *Praxis filosófica*, n. 45, suplemento (2017): 165-195.

33 Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua* (trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2010).

normativas y leyes. Desde ese momento se ilumina el camino para la creación de unos instrumentos que permitan a los Estados velar por la dignidad de sus ciudadanos.

Desde esta perspectiva, resulta ser un sinsentido considerar a los derechos humanos como una cuestión natural, es decir, no existe tal cosa como el derecho natural, puesto que estos no son más que una creación social, realizada intencionalmente a través del uso del lenguaje. La *Declaración Universal de los derechos Humanos* no es otra cosa que un documento escrito en el que se expresan actos de habla declarativos, a los cuales se les atribuyen intencionalmente funciones de estatus para que lleguen a ser considerados poderes deónticos. Siguiendo los planteamientos del filósofo del lenguaje John Searle, podríamos decir que este sinsentido se presenta por una fantasía colectiva, la cual pretende garantizar la protección de la dignidad humana sustentando este amparo en unos derechos universales a los que se les atribuye un naturalismo inexistente.<sup>34</sup> Esta fantasía de la asunción de un naturalismo, acaba por ser mayormente creíble para quienes gobiernan en los Estados y entes internacionales a la hora de asumir un compromiso jurídico y moral, a tal punto que ningún Estado se atreve a derogar ningún artículo de los contemplados en la Declaración de 1948, en defensa y protección de los derechos naturales, pues estos *son inviolables e inalienables*.

Surgen entonces algunas preguntas que llevan a dudar aún más de la existencia natural de los derechos fundamentales, entre ellas: si los derechos humanos son una cuestión natural, ¿por qué solo se reconocieron a partir de lo postulado en las Declaraciones que velan por su protección? Como se ha mostrado, en los discursos de los antiguos y medievales no se hablaba de tal cosa como “derechos humanos”; además, las leyes no eran para todos los hombres sino para algunos pocos que tenían ciertas condiciones para ser considerados seres dignos. ¿Por qué, si los derechos son algo inherente a la condición natural humana, solo se reconocen cuando están expresados y son intencionalmente aceptados como tal en declaraciones?, ¿acaso algo inherente no tendría que

---

34 John Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization* (New York: Oxford University Press, 2010).

ser reconocido desde siempre al estar presente en la naturaleza a la que pertenece?, ¿por qué solo hasta que aparecen contratos se logra identificar que existen seres con ciertas condiciones, como la humana, para afirmar que poseen ciertos derechos? Estas cuestiones, entre otras, permiten poner en duda que exista tal cosa como el derecho natural, además de resultar una paradoja el que algo natural dependa para su existencia de una institución social que lo postule, como lo es lenguaje. Cada uno de los que se han considerado como derechos naturales son poderes deónticos expresados en actos de habla en los que se usan operadores de la lógica deóntica como “deber”, “obligación”, “compromiso”, entre otros, como bien lo expresó John Searle en su texto *Making the Social World*.<sup>35</sup>

En la medida en que se expresan declaraciones, normas, deberes y compromisos, y pasan a ser aceptados convencionalmente, se puede decir que los ordenamientos jurídicos se institucionalizan nacional e internacionalmente. La noción de dignidad humana ha llevado a la creación de una serie de expresiones lingüísticas que en el discurso legal son reconocidas como derechos del hombre por diferentes instituciones sociales; así mismo, la aceptación de tales expresiones conlleva la realización de acciones jurídicas que comprometen a diferentes entes con la asunción de obligaciones. Acciones que se realizan en pro de la defensa de los derechos que han sido instituidos.

Las leyes o el derecho no obedecen a una cuestión natural, sino a una creación intencional que se institucionaliza en el uso del lenguaje. En términos de MacIntyre, es un absurdo hablar de derechos naturales. No existe tal cosa como derechos intrínsecos a la naturaleza humana. La historia nos ha mostrado que no se ha podido defender una corriente naturalista en las cuestiones del ordenamiento jurídico. “Los filósofos del siglo XVIII que defendieron los derechos naturales, algunas veces sugirieron que las aseveraciones que afirmaban que el hombre poseía éstos eran verdades auto-evidentes; pero sabemos que no hay verdades auto-evidentes”.<sup>36</sup>

---

35 *Ibid.*

36 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 72.

Desde esta perspectiva, al considerar los derechos humanos como poderes deónticos se puede inferir que la universalidad de estos se alcanza en el uso del lenguaje, en la expresión y aceptación colectiva de las declaraciones, así como en la institucionalización de las mismas. Esto no lleva a que —como falsamente se ha supuesto— por ser una creación intencionalmente colectiva, deban violarse o sean menos valiosos por su estatus ontológico.

El uso del lenguaje, es decir, la proferencia de los actos de habla declarativos aceptados institucionalmente como derechos humanos universales conducen, por su misma naturaleza lingüística, a la asunción de obligaciones universales. En términos de Searle “la existencia de derechos humanos no es más misteriosa que la existencia del dinero, la propiedad privada o la amistad. Nadie dice que la creencia en el dinero, la propiedad privada o la amistad sea un sinsentido por el hecho de ser creado socialmente”.<sup>37</sup> En este sentido, la *Carta Magna* de 1215 que se firmó en Inglaterra, el *Acta de Habeus Corpus* de 1679 y la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 no son más que instrumentos jurídicos que legitiman los derechos que han sido creados por la intencionalidad colectiva, a través de funciones de estatus atribuidas a los actos de habla declarativos y promisorios, estipulados en artículos, alocuciones escritas intencionalmente y legitimadas en el marco jurídico.

Los derechos humanos, al igual que los derechos de propiedad y los derechos matrimoniales, son funciones de estatus; es decir, son poderes deónticos que derivan de un estatus reconocido y asignado colectivamente. Poderes deónticos que se imponen sobre las personas para direccionar su actuar, y funcionan únicamente por el reconocimiento y la aceptación colectiva.<sup>38</sup>

Asignamos intencionalmente funciones de estatus a los diferentes hechos brutos del mundo. A un papel o a un metal, por ejemplo, le consideramos dinero, y con este se mueve la economía de los países. Lo mismo ocurre con las expresiones declarativas, al igual que con las promesas: con la emisión intencionalmente colectiva de estas se cambia el mundo social. Cada emisión

---

37 John Searle, *Making the Social World* (Op. Cit.), 172.

38 *Ibid.*, 175.

de un derecho a través de la *Declaración Universal* lleva a la asunción universal de compromisos para la protección del mismo; por ello, los Estados institucionalizan tales derechos en sus Constituciones políticas, bajo ordenamientos jurídicos, con el fin de hacerlos respetar.

Así, la emisión del concepto “dignidad” lleva a cambios en el ámbito social. Una vez se expresa el concepto y se acepta que la dignidad humana es un valor inviolable, el discurso en el que se usa adquiere cierto significado; por ello, su uso intencional en la disertación contemporánea ha permitido evidenciar los problemas que se presentan en la realidad social: *su vulneración*. Entonces a través de las funciones de estatus se procede a la creación de una serie de actos de habla que con su sola emisión intencional dentro del juego del lenguaje jurídico pasa a transformar la realidad al tutelar a todos los hombres a partir de los instrumentos creados: *derechos*. En palabras de Garzón “adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable que veda todo intento de auto o heterodeshumanización, lo que a su vez acaba por ser un principio impulsor de la justicia social”.<sup>39</sup>

En conclusión, se puede decir que la dignidad humana, al ser un valor inherente a la condición natural del hombre, se convierte en el principio para iniciar procesos de ordenamiento jurídico y con ello compromete y obliga al Estado Social de Derecho para velar por su protección. A través de reglas constitutivas expresadas en declaraciones se expresan las funciones de estatus que determinan la existencia de los derechos humanos como poderes deónticos, y en el marco jurídico las declaraciones aceptadas se institucionalizan en reglas regulativas del actuar de los ciudadanos. Por ello, en la medida en que se ha reconocido universalmente una cosa tal como ‘derechos humanos’, se asumen obligaciones para el cuidado de estos por parte de instituciones nacionales e internacionales en aras de garantizar su inviolabilidad.

---

39 Ernesto Garzón Valdés, *Tolerancia, dignidad y democracia* (Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2006), 260.

## Referencias

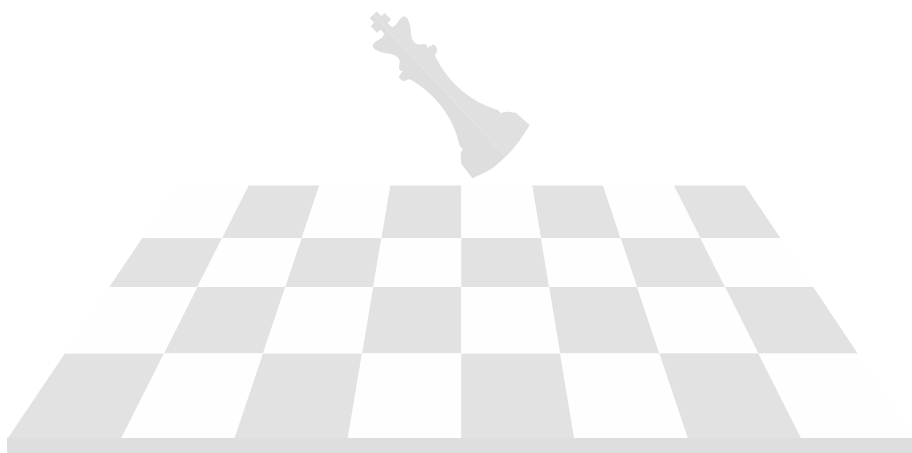
- Arendt, Hannah. *La condición humana actual*. Trad. Manuel Cruz. Barcelona: Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Magna Moralia*. Trad. Teresa Martínez y Fernando Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- Azcárate, Patricio de. *Obras de Aristóteles*. Vol. 2. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1874.
- Bennett, Maxwell & Hacker, Peter. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- GarzónValdés, Ernesto. *Tolerancia, dignidad y democracia*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2006. Antonio Pele. La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico. (Madrid: Editorial Dykinson, S.L, 2010), p.19.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de O. Cortina y J. Connill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2010.
- Marco Tulio Cicerón. *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*. Trad. de V.J. Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- Marco Tulio Cicerón. *Disputaciones tusculanas*. Trad. de A. Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- Marco Tulio Cicerón. *Sobre los deberes*. Trad. de J. Guillén. Madrid: Tecnos, 1999.
- Martínez, Víctor. «Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad», *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, n. 136 (2013): 39-67. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/427/42725646002.pdf>.
- McIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Millán, Antonio. *El valor de la libertad*. Madrid: Rialp, 1995.
- Millán, Antonio. *La función social de los saberes liberales*. Madrid: Rialp, 1961.
- Nussbaum, Martha. "Human dignity and political entitlements", in: *The President's Council on Bioethics. Human dignity and bioethics: Essays Commissioned by*

- the President's Council on Bioethics*. Washington: President's Council on Bioethics, 2008, pp. 351-380.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). *Declaración Universal de los derechos humanos*. Organización de las Naciones Unidas, 2015.
- Patočka, Jan. *La surcivilisation et son conflit interne. Liberté et Sacrifice*. Trad. de E. Abrams, Jérôme Millon. Grenoble: Universitaires Grenoble Press, 1990.
- Patočka, Jan. *Platone e l'Europa*. Milan: Vita e Pensiero, 1997.
- Pele, Antonio. «Kant y la dignidad humana», *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 111 (2015): 15-46, DOI: 10.9732/P0034-7191.2016V111P15.
- Pele, Antonio. «Una aproximación al concepto de dignidad humana», *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, 1, n. 1 (2004-2005): 9-13. Recuperado de: [http://universitas.idhbc.es/n01/01\\_03pele.pdf](http://universitas.idhbc.es/n01/01_03pele.pdf).
- Pele, Antonio. *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*. Madrid: Dykinson, 2010.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre, una nueva concepción de la filosofía*. Trad. Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Winograd, 2008.
- Rodríguez, Angélica. «Teoría de la racionalidad en Searle. La razón como cualidad de la mente, generada por el uso del lenguaje», *Praxis filosófica*, n. 45, suplemento (2017): 165-195. DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i45S.6135.
- Sarlet, Ingo. *Dignidade da pessoa e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2006.
- Searle, John. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Taylor, Charles. *Las fuentes del yo*. Trad. de A. Lizón, Barcelona: Paidós, 1996.
- Valls, Ramón. «El concepto de dignidad humana», *Revista de Bioética y Derecho*, número extra, recopilatorio especial (2015): 278-285. DOI: 10.1344/rbd2005.5.7903.
- Wittgenstein. Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Ed. bilingüe. Madrid: Gredos, 2009.



# La dignidad: ¿un concepto especista?

## Aproximación en perspectiva posthumanista\*



---

\* Este capítulo es resultado del proyecto de investigación “La idea de lo común: desafíos y perspectivas para las Humanidades”, desarrollado en el marco de la convocatoria interna realizada por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Es un producto asociado al grupo de investigación *Devenir*, el cual está reconocido por Colciencias (código COL0047323).



Diana M. Muñoz González, PhD  
Universidad de San Buenaventura, Bogotá  
dmunoz@usbbog.edu.co

*The dignity of human nature [...] is a point that seems to have divided philosophers and poets, as well as divines, from the beginning of the world to this day. Some exalt our species to the skies, and represent man as a kind of human demigod, who derives his origin from heaven, and retains evident marks of his lineage and descent. Others insist upon the blind sides of human nature, and can discover nothing, except vanity, in which man surpasses the other animals, whom he affects so much to despise. If an author possess the talent of rhetoric and declamation, he commonly takes part with the former: if his turn lie towards irony and ridicule, he naturally throws himself into the other extreme.*  
—David Hume, *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*

## **El giro ético post-antropocéntrico**

A lo largo de las últimas décadas se han multiplicado las voces que reclaman con insistencia ensanchar el horizonte ético más allá de los seres humanos. Progresivamente han sometido a juicio la premisa que durante tantos siglos pareció gozar de evidencia incuestionable en el pensamiento occidental —profundamente marcado por las tradiciones judeocristiana y humanista—, según la cual solamente los seres humanos tienen estatuto moral, es decir, son los únicos

merecedores de consideración y respeto en sentido estricto. Sin embargo, el creciente malestar despertado por la forma como en las sociedades capitalistas se explota industrialmente a millones de animales, así como la profunda inquietud ante los efectos cada vez más disruptivos de la acción humana en el planeta, ha llevado a plantear con fuerza renovada la pregunta ética acerca de los entes que demandan consideración moral de nuestra parte. En otras palabras, se indaga si es posible y cómo podría fundamentarse la pretensión de que seres no humanos, como animales, bosques, ríos, montañas, etc., lleguen a merecer respeto, al igual que las personas, e incluso —como empieza a ocurrir en varios países, incluido el nuestro—, que, así como a ellas, se les otorguen derechos legales a título pleno<sup>1</sup>. A contracorriente de la tradición dominante, empeñada en plantear una ruptura abisal entre los seres humanos y el resto de entes, en la actualidad muchos teóricos y activistas inclinan su postura hacia el reconocimiento de la condición de entes moralmente relevantes a seres que no pertenecen al círculo de los seres humanos<sup>2</sup>. Cabe hablar así de un giro “post-antropocéntrico” en la ética contemporánea por cuenta del cual surgen propuestas en favor de que especies animales, hábitats naturales, ecosistemas, etc., ganen un lugar de importancia, junto con los seres humanos, en el universo de entidades cuyo bienestar, integridad y destino han de plantear un compromiso ético insoslayable.

---

1 Fue histórica, en efecto, la decisión tomada por la Corte Constitucional de Colombia (mediante sentencia T-622 de 2016) de otorgar derechos al río Atrato. Con esta decisión, que se suma a otras similares tomadas en distintos países del mundo, como Nueva Zelanda o India, se demuestra el cambio de visión que se está produciendo en la manera habitual de ser entendida la relación entre los seres humanos y la naturaleza. En el caso colombiano, y bajo la perspectiva jurídica que contempla la existencia de “derechos bioculturales”, se juzgó que al formar parte esencial de la vida de varias comunidades humanas indígenas, cuyas culturas y formas de vida únicas están estrechamente ligadas con el destino del río, el Atrato puede ser considerado sujeto de derechos y, por tanto, exige respeto y protección legal.

2 El filósofo norteamericano Gary Steiner ofrece una amplia y detallada panorámica de las discusiones recientes en torno al estatuto moral de los animales, las cuales están animadas por el rechazo cada vez más pronunciado del antropocentrismo que ha estado presente en la tradición de pensamiento occidental. Steiner deja ver de manera clara los límites que actualmente enfrenta un modo de pensamiento acostumbrado a hacer del ser humano el único protagonista en la esfera moral. Cfr. Gary, Steiner: *Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007).

Sin embargo, un cambio de perspectiva como este supone llevar a cabo la revisión de algunos conceptos pilares de la ética occidental, los cuales quedan inevitablemente expuestos a una mirada bastante desestabilizadora. En particular, el concepto de *dignidad* cae en el centro de atención. La línea de demarcación entre los entes considerados moralmente relevantes y aquellos que no lo son suele coincidir con la línea que pone de un lado a los seres con dignidad y, del otro lado, a los seres que no la tienen; de un lado a las personas, del otro lado a los animales y las cosas. Ciertamente, la dignidad humana es esgrimida con frecuencia como el argumento fundamental para apartar, mediante una frontera moral intraspasable, a unos de otros, frontera en virtud de la cual se asume como una obviedad que los problemas que nos aquejan a nosotros los humanos deben ocupar los lugares más altos, si es que no todos, en la agenda de tareas por resolver. Es en nombre de la dignidad de las personas que exigimos respeto para ellas, rechazamos la violencia ciega de la que son víctimas, demandamos y trabajamos por mejores condiciones de vida y de desarrollo, etc., mientras que no exigimos ni rechazamos ni esperamos lo mismo, o nada similar, para animales, plantas, ríos u otros seres no humanos, precisamente porque, a diferencia de nosotros, ellos carecen de dignidad!

De tal suerte que si de vez en cuando el término es empleado en relación con los animales o con la naturaleza, para reprobar, por ejemplo, lo que se juzga como el “trato indigno” que se les confiere, o para alabar la “dignidad de una ley” que los protege, usualmente lo que con ello se afirma es que ese comportamiento o esa ley son dignos, o no lo son, de nuestra humanidad, la cual se ve puesta a prueba de manera indirecta por tales acciones. En ningún caso parece obedecer al reconocimiento explícito o tácito de una dignidad propia de los entes no humanos, en nombre de la cual fuera imperativo tratarlos de manera respetuosa o considerada, esto es, no se les atribuye un estatuto moral relevante por el cual los seres humanos se vieran obligados a asumir deberes ante ellos y, por qué no, tratarlos con justicia. Es que el concepto de dignidad ha estado ligado de forma exclusiva e indisoluble al ser humano. Sin embargo, los cambios de los que estamos siendo testigos en nuestro presente histórico y cultural, con el señalado giro ético hacia el no humano, vuelven inevitable cuestionar el sentido y el destino que ha de deparársele al concepto. ¿Debe ser conservado pese a todo? Y si lo es, ¿debe ser extendido sin más hacia el

no humano? ¿Sería posible hacerlo sin que resulte modificado de una forma sustantiva? ¿No es mejor abandonarlo si se desea realmente cumplir las nuevas exigencias éticas que piden salir del antropocentrismo habitual y ampliar nuestra consideración moral a todos aquellos con quienes cohabitamos en el planeta, humanos como no humanos?

Ahora bien, la revisión de una categoría de semejante importancia, piedra angular de la ética occidental, no deja de despertar preocupación entre quienes temen el derrumbe de los principios morales más caros. Llega a creerse, de hecho, que la intención de extender su aplicación a los seres no humanos terminará por socavar de forma drástica y peligrosa la causa de los Derechos Humanos, tan firmemente anclados en la idea de dignidad humana<sup>3</sup>. Baste recordar el lugar central que esta ocupa en la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...] <sup>4</sup>.

Indudablemente, la promulgación de estos derechos fundamentales de todo ser humano reviste un carácter revolucionario en tanto la única condición para tenerlos, como señala la Declaración, está en ser parte de la “familia humana”, no la de ser ciudadano de un Estado particular, ni mucho menos ser miembro privilegiado de una organización social cualquiera —lo que en una lógica contractual implicaría seguramente asumir algún

---

3 Es el caso de la filósofa española Adela Cortina, quien no oculta su preocupación por que bajo la presión de los movimientos animalistas se desdibujen los linderos de conceptos como los de persona y dignidad, que son piezas clave del proyecto ilustrado moderno. En su opinión, desestabilizar tales conceptos puede contribuir de forma peligrosa al debilitamiento de los fundamentos sobre los cuales se asienta el discurso de los Derechos Humanos, precisamente en un momento en el que estos se hallan tan necesitados de protección y respaldo por parte de las fuerzas más progresistas de la sociedad. Cfr. Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de las personas* (Madrid: Taurus, 2005).

4 Ver la Declaración en la página de las Naciones Unidas: <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>. Consultada el 3 de agosto de 2019. (Cursiva añadida)

tipo de obligación a cambio de los derechos obtenidos<sup>5</sup>—. Teóricamente hablando, en lo que concierne a los Derechos Humanos no hay que *hacer* nada para ganárselos. Ser humano es por sí solo el hecho que cuenta para hacerse acreedor de unos derechos de tan asombrosa naturaleza. El ser humano vale *en cuanto que humano* y esto es precisamente lo que se suele llamar dignidad. Así pues, si el giro ético post-antropocéntrico, que hemos señalado antes, cuestionara seriamente el concepto de dignidad y eventualmente debilitara el sustento conceptual y teórico que reciben los Derechos Humanos, no extraña el temor de estar ante un problema que no puede ser desestimado, en particular por el consenso que en estos tiempos de globalización ha ganado el reconocimiento formal de tales derechos como eje de desarrollo y condición de progreso para los individuos y los pueblos del mundo. Salta a la vista, pues, lo que para muchos puede estar en juego en la naturaleza que adopte el señalado giro ético hacia el mundo no humano.

En efecto, si este giro conlleva la decisión de conceder o reconocer derechos inalienables a los no humanos<sup>6</sup>, tal como se le reconocen a los seres humanos, muchos no tardarán en cuestionar que se pierdan de vista las que, se suponen,

---

5 Ciertamente, como recuerda el filósofo del derecho H. L. A. Hart, no fue nada fácil para quienes por primera vez se atrevieron a proponer la existencia de estos derechos *naturales*, convencer a sus detractores de que efectivamente podía hablarse de derechos independiente y previamente a la participación en un contrato social y/o político, por el solo hecho de ser humano. Los críticos de esta idea, entre quienes se contaba Bentham y los utilitaristas en general, oponían una concepción para entonces bastante difundida, según la cual únicamente hay derechos *positivos*, es decir, derechos consignados en códigos o leyes y, por lo tanto, llamados a ser respetados en el marco específico de la organización o Estado que los ha suscrito. La propuesta de derechos que existen por fuera de ese pacto político resultaba, y aún hoy lo es, atrevida y bastante revolucionaria. Cfr. Herbert Lionel Adolphus Hart, "Utilitarianism and Natural Rights", en *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon, 1984), 183-197.

6 En este sentido, el lector puede encontrar en la obra de Sue Donaldson y Will Kimlicka un elaborado y sólido intento por pensar, en toda su extensión, la posibilidad de extender derechos fundamentales e inalienables a los animales, como son los derechos humanos, así como una tentativa teórica muy coherente e imaginativa que busca dar forma a una nueva comunidad política que se extienda por fuera de los límites de mundo puramente humano para dar cabida a los animales (zoopolis). No se trata, claro está, de pretender que los animales suscriban un contrato social y por esa vía adquieran derechos como los que tenemos los seres humanos, sino de que sus intereses sean tenidos en cuenta en la definición del "bien común". Cfr. Sue Donaldson. & Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* (Oxford, NY: Oxford University Press, 2014).

son las verdaderas prioridades de nuestra agenda política. Se inquietarán de que siendo todavía tan insuficientes los esfuerzos hechos para garantizar el respeto a los derechos fundamentales de un inmenso número de personas que siguen desprotegidas, debido a las profundas y complejas problemáticas económicas, políticas y sociales que caracterizan nuestro mundo, estos pocos esfuerzos se vean aún más debilitados si se emprenden causas en favor de los derechos de los no humanos. ¿No es la persistencia del racismo, del sexismo, del fundamentalismo y de otras tantas formas de violencia y de discriminación entre los humanos la prueba de que aún estamos lejos de lograr lo necesario en términos de igualdad de derechos, como para “perder tiempo y energía” con causas más allá de los humanos? Con frecuencia tiende a leerse la situación como si de una competencia se tratara, en la que unos ganan en consideración lo que otros deberán perder en protección. ¿Por qué? Es una clara expresión de la arraigada actitud antropocéntrica en contra de la cual reacciona, precisamente, el mencionado giro ético hacia el no-humano. Tales temores y críticas nacen del convencimiento de que a la larga a quienes más importa defender, proteger y promover es a los seres humanos. Pero, ¿es cierto que apoyar la causa en favor de los no humanos y de su estatuto moral comporta necesariamente un paso atrás respecto a la causa en favor de los seres humanos? ¿Reconocerles derechos amenaza los Derechos Humanos? Aunque hay quienes así lo perciben, nada está más lejos de ser evidente. Como buscaremos mostrar más adelante, las dos causas son inseparables y se reclaman mutuamente; de manera que lo ganado en una dirección no solo no reñiría, sino que, mejor aún, potenciaría lo que ocurre en la otra, siendo las dos, en realidad, una y la misma.

En este capítulo examinaremos particularmente el cuestionamiento que se le ha dirigido al concepto de dignidad en razón del sello antropocéntrico que supuestamente lo impregna. Más aún, buscaremos establecer si acaso resulta preciso prescindir de este venerable concepto a fin de completar el giro ético más allá del antropocentrismo, o si, tal vez, leído en un sentido distinto al habitual, el concepto de dignidad tiene incluso la capacidad de dar fuerza e impulso al giro mismo. ¿Cómo, pues, pensar el concepto de dignidad de manera no antropocéntrica?



Con el fin de dar una posible respuesta a esta pregunta nos concentramos, en primer lugar, en reconstruir el planteamiento del reconocido filósofo Peter Singer, figura de referencia en la reflexión ética contemporánea. El suyo es uno de los esfuerzos más conscientes y deliberados por superar lo que él identifica como un sesgo invisible que de entrada inclinaría a favorecer los intereses humanos por el mero hecho de ser de nuestra especie. Examinamos así en qué medida su propuesta de un “principio de igualdad” para humanos y animales encuentra la idea de dignidad humana como un obstáculo teórico y práctico del que, según el autor australiano, sería necesario prescindir para desembarazarnos de dicho sesgo especista y actuar éticamente. En segundo lugar, y dada la importancia mayúscula del concepto de dignidad en nuestro horizonte ético, planteamos una posible redefinición que consiga escapar a la crítica de Singer y, más ampliamente, que rompa con el denostado antropocentrismo. Es decir, proponemos un concepto de dignidad susceptible de ser empleado no solo en referencia al ser humano, sino también al no humano y, en ese sentido, que pueda servir de base para una ética dispuesta a extender la consideración moral más allá del círculo de nuestra especie. En la medida en que esto sea posible y el concepto de dignidad pueda ser inscrito en un marco de pensamiento no antropocéntrico, se hace necesario esbozar, como intentamos en la última parte del escrito, la perspectiva posthumanista desde la cual dicho concepto puede cobrar una vida y un significado nuevos.

## **La dignidad y el principio de igualdad entre humanos y animales**

---

Pasajes como el citado a continuación explican seguramente el encono que ha llegado a suscitar el pensamiento del filósofo Peter Singer en algunos de sus lectores:

Una vez preguntamos *por qué* deben todos los seres humanos —incluyendo a los más pequeños, retrasados mentales, psicópatas, Hitler, Stalin y el resto— tener algún tipo de dignidad o valor que el elefante, el cerdo o el chimpancé no pueden alcanzar nunca, vemos que esta cuestión es tan difícil de responder como nuestra pregunta inicial acerca de un hecho relevante que justifique la desigualdad entre los humanos y los otros animales. De

hecho, estas dos preguntas son en realidad una sola: hablar de dignidad intrínseca o de valor moral desplaza el problema un paso atrás, puesto que cualquier defensa satisfactoria del reclamo de que todos los humanos y solo ellos tengan dignidad intrínseca necesitará referirse a algunas capacidades relevantes o características que sólo posean los humanos. *Los filósofos usualmente introducen las ideas de dignidad, respeto y valor en el punto en que otras razones parecen faltarles, pero esto no es suficiente. Frases exquisitas son el último recurso de aquellos que se quedaron sin argumentos*<sup>7</sup>.

Según estas líneas, la aureolada palabra de dignidad estaría en realidad vaciada de contenido. Es pura *flatus vocis* a oídos de Singer. En su opinión, se recurre retóricamente a ella, como una especie de comodín, cuando se han agotado las razones o los argumentos de fondo para justificar que se conceda a los seres humanos un trato privilegiado que, en cambio, no se está nunca dispuesto a brindar a ciertos animales. ¿A qué idea de dignidad apunta Singer? A aquella entendida como *valor intrínseco*. Por contraste con el valor instrumental determinado por el uso que un ente cualquiera recibe como medio para la consecución de otra cosa, el valor intrínseco *vale* sin arreglo a un fin distinto. Que un ente tenga valor intrínseco o inherente supone, pues, ser un fin por sí mismo y no solamente un medio para algo más. De manera que, en cuanto poseedor de esta dignidad, el ser humano sería valioso de manera absoluta por el simple hecho de ser humano. En palabras del bioeticista Roberto Andorno, estamos ante una idea de dignidad *ontológica*, es decir:

[...] una cualidad inseparablemente unida al ser mismo del hombre, siendo por lo tanto la misma para todos. [...] Es el valor que se descubre en el hombre por el sólo hecho de existir. En este sentido, todo hombre, aun el

---

7 Peter Singer, "All Animals are Equal". *Philosophical Exchange* 1, n.º 5 (1974): 113. Traducción libre (Cursiva añadida). Este mismo texto fue publicado posteriormente como primer capítulo del conocido libro de Singer *Liberación animal* (1976), que hasta la fecha constituye una obra de referencia obligada acerca del debate ético contemporáneo en torno al estatuto moral de los animales. Ver Singer, Peter: *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Madrid: Cátedra, 2011.

peor de los criminales, es un ser digno y, por tanto, no puede ser sometido a tratamientos degradantes, como la tortura u otros<sup>8</sup>.

Sin embargo, tal idea de dignidad, dice Singer, no expresa sino el prejuicio que lleva a valorar a los de la especie humana por encima de las demás, por la única —y, en últimas, impresentable— razón de que es la nuestra, ya que, en estricto sentido, según sostiene el filósofo, no nos asiste ninguna razón convincente para fundar tal idea de dignidad humana más que nuestra inclinación egoísta a favorecernos a nosotros mismos. Esta inclinación es bautizada por Singer con el neologismo de *especismo*. Pues, ¿qué es lo que vale intrínsecamente en el ser humano? Más aún, *¿vale independientemente del hecho de ser valorado por él mismo? ¿Acaso no vale precisamente porque vale para él?* La tradición humanista suele responder afirmando que el ser humano es inherentemente valioso, no por el capricho egoísta de autodeclararse así, sino en virtud de ciertas cualidades objetivamente excepcionales que le permiten, a diferencia de los demás entes, trascender el orden natural dado. Por ejemplo, la posesión de capacidades cognitivas superiores gracias a las cuales el ser humano conoce el mundo y se abre paso intencionalmente en él.

Pero, inquiere Singer, ¿qué hacer de aquellos seres humanos que no poseen o no ejercitan estas capacidades? ¿Tienen también dignidad? Lo cierto es que horrorizaría a los humanistas no reconocerles el mismo valor que dan por sentado en aquellos seres humanos que sí las poseen. Pese a su incapacidad, no vacilarían en reconocerles de entrada la misma dignidad que, por otro lado —se irrita Singer—, no están dispuestos a reconocer en algunos animales que sí poseen esas capacidades, o que al menos las tienen en un grado suficiente como para deber atribuirles el valor intrínseco que dan a las personas. ¿Por qué no lo hacen? ¿Qué les detiene para otorgar a los animales que exhiben tales características (pensemos, por ejemplo, en grandes simios como los

---

8 Roberto Andorno, *Bioética y dignidad de la persona* (Madrid: Tecnos, 1998), 57.

chimpancés<sup>9</sup>) el estatuto moral privilegiado que, de otra parte, reconocen de inmediato en seres humanos que en cambio carecen o están desprovistos de esas habilidades, ya sea por malformaciones congénitas severas o por accidentes que les han postrado en una situación de invalidez e inconsciencia irreversibles? ¿Puede la respuesta ser distinta, concluye Singer, al prejuicio o sesgo especista que nos lleva de manera casi espontánea a suponer que los nuestros, por el hecho de pertenecer a nuestro grupo o familia humana, tienen un valor inestimable? En otras palabras, ¿se trata de algo distinto a un puro “narcisismo de especie”? Singer asesta un golpe así de directo.

En la medida en que la dignidad descansa en la exaltación de la capacidad para razonar y actuar, él argumenta que deberíamos estar dispuestos a atribuir esa misma dignidad a cualquiera que diera prueba de poseer tales capacidades, sea un humano o no. Pero, ¿no ocurre así!, denuncia el pensador australiano. A pesar de la sólida evidencia proveniente del campo de la etología animal y de los estudios de cognición animal en favor de la inteligencia de muchos animales, en especial de primates superiores, el filósofo reprocha que todavía escueza tanto dar el paso consecuente de reconocerles un estatuto moral equivalente al de las personas. Singer denuncia así una evidente falta de consistencia entre el modo de definir la dignidad y la manera de actuar ante ciertos animales a quienes esta se les niega sin razón; inconsistencia que, insiste, no se deja explicar a no ser por una inconfesable vanidad y por la falta de interés en perder del lugar de privilegio en el que nos encontramos como especie, apego que, moralmente hablando, no es racionalmente defendible.

---

9 Muchos experimentos llevados a cabo en laboratorios o en zoológicos, así como detalladas observaciones hechas sobre el terreno por notables primatólogos, han cuestionado la idea de que los simios carezcan de ciertas habilidades que damos por exclusivas de nuestra especie, como el uso de herramientas, la creatividad, los sentimientos morales, la capacidad de entender símbolos, entre otras. A este respecto ver: Paola Cavalieri & Peter Singer (Eds.) *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity* (NY: St. Martin's Griffin, 1996). Vale la pena tener en cuenta también las múltiples evidencias que ofrecen estudios muy recientes en cognición y etología animal, que muestran hasta qué punto se encuentran presentes, más allá de las especies que usualmente consideramos como las más inteligentes en el reino animal, facultades asombrosas que ingenuamente hemos creído como propias y únicas de la inteligencia humana, planteando además el desafío a nuestra capacidad para reconocer otras formas de inteligencia que no se acomodan a ella. Ver Frans Waal, ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? (Barcelona: Tusquets, 2019).

Como tampoco admite justificación el hecho de ofrecer un trato desigual y desfavorable a los que no son de nuestra misma etnia o a los que no son de nuestro mismo sexo, esgrimiendo esta diferencia como pretexto para incurrir en esos comportamientos discriminatorios o excluyentes. En efecto, para Singer, el especismo es un fenómeno comparable a los dos mencionados de racismo y sexismo, e igualmente reprochable en la medida en que también aquí se emplea como único criterio de subvaloración la no pertenencia al propio grupo, que goza además de una posición dominante. Es por ello que encuentra en los movimientos de los Derechos Civiles y de Liberación Femenina, del último siglo, una prueba de que en el campo ético son posibles los avances siempre que se consiga rechazar con vehemencia los sesgos señalados. Considera que la lucha por la superación de la violencia ligada al racismo y al sexismo debe servir como modelo e impulso en favor de la causa de la Liberación Animal. Tales movimientos muestran lo inadmisibles que resultan desde el punto de vista moral no tratar de modo igual a quienes son iguales. Claramente, la igualdad presupuesta aquí no es de naturaleza fáctica, sino de principio. ¿Quién, que no sea ciego o de mala fe, se atrevería a negar el hecho palmario de que entre los seres humanos existen las diferencias de todo tipo (talla, color de piel, fortaleza física, ingenio, disciplina, sentido del humor, entre muchísimas otras)? No obstante, esto no impide la reivindicación que hacen estos movimientos por la igualdad, la cual reposa precisamente en afirmar que por encima de estas diferencias —muchas de las cuales no son naturales, sino históricas y culturalmente impuestas y, por lo tanto, arbitrarias— está el hecho de que, *en cuanto que seres humanos sin más*, mujeres y hombres, indígenas, negros, mestizos y blancos, jóvenes y viejos, heterosexuales y homosexuales, etc., todos son iguales y merecen, por ende, recibir el mismo respeto y consideración. Efectivamente, la lucha adelantada por estos movimientos apela como argumento central al reconocimiento de los grupos marginados y discriminados como igualmente pertenecientes a la gran familia humana, siendo esta la base para exigir la igualdad de derechos y de oportunidades que de forma injusta se les niega en la realidad.

Ahora bien, pregunta Singer: ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo con los animales? La respuesta que damos por obvia es que ellos no hacen parte de la familia humana, no tienen lo que se necesita para ser considerados nuestros

iguales. Después de todo, ¿no son más que animales!, ¿no es así? ¿Qué significa esto? Aunque parezca una perogrullada, lo que esto quiere decir es precisamente que son animales *porque no son como nosotros*, no son humanos o, en otros términos, carecen de las cualidades que nos convierten en los seres específicos y únicos que decimos ser. ¿Qué cualidades son estas? ¿Qué nos hace humanos? Usualmente, lo que se tiene en mente para dar respuesta son ciertas capacidades cognitivas que, en cuanto excepcionales, fundamentarían el valor propio del que goza el ser humano y por el cual detenta una dignidad única. Sin embargo, el autor deja ver hasta qué punto esta barrera óptica dada por firme entre la nuestra y las demás especies, entre lo propiamente humano y lo animal, de la que depende directamente la separación moral entre seres dignos y seres que no lo son, barrera que cierra el paso a la posibilidad de extender la consideración moral a los animales, es una frontera tambaleante y mucho menos nítida de lo que por tanto tiempo se ha pretendido.

El llamado de atención de Singer se dirige, en primer lugar, a señalar la contradicción en la que se incurre cada vez que la dignidad es asumida como algo propio de quien es capaz de hacer ciertas cosas y, a renglón seguido, se le rechaza a quienes son capaces de hacer eso mismo, pero no son seres humanos. Esta inconsistencia delata crudamente el especismo que opera en nuestras relaciones con los animales y compromete seriamente la validez ética que pretende reclamar el concepto de dignidad entendido como valor intrínseco. Pues, o bien se les reconoce dicha dignidad o valor inherente a animales *dotados en un alto grado de las mismas capacidades cognitivas* que valoramos en nosotros los humanos, y esto obligaría a suprimir y a castigar de plano muchas de las prácticas de explotación que actualmente se permiten hacia ellos —como el cautiverio o la experimentación científica—, o bien no se les concede esa dignidad por no ser *igualmente capaces a un ser humano normal*, y entonces tampoco habría de reconocerse valor intrínseco a los seres humanos severamente discapacitados —a quienes podría entonces someterse a las prácticas que se llevan a cabo con los animales, como la experimentación científica o el cautiverio—. Semejante disyuntiva o dilema moral al que nos vemos confrontados es resultado de lo que Singer juzga como un apego obsesivo e irracional a la idea de dignidad intrínseca que, en realidad, solo parece

justificable como pretexto retórico para asegurar una posición de privilegio a la especie humana<sup>10</sup>.

El problema está, en efecto, en que la razón para el privilegio acordado al ser humano, por el mero hecho de serlo, se ha tornado tan sobreentendido en el pensamiento y la cultura occidentales —en virtud de su profundo talante antropocéntrico y humanista—, que ni siquiera advertimos estar bajo su efecto, ni mucho menos vemos que necesita justificación. De ahí que el esfuerzo crítico deba dirigirse inicialmente a cobrar consciencia del carácter incuestionado de ese prejuicio. Por esta razón, la tarea que corresponde a la filosofía, como disciplina llamada a interrogar lo que se acostumbra a dar por evidente, ha de ser la de cuestionar sin miramiento alguno la solidez de las razones que tradicionalmente se han ofrecido para conceder al ser humano ese lugar de privilegio. Singer emprende esta tarea para concluir que no son razones incuestionables. Al menos no tanto como para continuar acudiendo, cual si fuera una obviedad, a la noción de dignidad intrínseca como la justificación última para brindar a algunos animales un trato desigual respecto al que estamos dispuestos a dar a ciertos seres humanos. El concepto parece irremediabilmente atravesado por ese sesgo especista del que, precisamente, Singer cree necesario liberar a la ética.

Es preciso recordar que el término de dignidad está relacionado etimológicamente con la idea de rango o de *status*, es decir, comporta una mirada jerárquica que necesariamente sitúa a algunos en una posición de superioridad en relación con otros que quedan subordinados. El sentido de la palabra se refiere originalmente al hecho de gozar de una posición de mayor prestancia e importancia dentro de un grupo u organización social, siendo así sinónimo de “lugar de honor”<sup>11</sup>. De allí proviene, por ejemplo, el uso actual de la palabra “dignatarios”, empleado para referirse a los gobernantes o dirigentes de un país a quienes se les rinden honores debido a su elevada posición política. Este

---

10 Peter Singer, “Speciesism and Moral Status”. *Metaphilosophy*, vol. 40, n.º. 3-4, (July 2009): 567-581.

11 Para una breve presentación de los distintos sentidos que el término “dignidad” ha tenido a lo largo de su historia, ver la primera parte del libro de Francesc Torralba *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris* (Barcelona: Herder, 2005).

mismo sentido de dignidad como lugar de honor fue retenido por Cicerón, si bien el filósofo romano no tenía en mente únicamente el hecho de gozar de una posición de privilegio como miembro de un grupo selecto dentro de la sociedad, sino que habló de la dignidad como el lugar que el ser humano, en cuanto tal, ocupa en el orden del mundo. Este lugar, según Cicerón, se lo confiere el poseer un carácter racional y no estar simplemente movido por instintos, como se piensa que ocurre con los animales<sup>12</sup>. Es este sentido el que se prolongará en la tradición humanista posterior, como se advierte en el pensamiento del renacentista Giovanni Pico Della Mirandola, autor de la célebre *Oración por la Dignidad del Hombre* (1496), quien también se refiere a la dignidad humana como ese lugar elevado que el ser humano ocupa en relación con la creación entera, y que, según el italiano, le viene de su total libertad para darse a sí mismo la forma que escoja: divina o bestial, a diferencia de lo que ocurre con el resto de seres cuya existencia está prescrita de forma fija e inalterable en su esencia. De suerte que el empleo del término dignidad no parece poder escapar a cierta lógica vertical y jerárquica por la que el ser humano (o cierta definición de lo que es propiamente humano) termina situado en un lugar superior; constituyéndose él mismo en la referencia y medida última del valor que quepa atribuirle a cualquier otro ente. Todo indica así que cualquier intento de despojar al concepto de este tinte antropocéntrico estaría condenado al fracaso, por lo que Singer parece inclinarse sin mucha pena a que las reflexiones éticas prescindan por completo de él.

Así lo confirma su posición frente al caso comentado por el autor, de una niña en estado vegetativo cuyos padres solicitaron el derecho a la eutanasia<sup>13</sup>. La solicitud fue rechazada en nombre de la dignidad de la niña, esto es, apelando al valor intrínseco de su vida que, en cuanto tal, la hace indisponible por nadie. Sin embargo, Singer considera un extravío hacer intervenir este “vago” concepto, tras el cual no se escondería en realidad nada más que un *a priori* metafísico imposible de definir, y prefiere más bien que se estudie la situación

---

12 Para más información sobre el importante aporte de Cicerón a la consolidación del significado del término de dignidad, puede el lector remitirse a la breve historia del concepto que ofrece el libro de Michael Rosen *Dignity. Its History and Meaning*. (Cambridge; London: Harvard University Press: 2012), 11 y ss.

13 Peter Singer; “Speciesism and Moral Status”, *Op. Cit.*, 578.



en términos del “mejor interés” de la paciente. En nombre de ese interés, que no de su supuesta dignidad, es que habría de tomarse la decisión sobre su destino. En efecto, según Singer, conviene más plantear la pregunta ética acerca de lo que es debido hacer en función de los intereses de los afectados, en lugar de plantear una pretendida dignidad intrínseca en nombre de la cual habría de evitarse o promoverse *a priori* algún comportamiento en particular. Siendo su enfoque utilitarista, la categoría clave es la de interés.

Es harto conocido el lema central del utilitarismo, según el cual la bondad de una acción cualquiera, éticamente hablando, la decide su utilidad, es decir, el mayor nivel de satisfacción que procure a la mayoría de los afectados. En sentido inverso, el criterio está en minimizar la insatisfacción o el sufrimiento que en conjunto dicha acción pueda producir. Por esta razón, el cálculo utilitarista debe tomar en consideración los *intereses* de todos los que, tanto positiva como negativamente, sean potencialmente afectados por una acción en particular. El placer y el dolor son las dos caras de una misma capacidad: la sintiencia<sup>14</sup>. Y lo cierto es que, para nuestro autor, en la medida en que alguien sea sintiente, esto es, tenga la capacidad de experimentar placer y la capacidad de sufrir y padecer dolor, es preciso inferir que tiene también un *interés* en experimentar lo primero, del mismo modo como tiene *interés* en evitar lo segundo. Así pues, lo específico de la perspectiva utilitarista adoptada por Singer está en su afirmación de que todo interés que pueda verse afectado por una acción cualquiera debe ser tenido en igual consideración en el cálculo de utilidad general, trátase del interés de un ser humano o de un animal. En otras palabras, no hay razón para establecer ninguna jerarquía en la que de entrada se otorgue menos consideración al interés del animal, o sea, incluso ignorado en ventaja del interés del ser humano. Es así como Singer aboga por el principio de igualdad entre humanos y animales.

Se revela con ello como un fiel seguidor de las ideas de Jeremy Bentham, padre de la corriente utilitarista de pensamiento, quien abrió la puerta para

---

14 Es mérito del trabajo de Singer haber logrado que el concepto de *sintiencia*, referido a la capacidad de un individuo para experimentar dolor o placer, haya ganado tan amplio reconocimiento en el discurso ético de nuestros días como un criterio decisivo para reconocer a los animales como portadores de estatuto moral.

que se pusiera a unos y a otros sobre una misma balanza. Si los animales han de merecer algún día nuestra consideración moral, declaraba Bentham dos siglos antes, no será en virtud de su capacidad para hablar o para pensar, sino por el hecho de que pueden sufrir. Ser capaz de experimentar sufrimiento es el único argumento que, según el filósofo inglés, tendría que valer como criterio para juzgar moralmente sobre las acciones que realizamos sobre otros. Y dicha capacidad no es ni mucho menos exclusiva del ser humano: los animales también sufren —reconocía Bentham en agudo contraste con la postura de Descartes que los concebía como puras máquinas insensibles—. Esa sola razón ha de bastar para tomar en consideración la manera como los animales pueden verse afectados por los comportamientos de los seres humanos. La misma atención, agrega por su parte Singer, que ha de merecer el posible sufrimiento o dolor que nuestras acciones puedan causar a otros seres humanos. Singer se aparta así de lo que gran parte de la tradición filosófica occidental ha dado por descontado, a saber: que los únicos de los que hay que ocuparse, éticamente hablando, son los seres humanos. Desde su perspectiva, faltaría coherencia a una postura utilitarista que en su cálculo no atendiera por igual el interés de todos los afectados sin importar a qué especie pertenezcan. Ciertamente, Singer no ve razón, salvo que se opere bajo el sesgo especista, para trazar *a priori* una distinción entre los intereses humanos y los animales.

A menos que haya dudas acerca de que los animales tienen intereses... Parte de la resistencia frente al reclamo de Singer de actuar según el principio de igualdad entre humanos y animales se origina probablemente en la dificultad que algunos encuentran en atribuir intereses a los animales del mismo modo como se atribuyen a los seres humanos. Tener intereses es una posibilidad que la tradición, inscrita en un marco de pensamiento antropocéntrico, ha solido circunscribir de manera casi única y exclusiva a los seres humanos. En efecto, no extraña que se resista a esa posibilidad mientras se considere que tener intereses arrastra consigo una serie de presupuestos ontológicos y epistemológicos que difícilmente pueden cumplir los animales. ¿Cómo asegurar, en efecto, que cuando vemos a un animal huir ante algo o buscar algo, lo hace *porque sabe* que lo primero es doloroso o desagradable, mientras se *representa* lo segundo como placentero o agradable? ¿No asistimos en realidad a una mera reacción instintiva o a una respuesta *mecánica* detrás de la cual no hay

ninguna experiencia *subjetiva*, esto es, un yo o *self* que intencionalmente *quiera* evitar lo uno y apropiarse de lo otro? ¿Un yo o *self* que *crea* que lo uno es doloroso *para sí*, mientras cree que lo opuesto no lo es? ¿Hay *alguien* allí que realmente tiene interés en obtener algo *en lugar de* otra cosa? ¿No será que se comporta *como si* tuviera intereses, pero en realidad no es así y solamente nos dejamos llevar por una ingenua tendencia a la antropomorfización? ¿Qué hacer ante el peligro de sobreinterpretar el comportamiento de los animales proyectando indebidamente capacidades que a lo mejor ellos no tienen en realidad? ¿Acaso atribuirles intereses no implicaría la presunción de capacidades increíblemente complejas de las que muy probablemente los animales carecen, como tener mente, intencionalidad, conciencia o, incluso, autoconciencia? El tema de la racionalidad y la agencia animal es, sin duda, bastante controversial. Su estudio corresponde a un campo de reflexión en pleno desarrollo y las respuestas que se ofrecen por el momento distan mucho de ser definitivas, máxime cuando investigaciones recientes no cesan de oscurecer y complicar la línea fronteriza que se ha querido establecer entre lo que *hacen* los animales y lo que *hacen* los seres humanos, sugiriendo que no se trata necesariamente de fenómenos de naturaleza completamente distinta e inconmensurable<sup>15</sup>.

Con todo, ¿qué tanto depende el planteamiento de Singer de que se logre establecer sin asomo de duda que los animales tienen razón, agencia, conciencia y los demás predicados que hasta ahora han sido considerados privativos del ser humano, todo lo cual es materia de un debate interminable? Como hemos señalado atrás, en un gesto bastante disidente frente al grueso de la tradición, Singer no pone el énfasis en las llamadas capacidades cognitivas superiores como criterio decisivo sobre el estatuto moral de los animales. Él se concentra más bien en el hecho de que ellos pueden padecer dolor

---

15 Para familiarizarse con algunos de los argumentos normalmente esgrimidos en la tradición filosófica en contra de que los animales tengan capacidad de agencia y, relacionado con ello, en contra de que tengan razón, lenguaje, intencionalidad, etc., el lector puede encontrar útil remitirse al breve artículo titulado "Animal Agency" de Hans-Jochan Glock. Este filósofo de la mente ofrece allí contraargumentos que pretenden cuestionar dichas posturas y allanar el camino hacia la posibilidad de atribuir agencia a los animales, en un sentido de agencia que sea lo suficientemente fuerte como para que su extensión a los animales no obedezca a un gesto meramente condescendiente. Hans-Johann Glock, "Animal Agency", en *A Companion to the Philosophy of Action*. O'Connor, Timothy and Sandis, Constantine (Eds.) (Oxford: John Wiley & Sons, Ltd., 2010), 384-393.

o experimentar placer; lo cual, desde el punto de vista biológico, cobija al menos a los animales dotados de un sistema nervioso central. Ahora bien, si a esta conformación biológica se suma que ciertos animales cuentan además con capacidades cognitivas sobresalientes, susceptibles de conferir a sus experiencias de dolor o de placer una intensidad y una complejidad mucho mayores a las que alcanzan otro tipo de animales menos inteligentes, Singer seguramente verá importante tener en cuenta la posesión de esas capacidades para determinar la consideración específica que tales animales merecen. Pero no porque cambiara su opinión sobre el criterio a tener en cuenta y adoptara de repente una postura gnoseocéntrica, según la cual el estatuto moral estaría basado en la posesión de capacidades cognitivas similares a las humanas, dotadas de un supuesto valor intrínseco. Más bien, lo que cambia con la presencia de estas capacidades cognitivas es que *poseerlas incrementa el sufrimiento o placer que experimentan*, hecho que, recordemos, es el único que cuenta en la perspectiva utilitarista de Singer. Esta es la razón por la que se vuelven menos tolerables algunas prácticas a las que son rutinariamente sometidos los animales así dotados, como el cautiverio, el aislamiento, la experimentación médica, etc. De manera que, sin necesidad de resolver las álgidas controversias filosóficas sobre si hay o no una racionalidad animal, y hasta dónde esta es comparable o equiparable a la humana, Singer insiste en poner el foco de atención en otro aspecto y hacer de la capacidad pura y simple de sentir placer o dolor, esto es, la sintiencia, el requisito único y suficiente para otorgar estatuto moral, desprendiendo de esto que el animal tiene intereses básicos que, en cuanto tales, deben ser tenidos en igual consideración a los de un ser humano. Este movimiento deja ver su inédita decisión de traspasar la barrera de la especie y desmontar los prejuicios que, en nombre de la dignidad humana intrínseca, han impedido durante tanto tiempo considerar a los animales como seres que pueden ser injustamente afectados por nuestras acciones. Prejuicios que no permiten juzgar las relaciones con ellos bajo una exigencia de justicia, en la medida en que estas se inscriben en el marco de una comunidad ético-política exclusivamente humana, pero que, siguiendo este movimiento de descentramiento, debería ser ensanchada y concebida como una comunidad humano-animal o, más ampliamente aún, como una comunidad humana-no humano.

Sin embargo, hemos de preguntarnos si al compás de Singer estamos dispuestos a prescindir de un concepto tan potente como el de dignidad. Como principio normativo la dignidad ha demostrado contar con la fuerza necesaria para movilizar importantes luchas individuales y colectivas, e inspirar acciones valientes en nombre de un anhelo insaciable de justicia. Prácticamente no hay movimiento social que no busque amparar su causa en un reclamo de dignidad, voz que le confiere enorme fuerza moral a sus exigencias. ¿Debería, pese a ello, ser dejado de lado? ¿No es posible pensar quizás una idea de dignidad que supere el sesgo especista señalado por el filósofo de la Liberación Animal y que, sin embargo, conserve esa fuerza normativa? ¿Un concepto de dignidad forjado por fuera del marco antropocéntrico, sin por ello dejar de cobijar al ser humano, como parecen temer algunos defensores de los Derechos Humanos? Examinaremos en lo que resta la posibilidad de tal concepción, la cual habrá de responder a una perspectiva nueva en relación con el ser humano. Una perspectiva que abandone la inclinación a situarlo como centro del universo ético en calidad de ente privilegiado, además de prescindir de la necesidad de definir una identidad propiamente humana basada en la posesión de ciertas capacidades únicas y excepcionales. En suma, se necesita dar paso a una perspectiva capaz de romper con algunos presupuestos clave de la tradición humanista y que, por las razones que expondremos más adelante, sería mejor calificarla de “posthumanista”. Así pues, ¿es posible pensar la dignidad en clave posthumanista?

### **Posthumanismo: matriz de pensamiento para un nuevo concepto de dignidad**

La diversidad de sentidos que evoca el término en boga de “posthumanismo” vuelve difícil e impreciso el trazado de sus bordes semánticos. En ocasiones se lo identifica con el transhumanismo —o con la versión cibernética de este—, el cual pregona el advenimiento de un nuevo tipo de seres humanos, modificados y aumentados por las nuevas tecnologías, a los que llama precisamente *posthumanos* porque, en la visión de futuro que profesa este movimiento tecnófilo, ellos constituirán una especie completamente distinta

y mejorada del *Homo Sapiens*, llamado a desaparecer de la historia natural<sup>16</sup>. Otras veces se equipara el término con el de antihumanismo, convirtiendo el rechazo que el prefijo “anti-” deja adivinar, en el mismo deseo de ruptura frente a ciertas premisas del humanismo que se advierte en el prefijo “post-”. Sin embargo, aunque es innegable que algunas de las posturas teóricas consideradas posthumanistas se nutren de las reflexiones llevadas a cabo por el antihumanismo de la segunda mitad del siglo pasado, existen diferencias que no deben ser pasadas por alto. La tendencia antihumanista que dominó buena parte de la filosofía continental de los años de posguerra escrutó con la lente de la sospecha el carácter auto-constituido y transparente atribuido al sujeto moderno, mostrando cuán dependiente y sujetado está en realidad por fuerzas materiales, históricas, libidinales y lingüísticas que desde el exterior de su conciencia subjetiva, y de forma opaca para ella, constituyen su pretendida

- 
- 16 Así, por ejemplo, el filósofo francés Luc Ferry restringe el término a una vertiente del transhumanismo que él considera la más radical. Ferry escribe: “ (...) Me parece que si queremos ser rigurosos, habría que reservar el término de «posthumanismo» a esta corriente [transhumanismo cibernético], pues se trata de crear una especie nueva, radicalmente diferente de la nuestra, miles de veces más inteligente y poderosa que ella, una humanidad diferente” En Luc Ferry, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Madrid: Alianza Editorial, 2016), 42. Efectivamente, es frecuente que en el ámbito francés el término “posthumanisme” sea empleado como sinónimo de transhumanismo. En contraste, el autor español Antonio Diéguez dice que “posthumanismo” es el término con el que algunos se refieren a un “transhumanismo cultural o crítico”, para diferenciarlo de un “transhumanismo tecnocientífico”. El primero reúne las críticas que autores como Foucault, Derrida y Deleuze hicieron al ideal humanista, críticas que encontraron eco y sintonía en corrientes como el feminismo, el poscolonialismo y los estudios culturales: “El transhumanismo cultural [o posthumanismo] no busca tanto la transformación medicalizada o mecanizada del ser humano (a la que incluso rechaza por sus compromisos ideológicos y por su visión ingenua de los problemas), cuanto realizar una crítica de la concepción de lo humano como natural y transmitida de ese modo de generación en generación. Trata, sobre todo, de mostrar las debilidades conceptuales y los prejuicios acríticos que están detrás de esa concepción, forjada en lo esencial por el humanismo moderno, la cual es denunciada como un producto de prejuicios eurocéntricos, racistas, sexista y especieístas”. En: Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. (Barcelona: Herder Editorial, 2017), 42-43. En otras palabras, al hablar de posthumanismo, Diéguez tendría en mente la corriente de pensamiento a la que nosotros hemos llamado más arriba “antihumanismo filosófico”. Lo anterior muestra claramente la pluralidad de sentidos que ha recibido el término “posthumanismo” y la consiguiente dificultad para utilizarlo sin propiciar una inmediata confusión. Como señalamos más adelante en el texto, nosotros entendemos el posthumanismo fundamentalmente como una radicalización del antihumanismo filosófico, esto es, como continuación del proceso de deconstrucción de “lo propio del hombre”, esta vez bajo el impulso que ofrece la aguda perturbación generada por las nuevas tecnologías (NBIC), así como el cuestionamiento ético en torno a las relaciones humanos/animales y humanos/naturaleza en general.

interioridad, con lo cual se planteó un grave reparo a su autonomía y soberanía aclamadas. No obstante, en su demoledora crítica al sujeto moderno el antihumanismo filosófico no prestó todavía demasiada atención al tema del antropocentrismo incrustado en el corazón del humanismo tradicional y, por lo tanto, no insistió, como sí ocurre con el posthumanismo más reciente, en la necesidad de repensar sobre bases completamente nuevas las relaciones entre el ser humano y lo no humano en general.

Así pues, no es extraño que las posturas de tipo posthumanista tomen muy en serio, e incluso sientan entusiasmo ante la disolución de las fronteras en torno al ser humano, problematizando con mayor ahínco la idea misma de “lo propiamente humano”, razón por la cual entran en un diálogo cada vez más estrecho y directo con las ciencias naturales y biológicas que desde Darwin no han dejado de subrayar la continuidad de todo lo viviente. Asimismo, prestan mucha atención a las recientes mutaciones provocadas por las nuevas tecnologías (en particular, la bioingeniería y la cibernética), en la medida en que sus adelantos difuminan cada vez más el paso entre el ser humano y la máquina, entre lo natural y lo artificial<sup>17</sup>. Ahora bien, pese a que el transhumanismo se muestra cercano a esta visión híbrida del ser humano, lo cierto es que, contrario a lo que a primera vista aparece, hay buenas razones para afirmar que entre el transhumanismo y el humanismo la línea que se traza es más de continuidad que de discontinuidad, en tanto persiste en aquél la imagen del ser humano promovida por el humanismo como creador y artífice soberano de sí mismo<sup>18</sup>. Así las cosas, el transhumanismo no representa esa ruptura radical que el posthumanismo, en cambio, sí propone llevar a cabo en la concepción del ser humano, que ahora se revela como menos auto-constituido, auto-contenido y auto-suficiente, descubriéndose con ello muy distinto al retratado tan heroicamente por el humanismo tradicional.

---

17 Donna Haraway, una de las voces más importantes asociadas en la actualidad a esta corriente, aboga por una nueva ontología de nosotros que ella denomina “ontología ciborg”. Con esto busca poner de presente el carácter híbrido, múltiple e inacabado de nuestro modo de ser; lo que, en sentido estricto, no nos permite afirmar que somos lo que hemos creído ser; a saber: pura y únicamente humanos sin relación esencial con otros no humanos. Cfr. Donna Haraway, “We have never been Human”, en *When the Species Meet* (Minneapolis, Minnesota University Press, 2008).

18 Cfr. Gilbert Hottois, ¿El transhumanismo es un humanismo? (Bogotá: Universidad El Bosque, 2016).

El posthumanismo busca, en efecto, abrirle paso a una concepción descentrada del ser humano en la que este sea ontológicamente pensado en términos de continuidad, pertenencia y ex-posición al otro, tanto humano como no humano, orgánico o máquina, que lo constituye desde fuera de sí, en una relación constante e inacabada de dependencia, simbiosis e hibridación que no necesariamente cae bajo su control. Se derivan de allí una serie de consecuencias que desestabilizan los discursos tradicionales acerca de lo que significa ser humano. Así, por ejemplo, el posthumanismo promueve una comprensión del mismo que no esté basada en oposiciones binarias del tipo humano vs. animal, cultural vs. natural, razón vs. emoción, mente vs. cuerpo, humano vs. máquina, etc., todas las cuales operan en la matriz de pensamiento humanista. Aún más, el posthumanismo busca escapar a la aspiración de fijar lo propiamente humano por contraposición o negación de algo otro, es decir, abandona la búsqueda de un rasgo esencial y *a priori* que distinguiría al ser humano de sus contrarios; rasgo que, por otro lado, suele ser identificado con su capacidad racional y lingüística, muchas veces elogiada a expensas de los rasgos sensibles y materiales que también lo constituyen de manera primordial.

Para efectos de nuestra reflexión, bástenos por ahora con señalar que pese a la pluralidad de sentidos que el término posthumanismo ha ido adquiriendo en la obra de distintos autores asociados a este apelativo, con él nos referimos básicamente a una actitud teórica compartida por diversas posturas críticas con el humanismo, que fundamentalmente reprochan el antropocentrismo que lo caracteriza, así como su obsesión por definir *lo propio* del ser humano y, de manera concomitante, por establecer su diferencia esencial e irreductible. Visto así, no parece quedar mucho espacio para que en este marco de pensamiento posthumanista se pudiera plantear un concepto de dignidad. Al menos no, si, como hemos visto más arriba, el término sigue referido al valor intrínseco que el ser humano tendría por ser el ente específico que es, esto es, uno esencialmente distinto a todos los demás. Mientras la gramática del término de dignidad implique dar por supuesta una fractura esencial en el orden del ser, entre el ser humano y todos los otros entes, ¿cómo hablar de dignidad al interior de un pensamiento que promulga, por el contrario, abandonar estas concepciones dualistas y fracturadas de la realidad para asumir una visión ontológica continuista, sin saltos abismales entre unos entes y otros? ¿Puede una visión que abandona



la aspiración metafísica de dar con lo propiamente humano ser compatible con la afirmación de un valor intrínseco o dignidad humana? Evidentemente, no se antoja fácil la tarea de armonizar estas dos maneras de pensar; a no ser, como desarrollaremos enseguida, que no se insista más en definir la dignidad como una propiedad oculta que yace en el fondo del ser humano.

En realidad, volviendo sobre la compleja y algo laberíntica historia del concepto de dignidad, en la que se solapan distintas capas de significación, resulta atractiva la posibilidad de hacer remontar a la superficie un sentido del término que quizás ha quedado opacado por el más recurrente de valor intrínseco. Hay que recordar que el exitoso destino que ha conocido esta significación se debe mucho a la autoridad alcanzada por la definición de la dignidad ofrecida por el ilustre pensador alemán Immanuel Kant. El filósofo empleó la palabra *Würde*, traducida precisamente por dignidad, para referirse al valor que tiene todo ser humano. Dicho valor se funda, según Kant, en la facultad racional que el ser humano posee de manera esencial. Más aún, el ser humano tiene dignidad (en virtud de lo cual es persona y no una simple cosa) porque su racionalidad intrínseca le brinda la posibilidad de obrar moralmente, es decir, obrar por el puro respeto que la ley moral despierta cuando es examinada a la luz de la propia razón. En otras palabras, la razón es la que permite al ser humano obrar *por deber* y no por mor de intereses particulares o por cálculos estratégicos sobre las consecuencias de su acción<sup>19</sup>. Como se ve, a pesar de que Kant piensa la dignidad del ser humano como el valor intrínseco que este tiene (por el hecho de ser moral), su concepción no coincide con la visión teológica cristiana que, por su parte, también ve al ser humano como dotado de valor intrínseco. En el caso de la teología, la dignidad del ser humano descansa en que es la única creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, *Imago Dei*, lo cual le confiere el don excepcional de la Trascendencia. La novedad de Kant estuvo en ofrecer una noción de dignidad que no estaba cimentada en presupuestos teológicos, sino que tenía una base racional, lo que le ha permitido a esta noción ser acogida en sociedades modernas seculares.

---

19 Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa Calpe, 1990).

Ahora bien, obrar moralmente o por deber, según Kant, obliga a poner freno a las propias inclinaciones, afectos y, en general, a cualquier dependencia de lo corporal, material o instintivo como posible motor de las acciones. La dignidad del ser humano se halla así en el hecho de ejercer dominio pleno sobre sí mismo o, mejor aún, ejercerlo sobre esa parte de sí mismo considerada como irracional, natural o meramente animal, para actuar movido únicamente por lo que la propia razón, desprovista de intereses, dicta desde arriba. Esto es lo que, entre otras, impide reducir su concepto de dignidad al de autodeterminación. La libertad de escoger uno mismo el curso de acción que mejor se acomode a los propios intereses y a la motivación personal no significa necesariamente, desde la perspectiva kantiana, actuar de forma autónoma y, por ende, moralmente. No se puede perder de vista que darse a sí mismo la ley, lo que Kant llama autonomía, implica un gesto de lúcida obediencia por el cual la voluntad se pliega respetuosa al dictado de una razón que ha sido capaz de elevarse por encima de todo interés o motivación que pudiera condicionarla, para legislar sobre lo que es moralmente bueno con validez universal<sup>20</sup>.

- 
- 20 La tensión existente entre estas distintas maneras de entender la dignidad salta a la vista frente a un caso como el del suicidio asistido, del cual se ha ocupado la bioética. Como sabemos, algunas personas demandan el derecho a dar término a su existencia con la ayuda de un tercero cuando, por estar reducidas a una situación de postración irreversible y verse impedidas de hacerlo por sí mismas, necesitan auxilio de alguien para llevar a cabo su voluntad. En nombre de una “vida digna” a la que, según piensan, no pueden aspirar, en razón de su condición médica irreversible, solicitan el derecho a terminar con su sufrimiento existencial. El término de dignidad parece referido aquí a la capacidad de autodeterminación de la que el paciente quiere gozar —en tanto está plenamente consciente de sí mismo y de sus deseos— y en virtud de la cual considera que debe poder decidir libremente sobre el curso de su vida. Si la existencia que está en condición de llevar no responde en lo absoluto a sus intereses y necesidades personales, si a sus ojos ya no es digna de ser vivida en los términos que libremente ha considerado que son los únicos que le darían sentido, entonces exige que se respete su voluntad de darle término y se le brinden los medios para que lo haga. En otras palabras, en nombre de su dignidad como persona capaz de auto-determinarse pide que se le deje cometer suicidio. De otro lado, sin embargo, hay quienes piensan que no es moral hacerlo, en particular por consideraciones religiosas, y también hacen intervenir en su argumentación un concepto de dignidad. La vida humana, dicen, es valiosa intrínsecamente porque es un don divino, de modo que no corresponde a nadie, ni siquiera a su “titular”, disponer de ella por más que le resulte personalmente insufrible. Desde este punto de vista, no se respetaría la dignidad de la persona si se le permitiera cometer suicidio. Así pues, el mismo término de dignidad alberga interpretaciones tan diferentes que conduce a posturas irreconciliables. Por su parte, Kant coincidiría en reprobar la práctica de cometer suicidio, ya sea por la propia mano o por intermediación de alguien más, pues para él esta contraría los principios morales, es decir, que conservar la propia vida es, según el filósofo, un deber aun si las circunstancias en las que uno se encuentra hubieran anulado cualquier inclinación natural

No obstante, esta concepción de la dignidad suscita no poca inquietud, en especial cuando el filósofo de Königsberg advierte que una acción moralmente buena no puede nunca responder a, o siquiera coincidir con una inclinación natural de la voluntad hacia el bien. Cualquier inclinación, por buena que sea, en cuanto que natural, nubla o interfiere con el ejercicio puro de la razón, es decir, debilita la buena voluntad que debe ser la base fundante de la acción moralmente irreprochable. Después de todo, exige Kant, actuar bien no debe causar ningún placer distinto a la satisfacción más bien espiritual que procura el deber cumplido, de manera que ceder a las inclinaciones, por muy buenas que estas sean, procuraría un placer de otra índole que no es bienvenido en el terreno de la moral.

La lectura que Friedrich von Schiller hace de la dignidad se tropieza con esta sorprendente postura kantiana. Por tal razón, él busca poner un acento menos rotundo en la definición de la dignidad entendida como atributo ontológico propio del ser humano. En *Sobre la Gracia y la Dignidad* (1793), Schiller se pregunta por qué restarle valor moral a una acción por el hecho de que no pone en conflicto la razón y la sensibilidad de quien así actúa<sup>21</sup>. ¿No es acaso bello ver a alguien actuar moralmente sin que esto le acarree ningún desgarró interior? ¿No es esta armonía natural el signo de un “alma bella” que merece admiración? Así lo piensa Schiller, distanciándose con ello de Kant, quien, como veíamos, considera que un comportamiento pierde su virtud moral si llega a coincidir con una inclinación natural, por más buena que esta sea, y si no responde tan solo al austero ejercicio de la razón desinteresada. Para Schiller, en cambio, esto no le resta nada a la moralidad de la acción, sino que incluso le añade en belleza. Es posible actuar moralmente sin que necesariamente haya un conflicto interior entre razón y sensibilidad, es decir, actuar moralmente y con *gracia*. No obstante, Schiller también reconoce que cuando alguien actúa según lo dicta la razón, y al hacerlo se ve obligado a dominar pasiones o inclinaciones que son contrarias al deber, asumiendo estoicamente

---

a hacerlo. Vemos así de qué forma, en torno a un caso como el descrito, contrastan y hasta riñen varias concepciones de la dignidad que definitivamente no se dejan equiparar fácilmente, como la kantiana de autonomía con la noción más bien subjetivista de autodeterminación.

21 Cfr: Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre la poesía ingenua y poesía sentimental*. (Barcelona: Icaria Editorial, 1985).

un sufrimiento indeseable pero inevitable, la acción gana mayor valor moral, constituyendo una muestra de grandeza de quien así se comporta. Aquí resuena otra connotación asociada al término de dignidad, que la relaciona con la actitud desplegada por aquel que sabe enfrentar la adversidad con temple y serenidad. Este sentido está presente, por ejemplo, cuando se elogia “la dignidad de un enfermo” por ser capaz de sobrellevar los terribles efectos de su enfermedad sin quebrarse anímicamente, es decir, manteniendo la cabeza en alto frente al sufrimiento que lo abate. Así pues, la gracia y la grandeza son aspectos *estéticos* del comportamiento moral que, en opinión de Schiller, en nada le restan valor, pues en ambos casos se trata de un comportamiento que *dignifica* a quien así se comporta.

Así pues, dado que la gracia y la grandeza moral son asunto de mérito, ya que no todos consiguen comportarse de esa forma bella y noble, la dignidad del comportamiento puede variar en grado según la persona, algo que claramente no es compatible con la versión kantiana de la dignidad entendida como un atributo que estaría presente de forma *a priori* y absoluta en todo ser humano. En consecuencia, con Schiller la dignidad no es vista tanto como un atributo ontológico, sino que es comprendida sobre todo como cualidad de un hacer ético<sup>22</sup>; más aún, él habla de la dignidad en relación con un comportamiento *dignificante*, es decir, un modo de actuar que eleva a quien lo realiza y *lo vuelve digno*. Vista así, la dignidad es entonces una cualidad, no tanto del sujeto, sino de su comportamiento, en el que, valga subrayar, no tiene por qué quedar necesariamente fuera de juego la sensibilidad o la afectividad.

Efectivamente, inspirada en Schiller, la noción de dignidad de la que proponemos hablar para salir del marco antropocéntrico en el que ha sido definida, se apoyará en esa manera de entenderla como cualidad de un comportamiento y no más como la propiedad de un sujeto. Es decir, a diferencia de Kant, la dignidad a la que apuntamos no se predicará como atributo de un ser dotado

---

22 Torralba distingue la dignidad *ontológica* entendida, como se mostró antes, como propiedad o atributo esencial, de la dignidad *ética*, que está más referida a un modo de comportamiento. La segunda es presentada por el autor español como cierto “hacer lo que se está llamado a ser”, lo que nos deja suponer que quien así *hace* no es todavía digno, sino que con su acción busca llegar a serlo. Cfr. Francesc Torralba, *Op. Cit.*, 89.

de un pretendido valor intrínseco, sino de un tipo de comportamiento que, en estricto sentido, puede o no tener lugar. ¿Qué tipo de comportamiento es este? Para comenzar, se caracterizará por que quien así se comporta no cancela su motivación sensible o afectiva, sino que, por el contrario, encuentra en ella su impulso mismo. Esto significa que comportarse con dignidad o de manera dignificante no tiene por qué implicar que se tome distancia y se acalle el impulso somático para obedecer únicamente a razones o a principios universales. Entonces, la dignidad de este comportamiento no estará centrada en la capacidad del ser humano para dominarse o someterse a sí mismo, sino en su capacidad para responder afectivamente o verse afectado en su sensibilidad. Antes bien, lo que hace digno o dignificante a este comportamiento es que quien así actúa se muestra capaz de deponer su afán de autocontrol, y de dominio en general, para ceder al llamado de su sensibilidad, es decir, a lo que el cuerpo siente. En otras palabras, nos apartamos de la dignidad asociada a la capacidad del sujeto racional que, en cuanto racional, busca dominar su propia naturaleza sensible y la naturaleza en general. De hecho, aunque se pueda hablar con Kant y con casi toda la tradición de dominar la *propia* naturaleza para alcanzar un ideal humano, es evidente que el dominio o el control que se busca ejercer se despliega sobre aquello que es considerado como *ajeno* al ser humano, en la medida en que siendo parte de él no es, sin embargo, lo que le convierte en propiamente humano. Esto realmente propio sería la razón, por lo que ella estaría llamada a imponerse sobre lo que se considera irracional en el mismo ser humano: su cuerpo, sus sentidos, sus afectos, sus impulsos, etc., que, bajo esta perspectiva, constituyen más bien una exterioridad o impropiedad infiltrada dentro de él.

Ahora bien, para avanzar un paso más en nuestra argumentación, debemos preguntarnos a qué responde exactamente el comportamiento dignificante. Retomando algunos hilos de la reflexión de Singer, diremos que se trata de responder a la capacidad de sufrimiento, como decía el autor australiano, de un ser humano y un animal. De manera más general, dejarse interpelar por el sufrimiento del que es capaz otro viviente, y esto en un nivel de experiencia que no es primeramente racional, sino ante todo sensible o afectivo, tal es la capacidad de resonar que caracteriza el comportamiento que queremos llamar dignificante o con dignidad.

Resulta útil en este punto de nuestra reflexión acudir al filósofo francés Jacques Derrida, quien teniendo en mente las palabras de Bentham que recordábamos atrás, según las cuales lo que cuenta es que los animales pueden sufrir, hace notar que la capacidad de sufrir se comporta de manera radicalmente distinta a la capacidad de razonar o de tener lenguaje. Bien vistas las cosas, anota Derrida, en el segundo caso se trata de *poder* algo, mientras que en el primer caso es asunto de *no poder*. En sus palabras, poder sufrir es paradójicamente un “poder no poder”<sup>23</sup>. Algo así como no estar ya en condición de poder más. Diríamos entonces que es un poder que precisamente interrumpe la lógica misma del poder. En tal sentido, vale decir, en contra de la mayoría de la tradición, que la consideración moral que un ente nos merece no ha de fundarse en que pueda demostrar (ante nosotros) lo que puede, en el mismo sentido en que nosotros podemos (razonar, hablar, construir, etc.), es decir, no importa que muestre de qué es capaz y se mida frente a nuestro poder, sino que advirtamos su *poder no poder* o, si se quiere, su estar expuesto a un sufrimiento frente al cual carece del poder para evitarlo.

De manera que si insistimos en conservar el término de dignidad, desoyendo a Singer, pero atendiendo su crítica al especismo, bajo la inspiración que tomamos de Schiller, pero apartándonos aún más del racionalismo de Kant y sumando la observación de Derrida sobre el poder sufrir como un no poder en lugar de un poder, entonces la dignidad que nos interesa definir fuera del marco de pensamiento antropocéntrico podrá ser entendida, en primer lugar, como cualidad o virtud de un comportamiento movido por la sensibilidad y no tanto por el afán de dominar los afectos. En segundo lugar, diremos que esta sensibilidad se despierta ante un viviente capaz de sufrimiento. En efecto, la dignidad de la que hablamos se refiere a un modo de comportarse que sabe

---

23 Derrida escribe: “¿Pueden sufrir? viene a ser preguntarse: ¿Pueden no poder? ¿Y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder; es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia.” Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid, Trotta 2008), 44.

responder al llamado que por vía de nuestra sensibilidad nos llega de quien puede sufrir. En tercer lugar, el sufrimiento que cuenta es aquel que pone de presente un poder para causar daño frente al cual quien sufre no tiene el poder de evitarlo. Vemos así cómo esta idea de dignidad hace menos énfasis en una concepción del ser humano como ente dotado de capacidades excepcionales, definido ante todo por lo que es capaz de hacer; de dominar; de someter a su acción (imagen asociada al sujeto moderno), en fin, que se define por su poder; y subraya más bien su capacidad de, por así decirlo, experimentar el límite de su poder para ceder al reclamo y dar respuesta al sufrimiento de otros, esto es, a la *vulnerabilidad*.

En efecto, este intento de resignificar la dignidad nos conduce a una consideración sobre la vulnerabilidad. Cabe decir que esta ocurre cuando alguien que puede sufrir se encuentra inerme frente a un poder capaz de causarle sufrimiento. Es decir, la vulnerabilidad aparece cuando se configura una situación de disimetría en la que algunos carecen del poder para evitar sufrir frente a un poder mayor capaz de causarles daño. La vulnerabilidad es, pues, inseparable de la afirmación de un poder que puede causar daño. Si es verdad que el ser humano es el principal portador de ese poder debido a sus capacidades únicas de dominación, lo que ahora importa no es exaltar más dicho poder como base para alegar una dignidad que le sería inherente y exclusiva, sino, más bien, rescatar la posibilidad que tiene de dar vuelta a ese poder y comportarse de manera dignificante para responder al llamado de lo viviente que sufre, más aún cuando sufre por su causa. Tal comportamiento le exige precisamente saber de su poder en una perspectiva más modesta, de manera que reconozca el potencial de dañar y de hacer sufrir que tiene en sus manos, pero sobre todo que asuma su papel en la posibilidad de engendrar la vulnerabilidad de otros. Ese comportamiento no solo dignifica a quien lo realiza, sino que dignifica a aquel por quien responde, el viviente que, en cuanto viviente, es capaz de un sufrimiento que solicita contar y ser tenido en consideración. Al revés, un comportamiento indigno o que no dignifica sería aquél en el que el poder de quien actúa se despliega indiferente frente a la vulnerabilidad que crea, y desde luego, ignora y rebaja a mero medio u objeto de su poder a aquel a quien hace sufrir.

Así las cosas, y puesto que la condición de vulnerabilidad consiste en poder sufrir, más aún, en no poder evitarlo de cara a un poder mayor de causar daño, es inevitable pensar que en este momento histórico que vivimos, denominado por algunos como “Antropoceno”<sup>24</sup>, la vulnerabilidad es la condición que afecta a todo lo viviente, en la medida en que el ser humano ha acumulado un poder colosal susceptible de dañar a muchos, humanos y no humanos, por igual. En efecto, atravesamos una situación que resulta del todo inédita en la historia de la humanidad y del planeta, al encontrarse la naturaleza por primera vez frágilmente expuesta ante el poder humano. Visto así, el ser humano se ve paradójicamente puesto de nuevo en el centro de esta reflexión ética. Pero, aunque parece que una vez más estamos ante una perspectiva ética antropocéntrica, ya que es solamente al ser humano al que cabe atribuirle la capacidad de comportarse de una manera dignificante, lo cierto es que ni se trata de algo ganado *a priori*, ni tampoco se restringe a un modo de actuar que responde únicamente a los intereses humanos. En otras palabras, si esta concepción de la dignidad es todavía antropocéntrica, lo es de forma muy paradójica.

Es cierto que el ser humano es el único que puede comportarse de forma dignificante, pero esto no depende de que tenga un valor intrínseco y absoluto del que en cambio carecen los demás entes, sino que depende, más bien, de que deje resonar en sí mismo el vínculo sensible, material, corpóreo que lo une indisolublemente a todo lo viviente como él, humano y no humano, de suerte que se descubre a sí mismo en su condición de ente dependiente, de sujeto descentrado, expulsado fuera de su posición habitual de privilegio, de ser sensible que ante la vulnerabilidad se ve obligado a medir y a contener el alcance de su poder (un poder que puede más de lo que él mismo es capaz de controlar), absteniéndose de emplearlo para hacer sufrir, o empleándolo para impedir o mitigar el sufrimiento que causa. La vulnerabilidad aparece

---

24 El “Antropoceno” es el apelativo propuesto en el año 2000 por el Nobel de Química Paul Crutzen para denominar la nueva era geológica a la que, según su juicio, habríamos pasado actualmente, caracterizada, como el nombre lo sugiere, por la conversión del ser humano en la principal fuerza geomorfológica, esto es, tiene el poder para modelar el conjunto de procesos planetarios. El término ha ganado una gran difusión, especialmente en el campo de las Humanidades, donde hoy en día sirve de pretexto frecuente para reflexiones acerca de lo que ha cambiado en las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, así como sobre las implicaciones éticas, políticas, epistemológicas que se siguen de este cambio. Cfr. Manuel Arias Maldonado, *Antropoceno. La política en la era humana*. (Madrid: Taurus, 2018).



entonces en relación con un poder asimétrico y excesivo, y la dignidad está en saber responder sensible y afectivamente a esa vulnerabilidad que, para comenzar, está en el mismo ser humano.

Ciertamente, al hablar de esta manera de la dignidad, sin basarla en la capacidad del ser humano para dominarse a sí mismo, sino, por el contrario, en la capacidad para responder afectivamente al llamado del otro viviente en condición vulnerable, se trata de una definición que supone dar la bienvenida por parte del sujeto a su lado corpóreo, sensible, afectivo, natural o animal. Ese mismo lado que ha querido ser dominado y, en últimas, negado como lo contrario a lo propiamente humano. En otras palabras, es preciso dar paso a una imagen distinta de sí mismo como ser humano, mediante la experimentación de la propia vulnerabilidad, condición que le permite responder a la vulnerabilidad de otros. Efectivamente, este comportamiento dignificante que responde a la vulnerabilidad de lo viviente, limitando el poder de hacer sufrir, reclama una relación distinta, apaciguada, del sujeto con su cuerpo y su sensibilidad.

Como apunta la filósofa francesa Corine Pelluchon, quien propone una ética centrada en la vulnerabilidad<sup>25</sup>, La vulnerabilidad no se refiere únicamente a

---

25 Cfr. Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature* (Paris: Cerf, 2011). En un sentido similar avanza una línea de reflexión de la teología contemporánea que propone reinterpretar la imagen bíblica de *Imago Dei*. En lugar de pensar la dignidad como la semejanza del hombre con un Dios poderoso, se trata más bien de pensar la dignidad como vulnerabilidad radical, en la medida en que el prójimo sufriente transparente a Dios que en él nos llama a responder. No significa, sin embargo, que se quiera hacer una apología del sufrimiento, algo de lo que muchas veces se ha acusado a la religión cristiana: "otorgar la dignidad al ser humano que sufre y no es perfecto, no debería interpretarse erróneamente como una glorificación del sufrimiento. Existe una clara línea de separación entre la disminución del sufrimiento, que no sólo es legítima sino también necesaria, por un lado, y la evitación del sufrimiento a cualquier precio, por otro. Se trata de aminorar o poner fin a la desgracia, a la enfermedad o a cualquier aspecto negativo que hace sufrir a los seres humanos, no de considerar las limitaciones propias del ser humano —relacionadas con el tiempo, la finitud y el riesgo— como si fueran una enfermedad". Regina Ammicht-Quinn, "¿Es sagrada la dignidad? El ser humano, la máquina y el debate sobre la dignidad." *Revista internacional de Teología Conciliar*, n.º 300 (abril 2003): 215-228. Ciertamente, desde esta perspectiva, una posible amenaza a la dignidad humana en las sociedades híper-tecnológicas de hoy proviene de una idea normativa de ser humano que se va imponiendo ampliamente, según la cual el ser humano debe ser tan infalible, eficiente y perfecto como sus máquinas. Esto quiere decir que el ser humano es definido en contra de su condición de viviente, esto es, de ser que inevitablemente enferma, envejece y muere. Precisamente, uno de los eslóganes del movimiento

la fragilidad del cuerpo, también se refiere a su fortaleza, en la medida en que es preciso estar dispuesto a acoger el propio sufrimiento para responder al sufrimiento de otros. De hecho, la propuesta de esta autora plantea que una ética de la vulnerabilidad requiere de una filosofía del sujeto completamente distinta. La vena levinasiana que recorre el trabajo de Pelluchon nos recuerda que es el otro el que nos constituye como sujetos, cuando en su condición de vulnerabilidad nos hace un llamado perentorio a responder a su sufrimiento: “yo” significa “heme aquí”, expresaba Lévinas. Por esta razón, antes que la libertad, es la responsabilidad la base de la subjetividad así entendida. El nuevo sujeto reclama, por otra parte, que se lo piense a partir de su experiencia como cuerpo, esto es, en su condición material y no como una entidad puramente abstracta. Así pues, podemos decir que esta nueva noción de dignidad reclama cultivar esa condición corporizada del sujeto, desatendiendo de esta manera los constantes llamados que desde la tradición humanista metafísica se le hacen a despreciarla, subvalorarla, dominarla o ignorarla<sup>26</sup>.

---

transhumanista, cuya ideología tecnófila se ha difundido ampliamente, es la de “dar muerte a la muerte”. Así pues, señala la teóloga alemana Ammicht-Quinn, hacer descansar la dignidad humana en la vulnerabilidad implica, por el contrario, reivindicar lo que hay de incontrolable y contingente en la vida, frente a un ideal de perfección que devalúa la vida en cuanto tal. Buena parte del debate ético sobre el proyecto transhumanista de “mejoramiento humano” se ha centrado, en efecto, en examinar el concepto de dignidad humana que puede estar bajo amenaza. En la medida en que ha perdido evidencia la noción de *naturaleza humana*, entendida bien sea como esencia, o bien como *configuración biológica de la especie*, no resulta fácil ofrecer una noción de dignidad que dé un criterio firme para definir *a priori* hasta dónde debe avanzar la transformación genética de los seres humanos con fines de mejoramiento. Si la dignidad humana reside en la capacidad de crearse libremente a sí mismo, como sostiene el humanismo, entonces no habría necesariamente un conflicto con el ideal transhumanista y, por el contrario, permitir el mejoramiento del ser humano sería casi una obligación ética en nombre de su dignidad. Si la dignidad descansa, en cambio, en la libertad del sujeto para tomar distancia y apropiarse, según su criterio, de lo que le ha sido heredado, entonces la perspectiva de ser objeto de una fabricación genética por parte de terceros, animados por un ideal de perfeccionamiento, sería vista como una violación a la dignidad de las personas, como sostiene Habermas. Por otro lado, si se ata la dignidad a la existencia de una naturaleza humana definida biológicamente como la dotación genética propia de nuestra especie, entonces el transhumanismo tiene razones para cuestionar esta idea de dignidad al considerar que lo biológico no ofrece un fundamento para establecer un límite o prohibición a la transformación genética, en la medida en que lo propio de los seres biológicos es evolucionar. Cfr. Martin Weiss, “Posthuman dignity”, en *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (UK: Cambridge University Press, 2014): 320-331.

- 26 Asumir seriamente la corporalidad y materialidad del sujeto, subraya Pelluchon, implica tomar distancia de una concepción atomista y desencarnada del sujeto, propia de la tradición liberal, para abrirle paso a otra en la que, por fuerza, la vulnerabilidad aparece como rasgo entraña-

Lo anterior nos invita quizás a concebirnos menos como personas (sin duda, otro de los conceptos que se ve sacudido por el giro ético post-antropocéntrico), si es verdad que el concepto de persona, como sostiene Esposito<sup>27</sup>, opera ante todo como un dispositivo que, al generar una escisión entre lo personal y lo impersonal en el ser humano, pone lo primero —equiparado al alma, la mente, el espíritu, etc.— en el papel de vigilar y controlar lo segundo —el cuerpo, lo material, lo sensible de la existencia—. Él llama así a que nos pensemos como cuerpos, pero no, claro está, como cuerpo definido en el marco conceptual dualista donde es concebido como el mero soporte material de la persona, o de la subjetividad inmaterial o espiritual en la que reside propiamente nuestra humanidad. Dicho de otra manera, no se trata de invertir de manera simple e improductiva el esquema dualista y poner arriba lo que antes estaba subordinado. La tarea está en elaborar un pensamiento del cuerpo que no lo vea como el espacio fantasmagórico y residual que queda luego de retirarle a la persona, o al sujeto, lo que hay, supuestamente, de propiamente humano en él. De ninguna manera es un cuerpo pensado en el esquema binario y jerárquico que opone mente y cuerpo, alma y cuerpo, o

---

ble de la condición humana: "A philosophical inquiry into the corporality of the subject that takes the materiality of our existence seriously goes hand in hand with the conception of an embodied relational self. (...) Our sensitive immersion in the world and the corporality of the subject mean that vulnerability is the first chapter of a phenomenology that aims to describe human condition in a less abstract way than Western philosophers have done. 306)". Corinne Pelluchon, "Taking Vulnerability Seriously: What does it change for Bioethics and Politics?". *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, IUS Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 55 (2016): 304 y 306.

- 27 Según el filósofo italiano Roberto Esposito, el concepto de persona opera estableciendo una separación entre lo personal y lo impersonal en el ser humano. Lo personal gozaría de un estatuto superior respecto a lo impersonal por ser lo que hay de propiamente humano en él, y en razón de lo cual busca dominar a su contraparte, no propiamente humana, mediante un proceso de cosificación o reificación. De allí que el autor hable del "dispositivo" y no solamente de la "categoría" de persona. Así que, si el concepto de persona termina, en cuanto que dispositivo, ejerciendo violencia sobre el ser humano, la tarea que se plantea, según Esposito, es dar paso a una concepción nueva de ser humano que esté inspirada en otra forma de pensarlo y en la que el cuerpo no sea devaluado, sino puesto en el centro mismo de la existencia humana. Sugiere entonces pensar los derechos humanos como derechos de los cuerpos. Se refiere con esto a dejar hablar al cuerpo de forma tal que este no sea el objeto pasivo de un derecho que se posa sobre él, desde arriba, tiránico, sino que emane del cuerpo mismo. A esto apunta su idea de formular una "biopolítica positiva", es decir, una política que se ejerce no sobre la vida, sino que proviene de la vida. Cfr: Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011).

razón y sensibilidad. El cuerpo que debe hacer oír su voz es uno pensado de forma renovada, ante todo como plenamente viviente. La dignidad en clave posthumanista es, pues, la dignidad de un comportamiento humano que se muestra sensible y a la altura de nuestra experiencia como cuerpo viviente que, ante el exceso de un poder, se descubre entrelazado en la red de cuerpos vivientes interdependientes.

Si bien esta concepción de dignidad sigue haciendo del ser humano un actor central en el campo ético, hemos de admitir que está lejos de ser el mismo del que habla el humanismo tradicional y que se define a sí mismo alrededor de sus capacidades cognitivas, deliberativas y de su posición de (auto-)dominio. Al centrarse esta dignidad en la capacidad de respuesta sensible ante lo vulnerable, capacidad que nace, a su vez, de reconocerse a sí mismo como cuerpo viviente y, por ello, vulnerable, no se trata ya del mismo ser humano que ha sido pensado bajo el signo del poder o del hacer; ya no del sujeto hiperactivo capaz de convertir todo lo demás en un objeto para él, sino del ser humano que se piensa a sí mismo bajo la imagen de cuerpo, viviente, expuesto y abierto, que se reconoce como constituido por lo otro, humano y no humano, en fin, como un ser finito y vulnerable<sup>28</sup>.

---

28 Cuando en la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger señalaba de forma crítica que los humanismos metafísicos no ponen al ser humano lo suficientemente alto, no reprochaba que le hubieran acordado poca importancia a la razón o a la capacidad de acción del ser humano, pues estos poderes son justamente los que han exaltado incesantemente, sino que no reconocieran la dignidad humana en su capacidad para dejar de hacer y más bien responder; en escuchar antes que dominar el ente. La dignidad está en co-responder al Ser; afirma Heidegger; pues es este salir fuera de sí o ex –istir, para entrar en relación con el ente como ente, lo que sitúa al ser humano en un rango mucho más alto del que pueda tener cualquier otro ente incapaz de preguntarse por el sentido de Ser. La respuesta dignificante de la que aquí venimos hablando también implica salir de sí y sustraerse al impulso de dominación, pero puesto en un tono muy distinto. Está un poco más cerca de lo señalado por Lévinas, allí donde el filósofo franco-lituano le reprochaba a Heidegger que hubiera estado ciego e insensible al otro existente, al prójimo único y singular que le sale al encuentro. Para Lévinas, la ética es respuesta a la interpelación de un otro sufriente o vulnerable. Con todo, tampoco Levinas pareció desprovisto de cierto antropocentrismo al no contemplar la posibilidad de que ese otro vulnerable, capaz de interrumpir el egoísmo del yo, pudiera tener un rostro animal, en el sentido ético que el filósofo le da a este término en su obra. El humanismo de Levinas es siempre “del otro hombre”. Sobre la manera como “la cuestión animal” está presente en Lévinas y en otros filósofos contemporáneos se recomienda leer: Matthew Calarco, *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida* (NY: Columbia University Press, 2008).

Como se ve, esta forma de redefinir la dignidad como modo de comportamiento que no obliga única y exclusivamente a tener consideración y respeto por el ser humano, sino que llama a responder sensiblemente ante lo vulnerable en general, permite ampliar nuestra consideración moral más allá del círculo humano. En esto deja de ser el mismo enfoque antropocéntrico de la dignidad que restringe el comportamiento respetuoso al ser humano como el único ente que se pretende intrínsecamente valioso. Tampoco riñe ni pone en peligro la defensa de los Derechos Humanos. La función de tales Derechos es precisamente la de brindar protección frente a la condición de vulnerabilidad a la que toda persona puede verse expuesta y de la que nunca está completamente exenta. Por este motivo, le damos razón a quienes consideran que el giro ético fuera del antropocentrismo no compromete necesariamente la causa en favor de los Derechos Humanos, sino que, antes bien, puede reforzarlos.

De hecho, con esto hacemos eco de la necesidad señalada por algunos de restablecer el vínculo afectivo que nos une a otros humanos, desde luego, pero también a los no humanos, si la pretensión está en dar un sustento más firme al respeto de los derechos. En efecto, el ejercicio argumentativo y conceptual para convencer sobre el valor intrínseco de las personas no siempre basta para detener a quienes están inclinados a desconocer y atropellar con sus acciones a otros seres humanos. Esta insuficiencia puede señalar la necesidad de hacer pasar la formación ética también, y, sobre todo, por un registro sensible y afectivo, de manera que se consiga despertar con fuerza en cada uno de los seres humanos el sentimiento de su pertenencia o de parentesco a una misma familia humana. Pero ese vínculo de familiaridad reclama ser experimentado y cultivado también con relación a formas de vida no humanas, si no deseamos únicamente llevar a cabo elaboraciones teóricas que a la postre no modifiquen las prácticas o las relaciones de poder existentes<sup>29</sup>. En cierto modo, es posible

---

29 La propuesta del “holismo cósmico” del filósofo norteamericano Gary Steiner, como enfoque ético-político capaz de superar los prejuicios antropocéntricos, nace precisamente de la limitación que él encuentra en la concepción liberal moderna, la cual piensa a los seres humanos como individuos libres que son exclusivamente miembros de una comunidad humana. Para que los seres humanos lleguen a pensarse como miembros de una comunidad más amplia, cósmica —en términos de Steiner—, en la que no son ni los únicos miembros ni los más importantes, es preciso que se conciban como individuos libres que, sin embargo, se saben

afirmar que la sensibilidad endurecida, tanto frente al ser humano que sufre como frente al animal vulnerable, es en el fondo la misma. En ambos casos entra en escena el mismo ser humano, quien para afirmarse como sujeto debió ponerse de espaldas a su sensibilidad y privilegiar una imagen suya basada en la capacidad de dominio y de poder sobre sí mismo y sobre otros a quienes terminó reduciendo a la condición de entes meramente naturales, irracionales, animales, etc. Cobra así sentido que se llame a abordar el problema ético no solo como un problema teórico, en la medida en que un cambio efectivo de actitud y de comportamiento ante los demás requiere crear un suelo afectivo sobre el cual los principios éticos puedan, por así decirlo, germinar realmente. Es lo que se intuye, por ejemplo, en la diatriba en favor de los animales de la escritora Elizabeth Costello, personaje novelesco imaginado por el Nobel de Literatura John M. Coetzee. Su voz contrasta con la de los filósofos con los que ella discute, al ser quien pone el énfasis en la necesidad de recuperar nuestra propia experiencia como cuerpo para conseguir acercarnos realmente a lo que padecen los animales<sup>30</sup>. La herida que lleva consigo, dice Costello de

---

también estrechamente emparentados con el resto de los animales y, por lo tanto, compartiendo con ellos intereses comunes. Sin embargo, desarrollar ese sentido de pertenencia a una comunidad de vivientes que no son solamente humanos necesita, según Steiner, de mucha humildad por parte del sujeto del liberalismo, de modo que se reconozca a sí mismo no solo por su racionalidad y su libertad excepcionales, sino también en su condición de viviente implicado en una red de otros vivientes. Solo si este sentimiento de pertenencia está bien arraigado podrá llevar a que los individuos se decidan libremente —sin imposiciones autoritarias— a restringir sus intereses en nombre de los intereses de otros no humanos. Esto implica aprender a *sentir* el parentesco con los animales y, en general, con la naturaleza, de la que, sin embargo, nos hemos pretendido arrancar como si en ella no estuviéramos en nuestra casa. Cfr. Gary Steiner, *Animals and the Moral Community. Mental Life, Moral Status and Kinship* (NY: Columbia University Press, 2008), 164 – 185.

- 30 Las dos conferencias de Costello ("The Philosophers and the Animals" y "The Poets and the Animals") incluidas originalmente en la novela *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee, fueron publicadas posteriormente de manera independiente en un volumen bajo el título *The Lives of Animals*, en el que vienen acompañadas por comentarios de filósofos reconocidos, entre ellos, Peter Singer. Cfr. John Maxwell Coetzee, *The Lives of Animals* (NY: Princeton University Press, 2001). Dichos comentarios suscitan a su vez una lectura por parte de la filósofa analítica Cora Diamond, quien destaca la manera como Costello, a diferencia de los filósofos que la comentan, parece más sensible a los límites del pensamiento para dar cuenta de una realidad difícil de pensar; como es, en este caso, lo padecido por los animales. Esa dificultad tendría mucho que ver con lo elusiva que le resulta al pensamiento la experiencia del propio cuerpo: "(...) What I want is [...] to note how much that coming apart of thought from reality belongs to flesh and blood" escribe Diamond. Cora Diamond, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Thought", en *Philosophy and Animal Life*. (NY: Columbia University Press, 2008),

manera enigmática, no es visible para el público que escucha sus conferencias, pero está en su cuerpo; en cierto modo, es la herida de saberse ella misma cuerpo, tan vulnerable como los animales que son sacrificados en silencio tras los muros impenetrables a nuestra mirada<sup>31</sup>.

Para concluir, conviene puntualizar tres aspectos en los cuales esta noción de dignidad, comprendida como comportamiento dignificante, consigue eludir los reparos que despierta la definición de dignidad como valor intrínseco, es decir, hacer presente en qué medida la dignidad así entendida se muestra compatible y aliada con el giro ético post-antropocéntrico:

l) Al no referirse más a un atributo ontológico del ser humano, sino a la cualidad de un comportamiento movido por la interpelación sensible de un viviente en condición vulnerable, sea este humano o no lo sea, esta concepción de la dignidad no implica únicamente un compromiso ético con la suerte de los de

---

78. Parece referirse así a cierta dificultad del pensamiento para dejarse *herir* por la realidad, dada su continua búsqueda de categorías o conceptos analíticos que le permitan dominarla. Esa herida del pensamiento es, en cambio, la que Costello estaría dispuesta a ver y a experimentar; razón por la que en su opinión son los poetas, más que los filósofos, quienes saben dar voz a esa experiencia.

- 31 Costello sugiere que no ver el sufrimiento que padecen los animales en los lugares donde cotidianamente se les sacrifica en serie, lugares que por lo general se ocultan a la mirada de los ciudadanos, es algo que seguramente juega un papel en la desafección que la mayoría de nosotros experimenta frente a la suerte que les espera en esos mataderos. Así como podríamos señalar también que la ausencia de animales en las grandes urbes modernas, a no ser las mascotas o algunos animales domesticados y antropomorfizados al extremo, también contribuye a la desensibilización que los humanos modernos experimentamos frente a los padecimientos sufridos por tantas otras especies desconocidas o lejanas, anestesiando nuestra sensibilidad ante la realidad de su amenazada existencia. Esto nos llama a darle mucha importancia a la forma de habitar que tiene lugar en las ciudades de hoy. Poco en ellas propicia que se restablezcan nuestros vínculos afectivos con los vivientes no humanos, al haber cortado drásticamente nuestro sentido de pertenencia a un mundo que se extiende más allá de los límites de nuestra *polis*. Las ciudades de hoy, como titulaba hace poco un artículo de prensa ("How we lost the sky"), incluso nos han robado la noche. El cielo nocturno ha quedado eclipsado por el derroche de luces eléctricas que han terminado por desterrarlo de nuestra experiencia diaria, y junto con la noche, se hace raro el estremecimiento que procura estar bajo su sublime inmensidad, contemplación que nos devuelve la conciencia de nuestra pequeñez en el vasto universo. Esta experiencia —sublime, cabe decir— de sentirnos parte de un mundo muchísimo mayor no parece reemplazable por la posibilidad de observar con gran detalle, desde la comodidad de un sillón y a través de la televisión o en las múltiples pantallas disponibles, las estrellas, planetas y galaxias en el insondable espacio.

nuestra especie, sino que ensancha el alcance de nuestra consideración moral más allá del círculo humano.

II) Esta noción de dignidad puede ser calificada de “posthumanista” por cuanto implica deconstruir una visión dualista del ser humano centrada en valorar su carácter racional a expensas de su condición corporal o material. Este ser humano capaz de un comportamiento dignificante no se define más por su capacidad para cortar su impulso somático, concibiéndose como cosa eminentemente pensante de espaldas a su condición corporeizada, sino que se piensa ante todo como cuerpo viviente, dependiente de otros vivientes y, por lo mismo, vulnerable.

III) Finalmente, definida como rasgo de comportamiento que responde a la condición vulnerable de otros seres vivientes, indistintamente de su especie, no parece que esta noción de dignidad tenga por qué debilitar los Derechos Humanos. Si se está dispuesto a entenderlos no solamente como derechos orientados a proteger las libertades individuales de los sujetos, sino, sobre todo, a proteger a los miembros vulnerables de la familia humana, la defensa de tales derechos mantiene un carácter imperativo bajo esta nueva perspectiva de la dignidad.

## Referencias

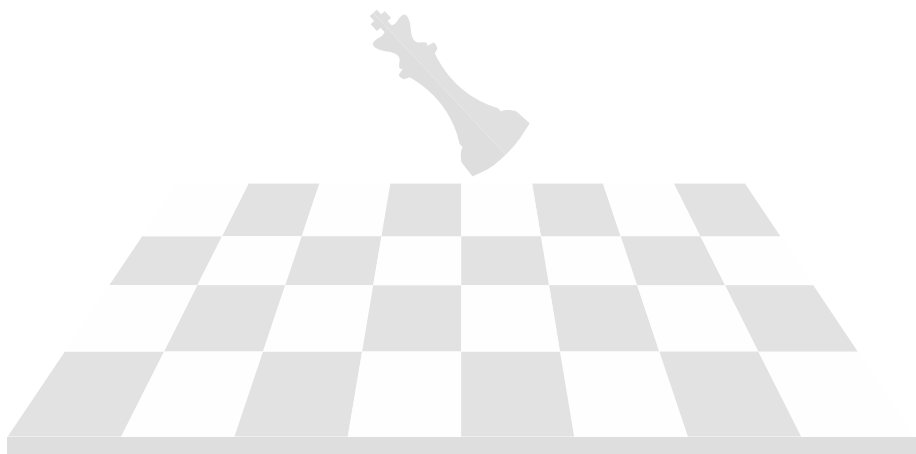
- Ammicht-Quinn, Regina. “¿Es sagrada la dignidad? El ser humano, la máquina y el debate sobre la dignidad.”. En: *Revista internacional de Teología Concilium*, n.º 300, abril 2003, Navarra: Editorial Verbo Divino, pp., 215-228.
- Arias Maldonado, Manuel. *Antropoceno. La política en la era humana*. Madrid: Tauris, 2018.
- Calarco, Matthew *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. NY: Columbia University Press, 2008.
- Cavaliere, Paola. *Animal Question: Why Nonhuman Animals deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Cavaliere, Paola; Singer, Peter (Eds.) *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. USA: St. Martin Griffins Editions, 1994.



- Coetzee, J. M. *The Lives of Animals*. NY: Princeton University Press, 2001.
- Cortina, Adela. *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de las personas*. Madrid: Taurus, 2005.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Diamond, Cora. "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Thought". En: Cavell, Stanley (Ed.) *Philosophy and Animal Life*. NY: Columbia University Press, 2008, pp. 43-89.
- Diéguez, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.
- Donaldson, Sue & Kymlicka, Will. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford, NY: Oxford University Press, 2014.
- Esposito, Roberto. *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Ferry, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Traducción de Alicia Martorell. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Glock, Hans-Johann. "Animal Agency". En: *A Companion to the Philosophy of Action*. O'Connor, Timothy and Sandis, Constantine (Eds.) Oxford: John Wiley & Sons, Ltd., 2010, pp. 384-393.
- Haraway, Donna. "We have never been Human". En: *When the Species Meet*. Minneapolis, Minnesota: University Press, 2008.
- Hart, H. L. A. "Utilitarianism and Natural Rights". En: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1984, pp. 183 – 197.
- Hottois, Gilbert. *¿El transhumanismo es un humanismo?* Bogotá: Universidad El Bosque, 2016.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1990.
- Organización para las Naciones Unidas. <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>. Consultada el 3 de agosto de 2019.
- Pelluchon, Corine. "Taking Vulnerability Seriously: What does it change for Bioethics and Politics?". En: *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of*

- Rights, IUs Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* 55. Switzerland: Springer, 2016.
- Pelluchon, Corine. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris : Cerf, 2011.
- Rosen, Michael. *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge; London: Harvard University Press: 2012.
- Schiller, Friedrich. *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre la poesía ingenua y poesía sentimental*. Barcelona: Icaria Editorial, 1985.
- Singer, Peter. *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Singer, Peter. (1974) "All Animals are Equal". En: *Philosophical Exchange* 1, n.º 5: 103 -116.
- Singer, Peter. "Speciesism and Moral Status" En: *Metaphilosophy*, vol. 40, n.º 3-4, July 2009, Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd. 567-581
- Steiner, Gary. *Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.
- Steiner, Gary. *Animals and the Moral Community. Mental Life, Moral Status and Kinship*. NY: Columbia University Press, 2008.
- Torralba, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder, 2005.
- Waal, Frans *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona: Tusquets, 2019.
- Weiss, Martin. "Posthuman dignity". En: *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Edited by Düwell, Marcus; Braarvig, Jens; Brownsword, Roger; Mieth Dieter. UK: Cambridge University Press, 2014, 320-331.
- Weisbrode, Kenneth & Yeun Heather. "How we lost the Sky". En: *New York Times*, The Stone Series, NY, July 23rd 2018.

¿Puede la antropología teológica  
cristiana extender el concepto de  
dignidad a los animales?





José María Siciliani Barraza, PhD  
Universidad de San Buenaventura  
jsiciliani@usbbog.edu.co

## Introducción

La antropología teológica cristiana no puede permanecer indiferente ante la dramática crisis ecosocial contemporánea<sup>1</sup>. Los intereses que impulsan su reflexión teológica, alejándola de cualquier postura indiferente, brotan del análisis de las manifestaciones de esta crisis actual: cambio climático, desaparición exponencial de especies animales, degradación del sistema alimentario sustituido por comida nociva que puede llegar a provocar en no poco tiempo una crisis sanitaria de consecuencias incalculables, concentración cada vez mayor de la riqueza en unos pocos, colapso ético-político, etc. Prestar atención a las causas y a las consecuencias de estos hechos es una tarea propia o una

---

1 Esta categoría la asumo inspirado en dos autores. Por un lado, José Manuel de Cózar Escalante, *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana* (Madrid: Catarata, 2019), 193-214. Según este autor, el aspecto ecológico y el social constituyen dos facetas interconectadas de una misma realidad: "Por lo general, el deterioro ecológico, pasado cierto punto, repercute negativamente en la calidad de vida de las personas; ni que decir tiene que primero afecta a las más desfavorecidas, pero finalmente alcanza a todas en un grado u otro. Nadie, por muy desahogada que sea su situación económica, se halla completamente a salvo del peligro", 196. Por otro lado, el teólogo Leonardo Boff habla de un "orden ecológico-social" insostenible al que le atribuye varias causas fundamentales: "La visión de la Tierra como cosa y baúl de recursos; el antropocentrismo ilusorio; el proyecto de modernidad con su imposible progreso ilimitado; la visión compartimentada, mecanicista y patriarcal de la realidad; el individualismo y la dinámica de la competición y la primacía del desperdicio sobre el cuidado, del capital material sobre el capital humano". Leonardo Boff, *La sostenibilidad. Qué es y qué no es* (Santander: Sal Terrae, 2013), 79-87.

obligación inherente a la antropología teológica. Ella consiste esencialmente en una lectura crítica de los signos de los tiempos<sup>2</sup>, de la que debería arrancar toda teología que se tome en serio la pertinencia contextual de su discurso.

Junto a estos hechos suficientemente inquietantes, la teología tiene aún otros motivos para arriesgarse a pensar de forma más aguda y provocadora su visión de Dios, del hombre y del cosmos. Uno de ellos es este: pareciera que su tradicional discurso antropológico necesitara de una renovación profunda por una razón fundamental: los hechos dramáticos mencionados podrían hacer pensar que en gran medida la visión antropológico-teológica cristiana tradicional no ha contribuido eficazmente a frenar la voluntad humana depredadora, que está destruyendo al planeta tierra y al mismo ser humano que lo habita.

A esta irrelevancia del discurso antropológico-teológico para combatir competentemente la 'ola desarrollista' que destruye a la tierra, se pueden asociar los planteamientos que atribuyen a la fe judeo-cristiana una gran parte de la responsabilidad ante dicha destrucción: la no sacralización del mundo en la teología cristiana y su tradicional antropocentrismo<sup>3</sup> habrían autorizado al

---

2 La expresión "signos de los tiempos" hunde sus raíces en el evangelio mismo, donde Jesús invita a sus discípulos a reconocerlos (Mt 16, 3); sin embargo, como categoría teológica. En tal sentido, fue asumida abiertamente por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*: "El Pueblo de Dios, movido por su fe de que el Espíritu del Señor, que llena el universo, lo guía en los acontecimientos, en las exigencias y en los deseos que le son comunes con los demás hombres de nuestro tiempo, se esfuerza por ver con claridad cuáles son en todo eso las señales de la presencia o de los designios de Dios". Concilio Vaticano II. *Constitución Gaudium et Spes*. (Bogotá: Paulinas, 1969), p. 292 (n.º 11). Se trata, pues, no solo de un nuevo concepto teológico, sino de una renovación metodológica de la teología que "en la voz del tiempo escucha la voz de Dios" (*in voce temporis, vox Dei audienda est*). Ver: Virginia Raquel Azcuy; Diego García; Carlos Schickendantz (Eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2017), 13.

3 Hoy la crítica al antropocentrismo cristiano no viene de afuera, sino del interior mismo de la Iglesia. Un teólogo de la envergadura de Jürgen Moltmann se expresa así en un libro-entrevista: "Si he entendido bien, ¿haría usted por tanto al antropocentrismo del cristianismo en parte responsable de nuestra situación ecológica? Sí, desde el Renacimiento. El libro de Pico della Mirandola *De hominis dignitate* (Sobre la dignidad del Hombre) es el texto básico del antropocentrismo: yo te he colocado en el centro del mundo, tú eres el único ser libre, todos los demás están bajo la ley. Y la teología y la espiritualidad cristiana lo han asumido positivamente... La teología cristiana debe dar un giro en su visión, pues ha alimentado al mundo moderno con el mensaje del hombre como imagen de Dios y con el imperativo: <¡Dominad la tierra!>. Dios es el

ser humano a arrogarse el derecho a hacer de ese cosmos profano lo que le parecía ventajoso para el cultivo de su encumbrada dignidad, única en estar ligada realmente con la divinidad<sup>4</sup>.

La dignidad así concebida por la antropología teológica, como una prerrogativa exclusivamente humana, pareciera necesitar entonces de una reformulación que amplíe su alcance hasta cobijar a todas las creaturas del planeta y a la misma tierra. Una vía necesaria para acometer tal tarea está así trazada: por un lado, la antropología teológica cristiana ha de escuchar los signos dramáticos de los tiempos y a quienes, desde otras disciplinas, intentan escudriñar y desenmascarar las razones –o las ideologías– que justifican el aniquilamiento de la vida en nuestra ‘Casa Común’. A su vez, inspirada como siempre en la Sagrada Escritura y en su rica Tradición teológica, ella puede releerlas y quizás descubrir en su interior vertientes interpretativas que hasta ahora no había visto con suficiente lucidez. Así podría construir un saber teológico más pertinente, capaz de engendrar estilos de vida y procesos sociales alternativos ante la que pareciera una imparable carrera hacia la autodestrucción humana.

## **La antropología teológica en actitud de escucha dialógica con las racionalidades contemporáneas**

Los signos de los tiempos por los que se interesa la antropología teológica se manifiestan como una serie de fenómenos que configuran el drama en

---

Todopoderoso y a él pertenece el mundo; el ser humano es el poderoso y a él pertenece la tierra. Y este mensaje ha calado profundamente en el mundo moderno. Pero hemos de liberarnos de él y leer la historia de otro modo. Hemos interpretado la historia de la creación siempre de esta forma: al sexto día creó Dios al ser humano, y todo era bueno. De este modo, la creación entera se orienta al ser humano como corona de la creación”. Jürgen Moltmann, *Esperanza para un mundo inacabado. Conversación con Eckart Löhr*. Traducción Juan José Sánchez Bernal. (Madrid: Trotta, 2017), 44.43.

- 4 Lynn White, “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica”. *Revista de Occidente*, n.º 143-144 (1975): 150-164. Arthur Schopenhauer escribe: “La pretendida carencia de derechos de los animales, el prejuicio de que nuestra conducta con ellos no tiene importancia moral, de que, como se suele decir, no hay deberes para con los irracionales, todo esto es ciertamente una grosería que repugna, una barbarie de Occidente, que tiene su origen en el Judaísmo (...). El hecho de que la moral cristiana no tenga en consideración a los animales es un defecto que más vale admitir que perpetuar”. Arthur Schopenhauer: *Fundamento de la moral*. Fráncfort, 1841. Citado por: Didier Luciani. *Los animales en la Biblia*. (Estella: Verbo Divino, 2018), 9.

el que se encuentran el ser humano contemporáneo y el planeta. Tal como la categoría de 'crisis ecosocial' lo deja vislumbrar, se trata de eventos relacionados con agudos cambios en la naturaleza y en la sociedad a nivel global. Por un lado, hay hechos como la deforestación, la acidificación de los mares, el cambio climático que aumenta la temperatura del planeta y descongela los polos, entre otros. Por otro lado, están los masivos movimientos migratorios, la ingobernabilidad de las grandes ciudades, la superpoblación y el aumento de la brecha social con su inequidad económica y cultural, entre muchos otros<sup>5</sup>.

A pesar de las reacciones que todos estos signos de los tiempos actuales provocan, haciendo que unos los nieguen casi con descaro y que otros los acentúen apocalípticamente, lo importante es la existencia de amplios debates académicos sobre estos hechos. Así, se articulan nudos de discusión, por ejemplo, en torno a los ecosistemas, la cultura y la naturaleza, los animales y la progresiva destrucción de la biodiversidad, los modelos económicos y el desarrollo sostenible. Todas las ciencias participan con diferente intensidad en las discusiones sobre estos tópicos interdisciplinarios, pero las humanidades, particularmente la filosofía, han logrado situar en la agenda investigativa aspectos profundamente éticos y antropológicos a través de los cuales se tematizan algunas de las aristas más profundas de todos estos signos del tiempo presente.

Interesan aquí particularmente dos categorías con las cuales se nombran muchas de las grandes apuestas implicadas en esta crisis ecosocial. En primer lugar, está el denominado "giro animal", que interroga a la dominación absoluta del hombre sobre las otras creaturas vivientes, poniendo en cuestión el clásico antropocentrismo humanista. Ahora se habla de derechos de los animales y se consideran muchas de las similitudes entre las creaturas y los seres humanos<sup>6</sup>, particularmente su capacidad sentiente, lingüística<sup>7</sup>, su me-

---

5 Para una lista detallada de estos indicadores, ver José Manuel de Cózar Escalante, *El Antropoceno*, Op. Cit., 194-195.

6 Antonio Diéguez Lucena y José María Atencia (Eds.), *Naturaleza animal y humana*. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014). Peter Singer y Paola Cavalieri (Eds.), *El proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad* (Madrid: Trotta, 1998).

7 Temple Grandin y Catherine Johnson, *El lenguaje de los animales. Una enriquecedora interpretación desde el autismo* (Barcelona: RBA libros, 2015).



moria, su inteligencia<sup>8</sup> o su intencionalidad. Como consecuencia, el estatuto animal es repensado con nuevas categorías jurídicas, filosóficas, literarias y hasta teológicas<sup>9</sup>. Incluso, de manera más amplia –y con hondura ontológica– se generan nuevas perspectivas no antropocéntricas para pensar lo viviente sobre nuevas bases y se interrogan categorías que tradicionalmente sirvieron para justificar la superioridad humana: instinto y razón, respuesta y reacción, poder y vulnerabilidad, vida y muerte, sagrado, profano, entre otras<sup>10</sup>.

En segundo lugar, se encuentra la categoría de “Antropoceno”. –Con un agudo sentido crítico, otros prefieren hablar más bien de “Capitaloceno”<sup>11</sup>–. Esta categoría “apunta a un hecho decisivo: nuestra especie se ha convertido en una fuerza a escala planetaria; tal vez sea ya el principal agente de cambio en la Tierra”<sup>12</sup>. Se trata, pues, de reconocer que el ser humano ha adquirido un poder tal ante la naturaleza, que emerge hoy por hoy como la mayor potencia capaz de orientar la historia de la tierra en una dirección u otra. Otra forma de comprender la categoría de Antropoceno consiste en subrayar la interdependencia, de la que ahora se percata la conciencia humana de forma inusitada, entre la historia humana y la historia del planeta: ahora esas dos historias convergen hacia una nueva y apremiante alianza<sup>13</sup>.

---

8 Juan Carlos Gómez, *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños* (Madrid: Morata, 2007).

9 Volveremos sobre el tema enseguida.

10 A manera de ejemplo, y con un fuerte interés para la teología, ver el título siguiente: Peter Singer, *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética* (Madrid: Cátedra, 2003). El profesor Matthew Calarco, Universidad Estatal de California, organiza las grandes categorías de los debates en los *Critical Animal Studies* a partir de tres grandes tendencias filosóficas –y políticas–: identity, difference, indistinction. La primera agrupa categorías como estas: ontología neo-darwiniana, intereses, logocentrismo, especismo, antropocentrismo, entre otras. Matthew Calarco, *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction* (Stanford: Stanford University Press, 2015), 6-27.

11 Jason. W. Moore (Ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Oakland, CA: Kairos PM, 2016). “El concepto de Antropoceno no se deja apresar fácilmente bajo una sola interpretación. Resulta tan híbrido como híbridas y heterogéneas son las realidades a las que apunta. Vale por tanto la pena indagar en sus aspectos geológicos, históricos, políticos, filosóficos y artísticos entre otros”, José Manuel de Cózar Escalante, *El Antropoceno*, 19.

12 José Manuel de Cózar Escalante, *El Antropoceno*, 14.

13 Dipesh, Chakrabarty, <<The Anthropocene and the Convergence of Histories>>. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil y François Gemenne (eds.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch* (Londres – New York: Routledge), 44-56. Christophe Bonneuil; Jean Baptiste Fressoz. *L'évènement anthropocène : La Terre, l'histoire et nous* (Paris: Seuil, 2013).

La teología es atraída por varios aspectos de estos debates académicos. Uno de ellos es el siguiente: estas discusiones implican con frecuencia el paso por (o la re-conceptualización de) ciertos temas centrales de la antropología teológica tradicional. Así, por ejemplo, los teóricos de la identidad, sin afirmar que animales y seres humanos sean iguales en todo, subrayan algunas semejanzas fundamentales entre ambos. La consecuencia inmediata sería la necesidad de repensar el principio ético según el cual 'hay que tratar a los demás como se quiere ser tratado' y transformar desde ahí las actitudes de los seres humanos hacia los animales<sup>14</sup>.

En algunos casos el vocabulario empleado en las discusiones académicas también se conecta directamente con temas que incumben a la antropología teológica. Tradicionalmente, entre sus tópicos estuvo el estudio del fin del ser humano, para responder a la pregunta radical por la vida humana más allá de la muerte. El concepto que servía para identificar el discurso teológico sobre este punto se denominó *De novissimus* o también 'tratado de las postrimerías' (muerte, juicio final, purgatorio, cielo e infierno)<sup>15</sup>. Actualmente se denomina escatología. Pues bien, un interesante capítulo del teólogo Michael Northcott<sup>16</sup>, que considera al Antropoceno desde una perspectiva temporal, no solo usa este vocabulario para analizar desde esta óptica la nueva era geológica en la que ha entrado la tierra y la humanidad, sino que además aborda aspectos de la temporalidad ligados con las visiones bíblicas sobre la creación y el fin del mundo. La descripción del Antropoceno como "una epifanía antrópica" se realiza con categorías teológicas que lo comparan a un apocalipsis o a un *kairos*, con referencias directas a los evangelios. Y al plantear la transición del *chronos* como tiempo puramente terráqueo al *kairos* como oportunidad para articular la historia de la tierra con la de los seres humanos, el autor muestra cómo las interpretaciones de la Biblia, hechas por teólogos antiguos y mo-

---

14 Matthew Calarco, *Thinking Through Animals*, 4.

15 *Novissimus* o "acerca de la existencia más nueva" (después de la muerte) o estudio "de esas realidades últimas (*postreras*) que seguirán a este estado terrestre lastimoso de enfermedad, vejez y de muerte que acompañan el final del calendario biográfico", Aurelio Fernández, <Yo no moriré>. *La vida después de la muerte. La escatología cristiana* (Madrid: Palabra, 2015), 14-15.

16 Michael Northcott. "Eschatology in the Anthropocene. From the *chronos* of deep time to the *kairos* of the age of humans", en *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*. (London – New York: Routledge), 100-111.

dermos, aparecen como obstáculos a las nuevas teorías sobre la historia de la tierra y evidencian el puesto tangencial que el ser humano ha jugado en ella hasta la llegada de la nueva era geo-histórica<sup>17</sup>.

Ahora bien, lo más importante para la antropología teológica es percibir cómo al interior de estos debates tan complejos se ventila con nuevos matices una vieja pregunta que siempre la ha aguijoneado: la relación del ser humano con la naturaleza. Por ejemplo, atenta a los problemas que se plantean los “*critical animal studies*”, ella se siente empujada a replantearse esa temática desde su perspectiva propia. Así, la interesante pregunta de Donna J. Haraway sobre lo que podría pasar si las especies se encontraran (Wo “we” will become when especies meet)<sup>18</sup>, inmediatamente hace resonar en la mente del teólogo aquella utopía del profeta Isaías ante la llegada del mesías, expresada en estos términos:

Habitará el lobo con el cordero, y la pantera se echará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: y un niño pequeño los conducirá. La vaca pastará con el oso, sus crías yacerán juntas; el león comerá paja con el buey. El niño jugará junto al agujero del áspid, el niño de pecho meterá la mano en el escondrijo de la serpiente. Nadie hará daño ni estrago por todo mi Monte Santo: porque estará lleno el país de conocimiento del Señor; como las aguas colman el mar<sup>19</sup>.

Esta utopía, realizada con la llegada del Mesías, restituirá al ser humano –pero también a los animales– una dignidad perdida por la ceguera y la ignorancia de la sabiduría, o sea, la pérdida del conocimiento de Dios. Como lo hace notar con claridad Remi Brague, la dignidad humana aquí aparece no como una conquista, sino como una singularidad devuelta al ser humano gracias a la obra divina salvadora<sup>20</sup>. Sin embargo, esta idea se modifica, pasando de la perspectiva del don dado e impreso por Dios en su creatura –y acogido por el ser humano– al de la producción: “El Renacimiento, más exactamente el

---

17 Ver también: Michael Northcott, *A Political Theology of Climate Change* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing 2013).

18 Donna J. Haraway, *When species meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 5.

19 Is 11, 6-9.

20 Remi Brague, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (Paris: Gallimard, 2015), 62.

siglo XV, opera al interior de la idea de dignidad humana un desplazamiento interesante: ella está ligada a la dominación de la naturaleza exterior que es simultáneamente su expresión y su condición”<sup>21</sup>. Teológicamente ese giro en el concepto de dignidad se justificará por una idea de Dios creador, transformador y dueño de su obra. Lejos de centrarse en el Dios crucificado, anota Brague, la teología que orientó al pensamiento renacentista se volcó sobre otras ideas de Dios, más romanas y griegas, en las cuales la idea de poder y conquista eran muy significativas. La postulación del Antropoceno podría, entonces, plantearse como una etapa decisiva de ese proceso de dominación de la naturaleza, apoyado teológicamente en una imagen de Dios que el hombre debe imitar con su trabajo dominador del cosmos.

En particular, ahora interesa indagar las razones por las cuales esa dignidad no fue reconocida a los animales, que aparecen en la misma fuente bíblica como expresión de la grandeza del Creador. Él los ha dotado de atributos importantes y los ha asociado a su designio amoroso: reconstruir un mundo reconciliado en el que el conocimiento de Dios permita la armonía entre el ser humano y el cosmos. ¿Qué puede decir ahora la teología, al interior de esa amplia reflexión sobre la relación del ser humano con la naturaleza? ¿Podría extender el concepto de dignidad que orienta dicha relación, de tal forma que se abran nuevas vías espirituales orientadoras de la relación del hombre con el cosmos, y con los animales en particular?

## **¿UNA DIGNIDAD EXCLUSIVA DEL HOMBRE?**

La relación del ser humano con el mundo y sus creaturas en la tradición judeocristiana se comprende en función del concepto de dignidad. A su vez, la comprensión de la dignidad humana depende fundamentalmente de la manera de leer la Biblia y sus múltiples tradiciones. En tal sentido, conviene destacar que después de más de dos siglos de investigación histórico-crítica sobre los textos bíblicos, existe un consenso en la teología actual: la Biblia está surcada por diversas tradiciones teológicas, muchas de ellas en pugna o simplemente en relación de complementariedad. Y hablar de tradiciones teo-

---

21 Remi Brague. *Le règne de l'homme*, 63.

lógicas no significa escuetamente asumir tal o cual metodología de lectura de la Biblia. La pluralidad teológica incluye ciertamente esta diversidad exegética, pero comporta, ante todo, matices importantes en la forma de concebir a Dios, al hombre y al cosmos, con significativas diferencias a la hora de vivir cotidianamente la religión.

Tal pluralidad también se presenta en relación con la elaboración teológica de la dignidad. Sin embargo, en este punto particular, existe una línea interpretativa privilegiada que arranca de la misma Sagrada Escritura y que llega hasta nuestros días, pasando por la pluma de algunos de los más grandes teólogos de la historia del cristianismo: se trata de una teología que acentúa la dignidad del ser humano señalando su singularidad y, como consecuencia casi automática, su superioridad sobre las demás creaturas. Tal tradición hallaría en la misma Biblia su soporte. Efectivamente, en el relato de la creación del libro del Génesis se encuentran algunas diferencias entre el hombre y los animales que darían pie para justificar esta visión. He aquí el pasaje bíblico de Gn 1, 24-31 donde se narra el día sexto en el que Dios crea a los animales terrestres y al hombre:

24: «Dijo Dios: «Produzca la tierra animales vivientes de cada especie: bestias, sierpes y alimañas terrestres de cada especie». Y así fue.

25: Hizo Dios las alimañas terrestres de cada especie, y las bestias de cada especie, y toda sierpe del suelo de cada especie: y vio Dios que estaba bien.

26: Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra». 27: Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó.

28: Y los bendijo Dios, y les dijo: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra».

29: Dijo Dios: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento.

30: Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda sierpe de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy de alimento». Y así fue.

31: Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto”<sup>22</sup>.

Desde el punto de vista del vocabulario, la palabra hebrea *min* (especie) (Gn 1, 11.12.21) nunca se aplica al ser humano en el relato de la creación. Así, si hay especies vegetales y animales, la singularidad del ser humano se destaca por constituir algo diferente a cualquier otro grupo de creaturas de Dios<sup>23</sup>. Igualmente, si en el día quinto, al crear Dios a los animales acuáticos y a las aves de cielo, Dios los bendice con la misma bendición que da al ser humano en estos versículos (24-31), hay una diferencia fundamental con respecto a este último: a él se le dirige la palabra y no a los animales (v. 28). La palabra de Dios al ser humano tiene varios elementos importantes, pero uno de ellos es la orden de dominar (v. 28).

Un poco antes, en Génesis 2, 18-24, Dios dice que la soledad no es buena para el hombre y decide darle una compañera. El relato muestra primero a los animales llevados por Dios ante el hombre, quien les pone nombre. Y el narrador usa dos palabras para expresar las necesidades específicamente humanas: *‘ezer* (auxilio, socorro) y *kenegdo* (cara-a-cara) (Gn 2, 20)<sup>24</sup>. Ningún animal es capaz de colmar esta expectativa humana, especialmente en lo tocante a su aspecto relacional, que constituye al ser humano y del cual el mismo Dios se

---

22 *Biblia de Jerusalén*. (Bilbao: Desclee de Brower, 2009).

23 “Los demás seres vivos son creados <según su especie> (Gn 1, 21.24.25); únicamente el hombre es creado <según la imagen de Dios>”, Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. (Santander: Sal Terrae, 1988), 46.

24 El texto hebreo dice literalmente: Y para el ser humano no encontró una ayuda (*‘ezer*) como su cara a cara (*kenegdo*). A Alt; O. Eisfeldt; P. Kahle; R. Kittel, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft: 1997), 2.

percata: “No es bueno que el hombre esté solo” (v. 18). Seguidamente, el relato habla de un profundo sueño que Dios hace caer sobre Adán y cómo forma de su costilla a Eva. Igual que los animales, la mujer desfila ahora ante Adán quien exclama entonces: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23). Dicho de otro modo, la singularidad humana se revela aquí por la incapacidad de los animales para resolver la soledad humana. Solo su compañera puede satisfacer su necesidad de unidad (*una sola carne*, Gn 2, 24) al interior de una relación de apertura y aceptación total expresada en la desnudez que no avergüenza (Gn 2, 25).

A pesar de estas observaciones importantes extraídas del texto por esta veta interpretativa del relato de la creación del Génesis, el dato bíblico que ha servido para fundamentar la dignidad y la singularidad humana se sitúa principalmente en los versículos 26 y 27: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó”<sup>25</sup>. Según este versículo, el ser humano, aunque provenga del polvo del suelo como los animales terrestres (Gn 2, 7), es la única creatura hecha a imagen y semejanza de Dios. También en Gn 9, 6 se prohíbe el asesinato justamente por esta semejanza del ser humano con Dios.

Cabe, sin embargo, hacerse la pregunta ante este dato de la Sagrada Escritura: ¿Qué significado se atribuyó a estos versículos en la tradición teológica cristiana? No faltó quien pensara que esa condición de imagen y semejanza sería un estado especial propio de la condición humana antes de la caída. Pero los textos bíblicos (Gn 9, 6) reconocen la dignidad del ser humano incluso después del pecado, lo que viene a significar que ella no es destruida por el desorden que la libertad humana introduce en la historia. Pero como el texto habla de “imagen y semejanza”, se ha planteado que esta última corresponde a la libertad humana que tendría una tarea específica propia de su dignidad: “Es al hombre al que incumbe la responsabilidad de cumplir y de hacer que <la imagen> se corresponda con la <semejanza> divina, determinándose a sí mismo con relación a lo que es bueno y no”<sup>26</sup>.

---

25 Ver también otros versículos del libro del Génesis donde se hace la misma afirmación: 5, 1; 9, 6.

26 Didier Luciani. *Los animales en la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2018), 24.

De manera esquemática, se ha podido establecer que las interpretaciones teológicas de estos versículos han pivotado sobre dos extremos:

a) O se localiza el ser imagen en cualidades espirituales tales como la racionalidad, la capacidad para lo sobrenatural (el hombre sería <imagen> de Dios en cuanto puede serle <semejante> por la gracia; así ya Ireneo); b) o se remite a cualidades físico-somáticas (la <imagen> divina consiste en el rostro, la figura erguida...). Ninguna de estas dos interpretaciones unilaterales es hoy comúnmente admitida; ante todo porque (...) la antropología veterotestamentaria no conoce una dicotomía entre lo anímico y lo somático; subraya más bien la unidad psicósomática de la condición humana. <El *homo*, no el *ánima* o el *animus hominis*, es imagen de Dios><sup>27</sup>.

A pesar de la crítica al dualismo antropológico presente en este esquema, es indudable que la tradición teológica cristiana pensó la dignidad principalmente desde una capacidad humana ubicada en lo que el autor citado denomina “las cualidades espirituales”: la relación con Dios. Así, la concepción del ser humano como *capax Dei* (capaz de Dios) constituye un punto central de esta veta interpretativa destacada aquí. Las implicaciones son importantes, porque sería, entonces, a partir de la relación teologal desde donde la espiritualidad judeocristiana habría desarrollado su visión específica del ser humano: para acceder a sí mismo, para poder comprenderse como un *yo*, para conocer quién es, el hombre bíblico no sigue un camino de introspección psicológica sino una vía relacional. De alguna forma solo conociendo a Dios puede el hombre bíblico atisbar la profundidad de su propio misterio<sup>28</sup>.

---

27 Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988), 41.

28 El dualismo alma-cuerpo acecha a esta visión antropológica-bíblica, quedando como un problema pendiente. En efecto, en la medida en que no se analice cómo interviene el cuerpo en esa capacidad que tiene el ser humano para encontrarse con Dios, la superación del dualismo en la experiencia religiosa cristiana queda sin resolver. La tradición espiritual muestra que una espiritualidad del cuerpo, o una “espiritualidad de los sentidos” es aún una tarea pendiente en la labor pastoral de la predicación cristiana. Cfr: José Tolentino Mendonça. *Hacia una espiritualidad de los sentidos* (Barcelona: Fragmenta, 2016). Esta no es ajena al tema central de este capítulo, ya que el dualismo en cuestión constituye un presupuesto teórico desde el cual se desdeña lo material, incluida la naturaleza y los animales.



Los debates trinitarios de los primeros siglos del cristianismo confirman esta perspectiva teológica que hace del ser humano ante todo un ser abierto a Dios. En efecto, la necesidad de clarificar el misterio del Dios cristiano como Padre, Hijo y Espíritu Santo llevó a precisar la diferencia entre naturaleza (esencia) y persona (sujeto). Los cristianos reconocían simultáneamente la unicidad de Dios (*Creemos en un solo Dios*, afirmó el credo Niceno (325 d. C.)<sup>29</sup> y la trinidad de personas (*Tres personas distintas*): la unidad de Dios no se pierde (no se multiplica, por ejemplo, apareciendo bajo modos distintos: en el ‘modo Hijo’ y en el ‘modo Espíritu Santo’), sino en sujetos distintos que a la vez constituyen un solo Dios. Pero lo más importante para este capítulo es lo siguiente, expresado nítidamente por el teólogo Juan L. Ruiz de la Peña:

Se constató asimismo que lo que constituye a los sujetos divinos, lo que hace que Dios sea Padre, Hijo y Espíritu, no es la naturaleza, el *ese in*, que es común y único, sino la relación, el *esse ad*. Dios no es solo *logos*, la idea pura e intransitiva; es *dia-lógos*, capacidad infinita de apertura comunicativa y realización consumada de esa capacidad. El ser de Dios se realiza en tanto en cuanto se da totalmente: el Hijo procede de la autodonación del Padre, como el Espíritu procede de la autodonación recíproca del Padre y el Hijo<sup>30</sup>.

La teología patrística sacó las consecuencias antropológicas de esta perspectiva trinitaria y definió al ser humano fundamentalmente desde su capacidad de relación. Naturalmente, la relación con Dios –y con un Dios que es relación y que dirige la palabra al ser humano– ocupará el puesto central. Se puede añadir aquí un matiz especial según el cual era concebida esa relación teológica: en los Padres de la Iglesia esa relación encuentra su criterio último de verifi-

29 Heinrich Denzinger; Hünermann, Peter: *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona: Herder, 2000), 9. (n° 125).

30 Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988), 156-157.

cación en el compromiso amoroso y solidario con los otros, especialmente con los más empobrecidos<sup>31</sup>.

Esta línea interpretativa se ha mantenido como un leitmotiv durante la historia del pensamiento teológico cristiano hasta nuestros días. Se puede afirmar que una de las categorías con que se la tematizó es la que aparece en la conocida expresión *homo capax Dei*. Entre los más representativos autores de esta larga tradición están san Agustín<sup>32</sup>, san Buenaventura<sup>33</sup> o santo Tomás de Aquino, quien hace una expresa relación entre la imagen de Dios y esta apertura radical del hombre: "el alma es capaz de Dios (*capax Dei*) porque es su imagen<sup>34</sup>. Esta capacidad en estos autores está en relación con el Dios uno y trino y con la plenitud humana a la que está convocado el ser humano por Dios. Ambos aspectos aparecen como variantes de esta capacidad constitutiva del hombre creado a imagen de Dios. Ellos se concretizan en expresiones que declinan

---

31 La doctrina sobre la propiedad privada en los Padres de la Iglesia indica claramente una conciencia en los cristianos de los primeros siglos que otorga la primacía al amor solidario y eficaz sobre el culto como criterio para medir la calidad de la fe. Eso llevó a los Padres a denunciar a los cristianos opulentos que se despreocupaban de los empobrecidos: "Del hambriento es el pan que tú retienes, del que va desnudo es el manto que tú guardas en tus arcas, del descalzo, el calzado que en tu casa se pudre. En resolución, a tantos haces agravios, a cuantos puedes socorrer". Basilio de Cesarea, *Homilía VII in famen*, I. Citado por: José Vives, ¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo. En: AA.VV., *Fe y justicia* (Salamanca: Sígueme, 1981), 200.

32 San Agustín. *Obras de San Agustín. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Traducción Luis Arias (Madrid: BAC, 1956), 789. (*De Trinitate*, XIV, 8, 11). "Se ha de estudiar la mente en sí misma, antes de ser partícipera de Dios, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aún rota nuestra comunicación Dios, degradada y deforme, permanecía imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios".

33 San Buenaventura, *II Sent*, d. I 6. A. I. q. I. c.

34 Santo Tomás, III, q. 6. a. 2. c. "Como ya se ha expuesto, se dice que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma tanto por razón de orden de dignidad como por razón de la aptitud para la asunción. Y estas dos cosas se encuentran si comparamos la inteligencia, llamada espíritu, con las demás partes del alma. Pues el alma no es apta para la asunción más que en cuanto es capaz de Dios, hecha a su imagen; y esto se logra por la inteligencia, llamada espíritu, de acuerdo con Ef 4, 23: Renovaos por el espíritu de vuestra mente. Del mismo modo, también la inteligencia es la parte superior y más noble del alma, y la más semejante a Dios. Y por eso, como dice el Damasceno en el libro III, el Verbo de Dios se unió a la carne por medio del entendimiento, pues la inteligencia es lo más puro que hay en el alma; y el mismo Dios es inteligencia". El texto (consultado el 18-07-2019) se puede consultar en el sitio web siguiente: <http://hig.com.ar/sumat/d/c6.html>

la definición del hombre como *homo capax Dei: homo capax Dei Trinitatis y homo capax beatitudinis*.

Dando un salto del Medioevo hacia la época contemporánea, esta línea interpretativa del ser humano como imagen de Dios se despliega con fuerza e innovadores planteamientos en pensadores como Mauricio Blondel (1861-1949), Karl Rahner (1904-1984) o Juan Bautista Metz (1928), entre muchos otros. También la Iglesia Católica en sus documentos oficiales mantiene esta línea de pensamiento. Blondel postuló el 'método de la inmanencia'<sup>35</sup>, profundizando la forma en que el asentimiento subjetivo de la fe se prepara filosóficamente. Su interés apunta a mostrar cómo la propuesta cristiana (*la Revelación*) aparece como punto de llegada culminante de una aspiración al sentido de la vida cuya solución cada persona manifiesta en su acción<sup>36</sup>.

Por su parte, Rahner estudia los *a priori* antropológicos que permiten el conocimiento de las verdades de la fe. Con tal intención analiza lo que caracteriza al ser humano como tal, su constitución ontológica. Su famosa respuesta, que define al hombre como espíritu encarnado, caracteriza al ser humano como absoluta apertura al ser por su ilimitado preguntar. Hay en el ser humano, como condición trascendental, una especie de oído ("un órgano auditivo") que lo hace naturalmente *Oyente libre de la Palabra*. Lo propio del ser humano es esa orientación y apertura al Ser absoluto de Dios. Y Dios es ese horizonte hacia el que tiende naturalmente la incesante e irreprimible búsqueda humana<sup>37</sup>, movida por la *potentia oboedientialis* que lo abre a la revelación divina.

Juan Bautista Metz postula de forma novedosa esa característica fundamental y propia del ser humano en perspectiva crítico-política. Como los anteriores teólogos, se inicia la elaboración teológica partiendo de un estudio del hombre. Pero ahora se inserta un elemento clave: los aportes de la razón crítica que

---

35 Mauricio Blondel. *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologetica y sobre el método de filosofía en el estudio del problema religioso* (Traducción de J. M: Isasi). (Bilbao: Universidad de Deusto, 1991), 46.

36 Cfr: Mauricio Blondel. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, (Traducción de J. M: Isasi y C. Izquierdo) (Madrid: BAC, 1996).

37 Cfr: Rahner, Karl. *El oyente de la Palabra* (Traducción Alejandro Esteban Lator Ros), (Barcelona: Herder, 2009).

induce a repensar con una nueva óptica la relación entre teoría y práctica y la vida social. Por consiguiente, si el ser humano está abierto a la revelación de Dios, pero se tratará ahora de pensarlo situado en sus condiciones histórico-sociales, evitando consideraciones abstractas sobre un hombre general que no existe en ningún lugar. Si la posibilidad más genuina y distintiva del ser humano es su capacidad para la fe, a esta hay que pensarla en la historia y en la sociedad<sup>38</sup>. La fe, entonces, no es únicamente una propiedad ontológica, sino también y sobre todo una praxis crítica y transformadora de las condiciones sociohistóricas que impiden al ser humano desplegar las potencialidades otorgadas por Dios. Ahora no se acentúa solo el “órgano auditivo” de la fe, sino su potencialidad visual para genera una “mística de ojos abiertos” ante el sufrimiento del mundo<sup>39</sup>.

También el Magisterio eclesial ha mantenido esta línea interpretativa, afirmando la relación entre la dignidad y la capacidad del ser humano para abrirse a Dios. El nuevo catecismo de la iglesia católica promulgado por el papa Juan Pablo II retoma la expresión *homo capax Dei* justo antes de cualquier exposición sobre el contenido de la fe. El catecismo parte de un principio: hay una búsqueda de sentido último de la vida por parte del ser humano. Ahí se anida la revelación de Dios como una respuesta a dicha búsqueda. Esa búsqueda se identifica con un ‘deseo de Dios’ que el catecismo describe así:

El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar<sup>40</sup>.

---

38 Metz, Juan Bautista. *La fe, en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. (Traducción de M. Olasagasti y José María Bravo Navalpotro), (Madrid: Cristiandad, 1979).

39 Juan Bautista Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* (Traducción de Bernardo Moreno Carrillo), (Barcelona: Herder, 2013).

40 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 26. Consultado el 12 de julio 2019. Disponible en la web: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/pls/cl\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/pls/cl_sp.html)

A renglón seguido el catecismo se apoya en un documento emanado del Concilio Vaticano II, donde se asumió este filón interpretativo, definiendo al ser humano en estos términos:

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador<sup>41</sup>.

Este sucinto recorrido histórico por algunos de los representantes de este venero interpretativo de la dignidad humana resalta una comprensión de la dignidad humana fundada en una cualidad que hace del ser humano una creatura capaz de relacionarse con Dios. Esa capacidad no implica automatismo ni imposición de Dios. Más bien ella es comprendida como una disposición estructural (trascendental, según K. Rahner) manifestada de diversas formas, como el deseo de plenitud, la búsqueda incesante de conocimiento o la pregunta por el sentido último.

## **Elementos para una teología sobre la dignidad de los animales**

Las siguientes consideraciones pretenden fundamentalmente recoger y enfatizar algunos planteamientos teológicos que podrían justificar una extensión del concepto de dignidad analizado aquí arriba. No se trata, entonces, de postular una ética animal ni tampoco de entrar en el debate sobre la singularidad y superioridad del ser humano frente al animal<sup>42</sup>. No se desconoce la crucial importancia que reviste esa problemática. Sobre todo, por las apuestas deci-

---

41 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 27. Consultado el 12 de julio 2019. Disponible en la web: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/pls/1c1\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/pls/1c1_sp.html)

42 El debate por la especificidad o singularidad del ser humano se puede mirar en función de la relación comparativa que el hombre establece para definir su identidad. Inicialmente el ser humano se habría comparado con Dios, luego con la naturaleza y los animales y últimamente con las máquinas. De ahí se podría plantear una historia de la antropología como el paso del teocentrismo al antropocentrismo, luego al zoocentrismo y finalmente al cibercentrismo. Para una visión de esta última tendencia, ver: Raymond Kurzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Traducción Carlos García Hernández (Berlín: Lola Books, 2015).

sivas en favor de la preservación de toda forma de vida en el planeta que ella tiene. En efecto, al interior de tal debate se está afirmando la necesidad de transitar hacia una nueva era denominada *ecozoica*, posterior al *holoceno* y al *antropoceno*: es una propuesta que pretende “elaborar una alternativa real a nuestra civilización de muerte, proponiendo una civilización de sustentación de toda la vida”<sup>43</sup>. Las líneas siguientes solo postulan una perspectiva teológica que insinúa otros caminos de comprensión del cosmos y cuya finalidad central es la reconciliación del ser humano con la naturaleza, particularmente con los animales.

### ***La naturaleza no está fuera del ámbito relacional de Dios***

Lo primero por destacar es un dato de la revelación bíblica: en ella se reconoce abiertamente a la naturaleza como expresión de Dios, de su bondad y cuidado amoroso. Los relatos protológicos del libro del Génesis afirman que Dios, durante los días de la creación y al finalizar cada acto creador, vio que todo era bueno. El narrador repite como un estribillo en siete ocasiones la palabra hebrea *tob* (bueno) para describir las obras creadas por Dios. A pesar de las múltiples interpretaciones que pueden darse (positivas: el universo es bello, funciona bien y es armonioso, es perfecto; negativas: es la mirada de un romántico ingenuo que desconoce la naturaleza, etc.), es evidente que la Biblia exalta al cosmos como expresión de la bondad de Dios. Además, lo contempla siempre animado por su aliento de vida, su Espíritu.

Un par de ejemplos bastan para corroborar esta afirmación y encontrar apoyo bíblico hacia una nueva visión del cosmos y sus creaturas en relación con Dios. El salmo 104 es una exultación del salmista que prorrumpe en oración de bendición hacia el Dios creador, cuya grandeza, sabiduría y exuberancia se reflejan en sus obras. La creación, además, es un motivo de regocijo para el mismo Dios, que la sostiene constantemente:

---

43 Leonardo Boff, *La Tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad* (Santander: Sal Terrae, 2016), 13-14. Ansel Grün y Leonardo Boff. *Lo divino en el ser humano en el universo. Camino hacia la unificación*. Traducción José M. Lozano Gotor, (Madrid: Trotta, 2019), 69-72.

¡Alma mía, bendice a Yahvé!  
 ¡Yahveh, Dios mío, qué grande eres!  
 Vestido de esplendor y majestad  
 Arropado de luz como de un manto,  
 Tú despliegas los cielos lo mismo que una tienda,  
 Levantas sobre las aguas tus altas moradas;  
 Haciendo de las nubes carro tuyo,  
 Sobre las alas del viento te deslizas...  
 Del fruto de sus obras se satura la tierra (13)  
 La hierba haces brotar para el ganado 14  
 Y las plantas para el uso del hombre...  
 Los leoncillos rugen por la presa  
 Y su alimento a Dios reclaman.  
 ¡Cuán numerosas tus obras, Yahveh!  
 Todas las has hecho con sabiduría  
 Todos ellos de ti están esperando  
 Que les des a su tiempo su alimento,  
 Tú se los das y ellos lo toman,  
 Abres tú la mano y se sacian de bienes  
 En sus obras Yahveh se regocije (Salmo 104, 1-3.13.14.21. 24. 27-28.31).

Nótese aquí cómo se reconoce a un Dios que está presente constantemente en su obra, recreándola continuamente, sosteniéndola y alimentándola. La creación, entonces, no está lejos de Dios; o, dicho de otro modo, la trascendencia de Dios exige ser pensada en términos intrahistóricos<sup>44</sup>, porque Dios está presente en la creación manifestando constantemente su gloria y sabiduría; Dios no está fuera de ella, separado<sup>45</sup>; más bien está, como decían

44 Fidel Aizpurúa Donazar, *Lo coronaste de gloria y dignidad. Curso básico de antropología teológica* (Bogotá: Fundación Obra de Solidaridad Misionera Orden de Hermanos Capuchinos, sf), 9.

45 Entre otros textos del Primer Testamento que se refieren a la creación sugiero estos: Job 38-41; Eclo 17, 1-14; 42, 15; 43; Prov 8, 22-31.

los medievales, en un proceso continuo de acompañamiento a su creación, en una *creatio continua*.

En el Nuevo Testamento se encuentran también muchos pasajes que hacen alusión a la creación. Jesús afirma en su predicación: “Miren las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y su Padre celestial las alimenta... Observen los lirios del campo, cómo crecen: no trabajan ni hilan; pero les digo, que ni aun Salomón con toda su gloria se vistió así como uno de ellos” (Mt 6, 26). Invitando a sus discípulos a poner su fe en la Providencia divina, Jesús recuerda que Dios Padre se ocupa de las aves del cielo y viste de esplendor a los lirios del campo. Y esa conciencia del cuidado amoroso y constante de Dios por sus creaturas es el motivo que Jesús pone ante los discípulos para vencer el miedo a la persecución y la muerte: “¿No se venden dos pajaritos por un as? Pues bien, ni uno solo de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de su Padre” (Mt 10, 29)<sup>46</sup>.

La relación del ser humano con la naturaleza encuentra en la Biblia una razón poderosa para pensarla y construirla en perspectiva de armonía y reverencia contemplativa: la creación es obra de Dios, manifestación de su belleza y motivo de gozo para su mismo Creador. Sin embargo, lo que interesa aquí es que esta forma de relación brotaría de una cuidadosa consideración de la presencia de Dios en la naturaleza. En efecto, como se puede constatar en los textos bíblicos evocados, la Sagrada Escritura permite asegurar la existencia de una relación constante entre Dios y el cosmos que amerita tomarse en serio si se quiere ampliar el concepto de dignidad hacia todo lo creado, especialmente hacia los animales.

### ***¿Teocentrismo en lugar de antropocentrismo? ¿Por qué razones?***

Esta perspectiva pone a la antropología teológica en el corazón mismo de su ‘objeto’, puesto que la incita a preguntarse con audacia sobre la figura cristiana

---

46 Ver también el texto de san Pablo en la carta a los Romanos, donde se explicita la posibilidad de conocer a Dios a través de sus obras creadas: “Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad” (Rom 1, 20).



de Dios en quien se centra y apoya para pensar al ser humano. La cuestión es de capital trascendencia porque si se puede afirmar que las raíces de los problemas ecológicos no son principalmente de origen tecnológico-instrumental, sino cultural<sup>47</sup>, se puede también decir que el origen de la insensibilidad de la fe cristiana hacia la naturaleza reside en su idea de Dios. Por tanto, una teología según la cual Dios se relaciona únicamente con el hombre excluyendo a la naturaleza puede ser imputada de irresponsable y antiecológica.

Muchos temores pueden emerger aquí, especialmente ante un asomo de panteísmo, según el cual ahora habría que identificar a Dios con una planta o con un animal. Nótese que la categoría que se ha destacado aquí para describir la dignidad humana en la tradición teológica cristiana es la de relación. Puesto que el hombre ha sido creado con la capacidad de hablar y amar a Dios, la teología encontró allí una veta para ahondar el tema de la dignidad humana desde la relacionalidad. Lo que aquí se postula ahora con fuerza es que también toda la naturaleza vive una relación especial con Dios, particularmente los animales. La consecuencia inmediata es la necesidad de hablar teológicamente de la dignidad de los animales y de la tierra<sup>48</sup>.

¿Cuáles son las perspectivas teológicas que esta postura considera insuficientes al enunciar este postulado no antropocentrista? Fundamentalmente, aquellas que siguen afirmando la centralidad del ser humano<sup>49</sup>; es decir, las que sostie-

---

47 Aquí pensamos en la cultura inherente a la civilización industrial y la forma en que ella entendió la relación del ser humano con la naturaleza. Téngase muy presente que es un paradigma del desarrollo fuertemente marcado por una narrativa de lucha contra –y por consiguiente de dominación de– la naturaleza.

48 Ya el teólogo Leonardo Boff, entre otros, ha dado pasos importantes para elaborar una teología en favor de la dignidad de la Tierra. Leonardo Boff, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización y espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Traducción José Luis Castañeda Gagigas, (Madrid: Trotta, 2000).

49 Un reciente libro de antropología teológica del Cardenal Luis Francisco Ladaria Ferre, publicado en español en 2012, afirma lo siguiente: “Con las diferencias nada despreciables que existen entre las dos narraciones (del libro del Génesis), en su estructura en los detalles concretos, les es común la atribución al hombre de un puesto privilegiado respecto al resto de las criaturas, basado en su especial relación con Dios. El hombre no es una criatura más, sino la que da a toda la creación su último sentido... el mismo papel central atribuye al ser humano, varón y hembra, el documento sacerdotal... La centralidad del hombre aparece también puesta de relieve en el Nuevo Testamento”, Luis Francisco Ladaria, *El hombre en la creación* (Madrid: BAC, 2012), 92-93.

nen una visión teológica antropocentrista que ilusoriamente pretende hacer girar todo en torno al hombre como centro de la creación. Una hermosa descripción de ese inveterado antropocentrismo de nuestra cultura la ha dado recientemente el teólogo L. Boff. Su claridad nos incita a citarlo ampliamente:

El antropocentrismo significa poner al ser humano en el centro de todas las cosas, como rey de la naturaleza, como el único que tiene valor. Todos los demás seres únicamente adquieren significado en la medida en que se ordenan al hombre. Es esta una postura arrogante que ha sido fuertemente legitimada por un tipo de lectura del Génesis que dice: <creced y multiplicaos, dominad la tierra, los peces del mar, las aves del cielo y todo cuando vive y se mueve sobre la Tierra> (1, 28). El antropocentrismo es ilusorio, porque el ser humano fue uno de los últimos seres en aparecer sobre el escenario de la evolución. Cuando la Tierra estaba ya lista en un 99.8% de su realidad, surgió la especie *homo*, con la singular capacidad de ser consciente e inteligente. Pero eso no le confiere derecho a dominar sobre los demás seres. Al contrario: el mismo Génesis (2, 15) pone al ser humano en el jardín de Edén para cuidar y preservar esta herencia que Dios le ha dado. Es esta visión ecológica, y no la otra, la que debe ser rescatada<sup>50</sup>.

Hay que precisar entonces que aquí no se pone en cuestión la comunión a la que está llamado el ser humano por Dios, ni ciertas cualidades específicas como su conciencia, por ejemplo. Se someten a una reflexión crítica algunas de las consecuencias sacadas inmediatamente de una visión antropocentrista que ha marcado a casi toda la teología cristiana. Algunas de dichas consecuencias se pueden enumerar así: primero, que se descuide la relación entre naturaleza y Dios; segundo, que se haga del hombre el centro del universo; tercero, que no se midan las implicaciones prácticas de un discurso teológico, al cual –con razón– se le atribuye una parte de la responsabilidad del desastre ecológico orquestado por la cultura moderna del desarrollo.

---

50 Leonardo Boff. *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*. Traducción Jesús García-Abril (Santander: Sal Terrae, 2019), 81.

Ahora bien, puesto que la narrativa bíblica de la creación es la base para justificar tal postura, y puesto que la Biblia constituye el “alma de la teología”<sup>51</sup>, conviene hacer valer ahora lo indicado arriba: la pluralidad de interpretaciones exegéticas que el texto bíblico es susceptible de recibir. Así, un exégeta contemporáneo, sin desconocer las diferencias entre el hombre y el animal, resaltadas por el relato bíblico de la creación –nunca se tratará aquí de igualar al ser humano con las creaturas–, llega a afirmar lo siguiente sobre el antropocentrismo bíblico en los relatos del libro del Génesis:

[...] si una cierta tradición cristiana ha leído el relato bíblico de la creación en clave antropocéntrica, haciendo de los hombres <dueños y señores de la naturaleza> [...] –lo que en cualquier época, de todas formas, es una gran broma, en el mejor caso y, en el peor, una ilusión fatal (los desastres naturales están ahí para recordárnoslo periódicamente)–, los textos ofrecen resistencia a este tipo de lectura para que uno no se sienta obligado a suscribirla de forma ciega. De tener que calificar estos relatos de los orígenes, sería sin duda más justo hablar de teocentrismo y de considerar el estatus del ser humano –a la vez semejante y diferente de los animales– como un estatus intermedio y ambiguo. No es una contradicción mantener este <estatus intermedio> y reconocer al mismo tiempo la grandeza de la <vocación> del hombre, llamado a dominar su animalidad para imitar a Dios (Lv 19,2): <Sed santos, porque yo soy, YHWH, vuestro Dios, soy santo><sup>52</sup>.

Postular una teología que da al hombre una posición descentrada en la complejidad del universo implica, ante todo, repensar la figura bíblica de Dios, particularmente, hacer otra teología de la creación, recuperando la riqueza bíblica que aún no ha sido suficientemente explorada, pero que hoy, ante los signos de los tiempos y los avances científicos, conviene visitar. Es en esa dirección por donde avanza hoy la antropología teológica implicada en reformular una nueva visión cristiana de la naturaleza, del ser humano y de sus relaciones mutuas. Andrés Torres Queiruga, por ejemplo, intenta repensar la

---

51 Constitución dogmática *Dei Verbum*, n.º 21.

52 Didier Luciani, *Los animales en la Biblia*, (Estella: Verbo Divino, 2018), 24.

creación desde la vivencia humana más radical de la contingencia, que suscita en el ser humano esta pregunta: ¿por qué hay ser en lugar de nada? A la base de esta experiencia, su teología de la creación apunta a un Dios que emerge en la conciencia bíblica como “el que es”, mientras que la naturaleza es “polvo que vuela”, “vanidad sin peso” o “hierba que se marchita”, según varias expresiones de los Salmos bíblicos. “La experiencia religiosa viva tiende a insistir en que tan solo Dios <es> verdaderamente, mientras que todo lo demás, simplemente, <no es>”<sup>53</sup>. Alejada de todo viso de desprecio de la naturaleza, esta vivencia religiosa indica solo la diferencia entre la contingencia de todo lo creado frente al carácter absoluto de Dios. A renglón seguido el autor sale al encuentro de una mala interpretación:

Sin embargo, se interpreta mal esta diferencia cuando, como tantas veces sucede, se traduce como <distancia> o incluso como <yuxtaposición> de Dios respecto de las criaturas. Porque precisamente, y aunque a primera vista resulte paradójico, *la profundidad infinita de la diferencia hace que se realice en la máxima unidad*<sup>54</sup>.

Esta presencia de Dios en el mundo es pensada hoy por la teología con mucha intensidad. La teología se apoya en la visión trinitaria que, desde el cristianismo primitivo, tal como se pudo indicar arriba, vio el misterio de Dios como relación. Los teólogos contemporáneos formulan esta relacionalidad desde diferentes ángulos y afrontando varios problemas teológicos que entraña. Por ejemplo, la idea de un deísmo intervencionista no es hoy tolerable, dada la conciencia de libertad adquirida desde la mentalidad moderna. Ya no resulta fácil creer que Dios hace llover, castiga con un terremoto o con una peste o cura la enfermedad. “Ni las personas más piadosas, escribe A. T. Queiruga, pueden aceptar hoy, aunque lo quisieran, que la Luna está movida por una inteligencia de tipo angélico”<sup>55</sup>. Se puede constatar aquí la imbricación de los problemas teológicos, porque de una determinada concepción de Dios se

---

53 Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Santander: Sal Terrae, 1997), 43.

54 Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, 44.

55 Andrés Torres Queiruga, *Alguien así es el Dios en quien yo creo*, (Madrid: Trotta, 2013), 52.

desprende una forma de comprender al mundo y de pensar la relación del ser humano con la naturaleza<sup>56</sup>.

Sin querer desconocer los matices presentes en las diversas corrientes teológicas actuales, lo importante es subrayar esa relacionalidad de Dios con la creación. ¿Cómo la describen las teologías contemporáneas? Con base en un estudio sobre los descubrimientos de la física cuántica de un mundo no atomizado, John Polkinghorne se atreve a hablar de un Dios trinitario presente en un mundo entrelazado<sup>57</sup>. Por su parte el teólogo australiano Denis Edwards postula un “universo relacional que evoluciona dentro de la vida relacional de Dios”. En lugar de panteísmo, el autor habla de *panenteísmo* trinitario y aclara: “Panenteísmo es una palabra procedente del griego que significa <todas las cosas en Dios>”<sup>58</sup>. Dentro de una consideración más evolutiva, acogiendo la visión contemporánea de una creación en gestación, la teóloga americana Elizabeth A. Johnson describe al mundo como morada de Dios. El cosmos está habitado por la presencia del Espíritu creador y así deviene, a su manera, un sacramento y una revelación<sup>59</sup>. Jürgen Moltman, al interior de una teología de la esperanza que cobija también a la creación, subraya la alianza

---

56 Para una mirada teológica interesante a la luz de la tensión entre ciencia y teología, ver: Christoph Böttigheimer: ¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza. Traducción José Manuel Lozano-Gotor. (Salamanca: Sígueme, 2013). Su teología de la creación lo lleva a postular la posibilidad de “buscar a Dios en todas las cosas”. (139).

57 Se trata del entrelazamiento cuántico y de la reciprocidad de espacio, tiempo y materia. Este físico y teólogo postula entonces la siguiente interpretación: “La integridad interconectada del universo físico puede entenderse teológicamente como un reflejo del estatus del mundo en cuanto creación divina cuya relacionalidad intrínseca le ha sido conferida mediante su origen en la voluntad del Dios Tri-uno”, John Polkinghorne (Ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado. Relacionalidad en las ciencias físicas y en la teología*. Traducción Roberto Heraldo Bernet (Santander: Verbo Divino, 2010), 29.

58 Denis Edward, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu Creado*. Traducción Anna María Oller Adam, (Santander: Sal Terrae, 2008), 209.

59 Elizabeth A. Johnson, <Pregunta a las bestias>. *Darwin y el Dios del amor*. Traducción José Manuel Lozano-Gotor, (Santander: Sal Terrae, 2015), 150: “En vez de estar alejado de lo que es santo, el mundo natural lleva en sí la marca de lo sagrado en tanto en cuanto está empapado de una presencia espiritual. Esto no quiere decir que sea divino. Pero a diferencia de las opiniones gnósticas, que desdeñan el mundo material, a diferencia también de la distinción entre natural y sobrenatural, que lo separa de la gracia divina, la doctrina de la creación continua ve el mundo material en su propia integridad como morada de Dios... La Tierra es un lugar físico de extraordinario dinamismo que corporeiza la gratuita presencia de Dios”.

de Dios con un cosmos inacabado que aguarda su futuro en Dios<sup>60</sup>. Desde la India, Raymond Panikkar desarrolló su intuición fundamental denominada “cosmoteándrica” por la cual “Dios, hombre y mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación”<sup>61</sup>.

En la teología latinoamericana hay varios teólogos que han abierto nuevos horizontes teológicos. Particularmente desde una sensibilidad que se podría llamar “amazónica”, con fuerte inspiración en la cosmovisión de los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador: el Sumak Kawsay<sup>62</sup> o “buen vivir”. Por razones de brevedad únicamente hay lugar para mencionar al teólogo brasileiro Leonardo Boff y al magisterio del Papa Francisco, especialmente en su carta encíclica *Laudato si'*. Ambos han expresado con insistencia esta visión nueva, no antropocentrista, que reconoce la relación de la naturaleza con su Creador. La armonía vital que buscan sus planteamientos teológicos incluye a la comunidad humana y a todos los seres vivos.

L. Boff subraya la presencia divina en el universo, y define a Dios como “la fuente originaria de todo ser”, siguiendo una fórmula del cosmólogo Brian Swimme. Tal denominación alude al instante previo antes de la gran explosión originaria, que otros prefieren llamar el “vacío grávido” (*pregnant void*) o “abismo alimentador de todo ser”. Boff se pregunta: “Ese mar infinito, misterioso innombrable, ¿no sería la presencia misma de Dios?” y él mismo responde: “Teológicamente, sin embargo, cabe afirmar que Dios es *semper maior*, excede

---

60 Jürgen Moltmann, *Esperanza para un mundo inacabado*. Traducción Juan José Sánchez Bernal. (Madrid: Trotta, 2017), 47-49: “En ocasiones se interpreta el pasaje de Génesis 9 como la alianza de Noé. Dios establece alianza con Noé, sus descendientes y todos los animales que estaban con él en el arca. Pero tras esta alianza hay otra más amplia: Dios establece una alianza directamente con la tierra, no a través de los seres humanos, y su señal es el arcoíris”.

61 Raimon Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. (Madrid: Siruela, 1998), 93.

62 Aquí cabe también reconocer los aportes de la filosofía *Ubuntu*, procedente del África austral y divulgada ampliamente entre los sectores populares por el arzobispo y premio Nobel de la Paz Desmond Tutu. Ver: Mogobe B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*. (Harare: Mond Books Publishers, 1999).

todos los límites y todas nuestras formas de representación. Si ese mar no es Dios, se trata de su más expresiva metáfora”<sup>63</sup>.

No obstante, los seres humanos capaces de cultivar la inteligencia cordial no pueden dejar de nombrar ese misterio acudiendo a muchos nombres. Ellos son de alguna forma solo balbuceos con los que se colma un impulso interior a llamar al Innombrable. Entre varios de esos infinitos nombres, Leonardo Boff comenta este en particular: Dios es “*relación viva*”:

Todo está relacionado con todo, porque la realidad suprema es esencialmente relación sustancial, comunión de vida y de amor. Es ella la que, presente en todas las cosas, las conecta y reconecta, las liga las religa, constituyendo así la llamada *Matriz relacional* fuera de la cual nada existe... Dios emerge del universo porque está permanentemente dentro de él, como creador; sustentador; relacionador y motor que anima e impulsa el cosmos todavía en proceso de génesis... Pero la afirmación contraria es igualmente verdadera: todas las criaturas están presentes dentro del Creador. Sin perjuicio de la diferencia existente entre el Creador y la criatura, ambos se interpenetran y están en permanente comunión<sup>64</sup>.

El Papa Francisco acude especialmente a la teología cristiana del Dios Uno y Trino para comprender la relación de todas las criaturas con Dios. Escribe el Papa:

Para los cristianos, creer en un solo Dios que es comunión trinitaria lleva a pensar que toda la realidad contiene en su seno una marca propiamente trinitaria. San Buenaventura llegó a decir que el ser humano, antes del pecado, podía descubrir cómo cada criatura ‘testifica que Dios es trino’. El reflejo de la Trinidad se podía reconocer en la naturaleza... El santo Franciscano nos enseña que *toda creatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria*...<sup>65</sup>.

---

63 Grün, Anselm y Boff, Leonardo. (2019). Lo divino en el ser humano y en el universo. Camino hacia la unificación. Madrid: Trotta, p. 82.

64 Anselm Grün; Leonardo Boff. *Lo divino en el ser humano y en el universo. Camino hacia la unificación* (Madrid: Trotta, 2019), 91-92, 94.

65 Papa Francisco. *Laudato si'* (Bogotá: Pulinas, 2015), 198 (n.º 239).

Se desprende de ahí que el Dios creador, uno y trino, no hizo a su imagen sólo al hombre, puesto que todo lo creado porta su marca, está de alguna forma signado por su impronta. Y esa impronta fundamental es la relacionalidad constitutiva de Dios:

Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, *creado según el modelo divino*, es una trama de relaciones. *Las creaturas tienden hacia Dios*, y a su vez es propio de *todo ser viviente* tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que entrelazan secretamente<sup>66</sup>.

## **La dignidad de los animales fundada en su relación con Dios**

Una vez planteados los presupuestos que permiten ampliar el concepto de dignidad y atribuirlo también a los animales, interesa ahora destacar algunos aspectos susceptibles de apalancar esta postura. Se trata de ciertas consideraciones bíblico-teológicas que pueden contribuir a matizar el planteamiento de la dignidad de los animales como seres en relación con Dios.

### ***Los animales son capaces de la alabanza divina***

En el Primer Testamento hay varios textos que podrían ser traídos a colación para destacar un dato sorprendente: en la Sagrada Escritura los animales son convocados a la alabanza divina. Dicho de forma tajante, los animales son capaces de agradecer y bendecir a Dios. El cántico de las criaturas del libro de Daniel (3, 57-88) es un ejemplo interesante de esta perspectiva teológica. He aquí algunos versículos:

Criaturas todas del Señor; bendecid al Señor; ensalzadlo con  
himnos por los siglos...  
Cuanto germina en la tierra, bendiga al Señor  
Cetáceos y peces, bendecid al Señor;

---

<sup>66</sup> Papa Francisco. *Laudato si'*, 198-199 (n.º 240).



Aves del cielo, bendecid al Señor;  
Fieras y ganados, bendecid al Señor; ensalzadlo con himnos  
por los siglos (Dn 3, 57.76.79-81).

Es interesante notar que los tres jóvenes que entonan este cántico están bajo amenaza de muerte y se hallan arrojados a la muerte en el fuego. Quizás este dato descrito por el texto del profeta Daniel indique algo importante: el sufrimiento mortal pareciera abrir el corazón del ser humano a esta dimensión relacional. Quizás hoy, por causa de un bienestar mal comprendido y egoísta, los seres humanos hayan perdido ostensiblemente la capacidad para captar la transformación de la madre tierra y sus criaturas en víctimas de un apetito humano depredador ilimitado. La compasión y el dolor ante los sufrimientos de los animales es, en efecto, uno de los argumentos más poderosos que la sensibilidad ecológica enarbola hoy tratando de despertar la conciencia dormida por el apoltronamiento de una sociedad consumista.

El cántico de Daniel invita al ser humano a unirse a esta sinfonía cósmica: “hijos de los hombres, bendecid al Señor” (3, 82). Describe así una especie de coral universal en la que las bestias del campo, los pájaros del cielo y las criaturas acuáticas forman una sola voz capaz de bendecir a su Creador en un formidable concierto místico. El hombre allí no ocupa ningún puesto privilegiado, no hace otra acción diferente a la de los animales sino alabar, bendecir y cantar a Dios. Ciertamente los motivos invocados por Sadrak, Mesak y Abed Negó, los tres jóvenes arrojados a la candela son bien precisos: “nos ha sacado del horno de llama abrasadora” (v. 88), pero el leitmotiv de la alabanza recuerda al momento creador del Génesis: “Bendecid al Señor *porque es bueno*” (Dn 3, 89).

### ***Los animales poseen una sapiencia espiritual capaz de instruir al ser humano***

El libro de Job afronta uno de los problemas más serios que durante todos los tiempos la fe religiosa ha tenido, convirtiéndose en su piedra de toque: el sufrimiento de los inocentes. La perplejidad de Job, herido por la lepra, es inmensa. Él sabe que no ha pecado —y Dios también, como lo insinúa el comienzo del relato— (2, 5-6) y se niega a creer en un Dios que envía el sufrimiento como

forma de reclamar sus derechos divinos. Por consiguiente, no le puede caber en su espíritu que sus padecimientos sean la consecuencia de un pecado. No encuentra sentido a su dolor: "La irrisión de su amigo, eso soy yo, cuando grito hacia Dios para obtener respuesta" (12, 1). Después de haber escuchado los discursos de sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar, Job les responde mostrando esta paradoja: los salteadores viven en paz y los que irritan a Dios andan en plena seguridad, mientras que la suerte del justo es motivo de irrisión (12, 5-6).

Ante semejante cuestión, Job muestra un camino para adquirir sabiduría:

Pero interroga a las bestias, que te instruyan,  
A las aves del cielo, que te informen.  
Te instruirán los reptiles de la tierra,  
Te enseñarán los peces del mar,  
Pues entre todos ellos, ¿quién ignora que la mano de Dios ha  
hecho esto?  
Él, que tiene en su mano el alma de todo ser viviente y el  
soplo de toda carne de hombre (Job 12, 7-10).

Pareciera que las bestias tuvieran más capacidad que el común de los mortales para responder a los grandes enigmas que se plantea el ser humano, particularmente el del sufrimiento. La certeza de una dependencia constante de la mano de Dios daría a las bestias una posición que las hace dignas de convertirse en instructoras, informantes o enseñantes de quien se ha creído poseedor exclusivo del conocimiento: el hombre. La teología contemporánea ha visto en esta invitación de Job una llamada a dar un giro hermenéutico fundamental a la hora de pensar al hombre, a Dios y al mundo:

Implica salirse de la conversación teológica al uso –la que da por supuesta la superioridad humana– con la intención de situar un <otro> diferente en el foco de atención. El esfuerzo por acercarse a las demás especies concentrándose en su historia –con toda la lucha y el deleite que conlleva– ocasiona una importante alteración de la perspectiva. El resultado no solo cambia lo que uno puede pensar de las criaturas mismas, sino que da pie a

una estimulante dinámica que reconfigura la interpretación teológica para que honre la vida de las criaturas<sup>67</sup>.

Las bestias son dignas de ser oídas por sí mismas, por la sabiduría que poseen. En tal sentido se puede reinterpretar la tradicional invitación de tantos místicos, pontífices y santos a entrar en contacto con la naturaleza como una vía y una oportunidad para descubrir a Dios. La novedad aquí resaltada apunta a un resultado interesante: ahora los animales no son valiosos únicamente porque por ellos el ser humano se descubre capaz de Dios, sino porque le enseñan al ser humano a vivir esa relación teologal. Las criaturas dejan de ser así un medio, adquieren voz propia, valen por sí mismas, tienen dignidad, porque también ellas son, a su manera, capaces de Dios, hasta tal punto que el ser humano las puede consultar.

### ***Los animales se benefician de la obra salvadora del Hijo de Dios***

Este aspecto de la reflexión tiene que ver con el misterio central de la fe cristiana que afirma que en un campesino de Galilea del siglo primero de nuestra era Dios se hizo presente en la historia. Las reflexiones teológicas tradicionales acentuaron la dimensión soteriológica de esta fe cristológica, a saber, que el Hijo de Dios se había hecho carne para salvar a la humanidad del pecado. Esta mirada ha sido ampliada con justa razón por varios motivos. Mirar a Jesús de Nazaret en función de la salvación que aporta a los hombres reduce su misterio al círculo de los creyentes que aceptan dicha salvación, con todas las consecuencias peligrosas que ello puede acarrear<sup>68</sup>. Peor aún, hace del pecado el motivo principal de la encarnación del Verbo. Ya no sería el amor de Dios el origen de toda la obra del Hijo de Dios, sino una causa humana, que resultaría más original que el amor mismo del Padre.

Pero el motivo más importante, al interior de las reflexiones de este capítulo, lo ha señalado Leonardo Boff cuando afirma que esa visión convertiría a

---

67 Elizabeth A. Johnson, <Pregunta a las bestias>. *Darwin y el Dios del amor*. (Santander: Sal Terrae, 2015), XV

68 Una de ellas es negar la potencialidad salvadora a otras religiones y asignar ese poder solo a la fe cristiana.

Cristo en motivo de interés exclusivo de los seres humanos y no del cosmos entero<sup>69</sup>. De ahí su esfuerzo por desarrollar lo que él mismo denomina “el Cristo cósmico”<sup>70</sup>. Esa manera de pensar a Jesucristo subraya no solamente que en ese hombre de Nazaret se produjo la plena auto-revelación de Dios, sino una concertación evolutiva de todo el universo para que el ser humano fuera capaz de acoger esa ‘auto-comunicación divina’. Así, la naturaleza no solo viene a beneficiarse de la obra reveladora de Jesús, sino que también participa en su realización, por medio de la carne de Cristo: Jesús, “como cualquier ser humano, es hijo del universo y de la Tierra, es miembro de la familia humana *sapiens y demens*”<sup>71</sup>. De ahí toma pie este teólogo para reinterpretar la afirmación tradicional según la cual “la encarnación es la elevación de todo el universo en la dirección de la persona divina”<sup>72</sup>. Todo el universo, por la acción de Cristo, es convocado a participar en la obra reveladora y liberadora de Cristo. Todo, como lo afirma san Pablo, será recapitulado en él (Ef 1, 10), él será “todo para todos” (Col 3, 11).

Para reconocer también el alcance cósmico de la dimensión soteriológica de la cristología, cabe aquí agregar una hermosa expresión de san Pablo en la carta a los Romanos. En ella tanto el hombre como el universo gimen con dolores de parto aguardando la liberación:

Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo (Rom 8, 22-23).

La cristología paulina autoriza a pensar que los animales de la creación, cuya carne cósmica asumió Cristo, también gimen y aguardan los efectos del amor

---

69 Leonardo Boff, “El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo”, en *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret* (Estella: Verbo Divino, 1999), 403.

70 Leonardo Boff, *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria* (Madrid: Trotta, 2009).

71 Leonardo Boff. *El Cristo cósmico*, 407.

72 Leonardo Boff. *El Cristo cósmico*, 407.

salvador del Padre manifestado en la encarnación de su Hijo. En el evangelio de Marcos se puede encontrar un indicio significativo de esta participación. El evangelista informa al lector de las tentaciones que padece Jesús en el desierto por parte de Satanás. Sin más detalles, sin haberlas descrito ni haber narrado minuciosamente cómo las venció Jesús, el evangelista pasa a la situación final con una frase también muy breve: “estaba entre los animales de campo y los ángeles le servían” (Mc 1, 13). Los animales comparten la presencia de Jesús, que está en medio de ellos, victorioso sobre las desviaciones que le presenta el enemigo. Los animales son los amigos de Jesús en medio de la soledad y de la prueba.

### **Los animales son capaces de escuchar la predicación cristiana**

He aquí una consideración final muy significativa. Se trata de la leyenda según la cual san Antonio, uno de los discípulos del Patrono de los Animales (San Francisco de Asís), habría predicado a los peces en la ciudad italiana de Rímini. Ante la obstinación de los herejes, quienes se negaban a aceptar la predicación, Antonio se dirigió a la desembocadura del río, junto al mar, y predicó a los peces. Su sermón comienza con estas sugestivas palabras: “Escuchad la palabra de Dios, peces del mar y del río...”. El narrador hace oír al lector —mediante un discurso directo— lo que dijo exactamente Antonio a los peces. Se trata de un mensaje de gratitud ante la bondad y los beneficios que Dios otorgó a los peces. Además, el texto recuerda algunos pasajes tanto del Primer Testamento como del Nuevo, en que los animales han intervenido en la historia de la salvación: Dios se valió de uno de ellos (la ballena) para salvar a Jonás; uno de ellos ayudó al Redentor ofreciéndole una moneda para pagar el impuesto; ellos sirvieron de alimento a Cristo antes y después de la resurrección...<sup>73</sup>

---

73 La obra (consultada el 06-08-2019) se puede leer sobre la red en el siguiente sitio Web: <http://franciscanos.org/floreциllas/floreциllas08.htm>

Independientemente de toda la problemática hermenéutica que implica recurrir a un texto legendario como este<sup>74</sup>, él se inserta en una espiritualidad ecológica vivida profundamente por san Francisco y por quienes siguen su inspiración espiritual. El Pobre de Asís llamaba a los animales sus hermanos. Su visión fraternal y sororal de alguna forma se refleja en esta sensibilidad evangelizadora que se atreve a hacer de los peces receptores de la Buena Nueva, puesto que les anuncia la historia de la Salvación y su participación activa en ella, hasta llegar a Jesús. Como lo dicen actualmente otros dos discípulos de San Francisco, Luiz Carlos Susin y Gilmar Zampieri, la teología franciscana comporta una visión cósmica que supera el dualismo “animales - no animales” y abre a un compromiso ético fundado en los principios de compasión y de liberación. La razón fundamental es que esta visión teológica, fundada en la paternidad creadora de Dios y en la Encarnación del Verbo, se atrevió a hablar de los animales llamándolos hermanos, haciendo de ellos “los otros humanos”. Esta teología constituye un desafío que impele a sacudir la indiferencia ante el sufrimiento inocente de los animales, hasta su muerte y extinción. El especismo antropocéntrico no puede seguir encontrando entonces ninguna justificación teológica que permita esta cosificación aberrante de las criaturas. Dada la interconexión cosmoteándrica mencionada arriba, ahora se puede decir que el ser humano mismo se destruye destruyendo a sus hermanos los animales<sup>75</sup>.

La sensibilidad de Francisco y de sus discípulos hacia los hermanos animales es expresión de la conciencia profunda de un amor divino dirigido a todas las criaturas y no solo al ser humano. Olvidar esta verdad profunda ha llevado a

---

74 He abordado esta problemática de manera detallada. Ver José María Siciliani. *Teología narrativa. Una aproximación desde las Florecillas de San Francisco de Asís* (Bogotá: Ediciones Unisalle, 2009). Ver también este artículo fascinante: Christian Duquoc. “A propósito de Francisco: el valor teológico de la leyenda”. *Revista internacional de teología Concilium*, 169 (1981): 416-424. El autor escribe al final de su artículo: “Francisco no es objeto de teología, sino héroe de una leyenda, el santo de una Iglesia. Las teologías que reducen la leyenda a ilustración de unas virtudes eternas anulan la fuerza que brota de la gesta franciscana y justifican una herencia privándola de su arista subversiva, postulan un rito, hacen de Francisco un objeto de culto. Encuentran en el derecho institucional un cómplice. Pero la leyenda se resiste, y al hacer memoria de la acción imprevisible incita en virtud de su apertura narrativa a la repetición creadora. Quizás convenga dar menos importancia a la teoría de la narratividad y crear y contar más leyendas”. (424).

75 Luiz Carlos Susin – Gilmar Zampieri. *A Vida dos Outros. Ética e Teologia da Libertação Animal*. (São Paulo, Paulinas, 2015)

un antropocentrismo especista, de carácter elitista y selectivo (amamos a unos animales y a otros los despreciamos y matamos), que no demora, como dice el Papa Francisco, en extenderse fácilmente hacia los otros seres humanos: “La misma miseria que lleva a maltratar a un animal no tarda en manifestarse en la relación con las demás personas... todo ensañamiento con cualquier criatura es contrario a la dignidad humana”<sup>76</sup>, y animal, añadimos nosotros.

## Conclusión

El recorrido a través de algunos representantes eminentes de teología cristiana muestra una tendencia a comprender la dignidad humana como algo exclusivo del ser humano. Tal privilegio ha sido fundado esencialmente en una cualidad humana: *homo capax Dei*. Esta interpretación, que pareciera estar justificada en la Biblia, recorre como un hilo conductor la tradición teológica cristiana, desde los Padres de la Iglesia hasta eminentes teólogos contemporáneos.

Sin embargo, el capítulo ha sostenido la pluralidad interpretativa de la que es susceptible la Sagrada Escritura. Esta pluralidad interpretativa es posible solo cuando se pone en diálogo la Palabra de Dios con los signos de los tiempos que interrogan agudamente a la fe cristiana. En ese horizonte, se ha podido mostrar que hay otra veta interpretativa en la misma Biblia y en muchos teólogos cristianos que permite hablar de la dignidad de los animales.

El argumento principal ha consistido en mostrar que la capacidad de Dios atribuida al ser humano es también una propiedad de los animales. Para sostener tal afirmación, el capítulo ha mostrado la necesidad de un cambio de perspectiva según el cual a Dios no se le puede concebir separado del mundo. Mientras la teología cristiana mantenga un dualismo (o la dualidad) en sus esquemas de pensamiento, desembocará en distinciones desviantes que no contribuyen para nada a pensar la crisis ecológica actual, y en particular la aniquilación de la diversidad animal por parte del ser humano.

---

76 Papa Francisco. *Laudato si'*, (n.º 92).

En tal sentido, se presentó una teología del misterio de Dios cuya esencia es la relacionalidad, no solo *ad intra* de la vida trinitaria divina, sino desbordada, por la obra creadora, hacia la naturaleza y el cosmos. El pensamiento de teólogos de varios continentes confluye en esta perspectiva, que el Papa Francisco ha recogido en su encíclica *Laudato si'*. Esta teología no se puede confundir con cualquier panteísmo ligero, que divinizaría a los objetos y a las criaturas, diluyendo el misterio de Dios. Se trata de un *panenteísmo*, término con el cual la teología actual desarrolla bajo nuevas luces la visión del apóstol san Pablo, quien se expresaba así: "En Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hech 17, 28).

Este argumento fundamental constituye la razón por la cual esta postura teológica se atreve a hablar de la dignidad de los animales: valiosos en sí mismo, no en relación con el hombre, por su capacidad de relacionarse con Dios; los animales hacen parte de una red de relaciones sostenida por Dios, que invita al ser humano a revisar su manera de posicionarse en el mundo, sobre todo con los animales. El capítulo no saca ninguna consecuencia práctica, pero se puede decir ahora que esta teología tiene una vocación profética ante las organizaciones y las ideologías que están negando el desastre ecológico. Ella no invita únicamente a revisar posturas personales relacionadas con el consumismo, con los hábitos alimentarios o vestimentarios y otras prácticas de resistencia asumidas por muchos hombres y mujeres de hoy profundamente conscientes de la crisis animal. Ella constituye una postura teológica que tiene un fuerte acento pastoral, no subrayado aquí. En efecto, la consideración de los signos de los tiempos es lo propio de una teología que no se esconde detrás de la erudición libresca y osa dejarse interrogar por ciertas alteridades cuya voz cuesta trabajo asumir, en este caso la de los animales y de quienes los defienden hoy desde diferentes orillas.

Esta teología corre el riesgo de chocar, y quizás no tanto por sus contenidos, sino justamente por esa escucha de la alteridad asumida como punto de partida. Así sucedió en el año 2019 con el documento preparatorio para el sínodo Amazónico, realizado en Roma en octubre del mismo año. Tal documento fue calificado, entre otros, de panteísta y de herético, justamente porque se atreve a plantear una visión de la Amazonía que escucha la voz de los indígenas, que señala al extractivismo y a otros flagelos como manifestaciones deletéreas de



un desarrollismo que no piensa en el bien común y que está al servicio de los intereses económicos de grandes empresas y multinacionales.

Además, porque invita a discernir qué es lo más evangélico, poniendo a la teología no en un papel de simple repetidora de verdades abstractas, sino en el corazón de los graves problemas ecológicos y pastorales que vive la Amazonía<sup>77</sup>. La teología a la que habría que poner bajo vigilancia es aquella que, incapaz de discernir críticamente sus compromisos con los poderes depredadores de este mundo, se encierra en el dogmatismo tradicionalista y no es capaz de leer los signos de los tiempos a la luz del mensaje de Jesús.

## Referencias

Aizpurúa Donazar, Fidel. *Lo coronaste de gloria y dignidad. Curso básico de antropología teológica*. Bogotá: Fundación Obra de Solidaridad Misionera Orden de Hermanos Capuchinos, sf.

Azcuy, Virginia Raquel; García, Diego y Schickendantz, Carlos. (Eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2017.

*Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower, 2009.

Blondel, Mauricio. *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de filosofía en el estudio del problema religioso*. Traducido por J. M. Isasi. Bilbao: Universidad de Deusto, 1991.

Blondel, Mauricio. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Traducido por de J. M. Isasi y C. Izquierdo. Madrid: BAC, 1996.

Boff, Leonardo. El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo. En: Juan José Tamayo Acosta. (Dir.). *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Estella: Verbo Divino, 1999, 401-414.

Boff, Leonardo. *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria*. Madrid: Trotta, 2009.

---

77 El documento (consultado el 16-08-2019) puede verse en el sitio web siguiente: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-preparatorio-para-el-sinodo-sobre-la-amazonia.html>

- Boff, Leonardo. *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización y espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Traducido por José Luis Castañeda Gagigas. Madrid: Trotta, 2000.
- Boff, Leonardo. *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*. Traducido por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae, 2013.
- Boff, Leonardo. *La Tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean Baptiste. *L'évènement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil, 2013.
- Brague, Remi. *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard, 2015.
- Calarco, Matthew. *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Disponible en la web: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/pls/lc/l\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/pls/lc/l_sp.html)
- Chakrabarty, Dipesh. The Anthropoceno and the Convergence of Histories. En: Hamilton, Clive; Bonneuil, Christophe y François Gemenne. (Eds.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*. Londres – New York: Routledge, 2015, 44-56.
- Christoph Böttigheimer. ¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza. Traducido por José Manuel Lozano-Gotor. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. Bogotá: Paulinas, 1969.
- De Cózar Escalante, José Manuel. *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*. Madrid: Catarata, 2019.
- Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.
- Diéguez Lucena, Antonio y José María Atencia (Eds.). *Naturaleza animal y humana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.

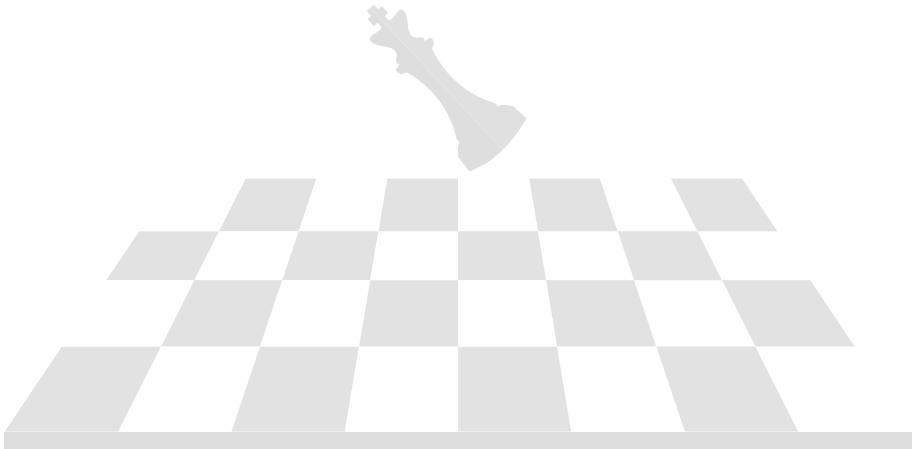
- Documento preparatorio del Sínodo para la Amazonía*. <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos.html>
- Duquoc, Christian. A propósito de Francisco: el valor teológico de la leyenda. En: *Revista internacional de teología Concilium*, 169 (1981), 416-424.
- Edwards, Denis. *Aliento de vida. Una teología del Espíritu Creado*. Traducido por Anna María Oller Adam. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Elliger, Karl y Rudolph, Wilhelm. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft: 1997.
- Fernández, Aurelio. <Yo no moriré>. *La vida después de la muerte. La escatología cristiana*. Madrid: Palabra, 2015.
- Floreccillas de San Francisco de Asís*. Sitio Web: <http://franciscanos.org/floreccillas/floreccillas08.htm>
- Gómez, Juan Carlos. *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños*. Madrid: Morata, 2007.
- Grandin, Temple y Johnson, Catherine. *El lenguaje de los animales. Una enriquecedora interpretación desde el autismo*. Barcelona: RBA libros, 2015.
- Grün, Anselm y Boff, Leonardo. *Lo divino en el ser humano en el universo. Camino hacia la unificación*. Traducido por José M. Lozano Gotor. Madrid: Trotta, 2019.
- Haraway, Donna J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Johnson, Elizabeth A. <Pregunta a las bestias>. *Darwin y el Dios del amor*. Traducido por José Manuel Lozano-Gotor. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Karl, Rahner. *El oyente de la Palabra*. Traducido por Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder, 2009.
- Kurzweil, Raymond. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Traducido por Carlos García Hernández. Berlín: Lola Books, 2015.
- Ladaria, Luis Francisco. *El hombre en la creación*. Madrid: BAC, 2012.
- Luciani, Didier. *Los animales en la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2018.

- Mendonça, José Tolentino. *Hacia una espiritualidad de los sentidos*. Barcelona: Fragmenta, 2016.
- Metz, Juan Bautista. *La fe, en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Traducido por M. Olasagasti y José María Bravo Navalpotro. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Metz, Juan Bautista. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Herder, 2013.
- Mogobe, B. Ramose. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers, 1999.
- Moltmann Jürgen. *Esperanza para un mundo inacabado. Conversación con Eckart Löhr*. Traducido por Juan José Sánchez Bernal. Madrid: Trotta, 2017.
- Moore, Jason. W. (Ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: Kairos PM, 2016.
- Northcott, Michael. *A Political Theology of Climate Change*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing 2013.
- Northcott, Michael. Eschatology in the Anthropocene. From the *chronos* of deep time to the *kairos* of the age of humans. En: Clive Hamilton; Christophe Bonneuil y François Gemenne. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*. (London - New York: Routledge).
- Panikkar, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.
- Papa Francisco. *Laudato si'*. Bogotá: Pulinas, 2015.
- Polkinghorne, John. (Ed.). *La Trinidad y un mundo entrelazado. Relacionalidad en las ciencias físicas y en la teología*. Traducido por Roberto Heraldo Bernet. Santander: Verbo Divino, 2010. *The Anthropocene and the Global Environmental*
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Ruiz de la Peña, Juan Luís. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.

- San Agustín. *Obras de San Agustín. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Traducción Luis Arias. Madrid: BAC, 1956.
- San Buenaventura, *II Sent*, d. 16. A. 1. q. 1. c.
- Santo Tomás. *Suma Teológica*. III, q. 6. a. 2c. Consultable en la web: <http://hjj.com.ar/sumat/d/c6.html>
- Siciliani, José María. *Teología narrativa. Una aproximación desde las Florecillas de San Francisco de Asís*. Bogotá: Ediciones Unisalle, 2009.
- Singer, Peter y Cavalieri, Paola. (Eds.). *El proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Singer, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Susin, Luiz Carlos y Zampieri, Gilmar. *A Vida dos Outros. Ética e Teologia da Libertação Animal*. São Paulo, Paulinas, 2015
- Torres Queiruga, Andrés. *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Trotta, 2013.
- Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Vives, José. ¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo. En: AA.VV., *Fe y justicia*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- White, Lynn, Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista de Occidente*, n.º 143-144 (1975), 150-164.



Dignidad humana y  
autodeterminación: una visión  
crítica desde la psicología  
histórico cultural







Luis Flórez Alarcón, PhD.  
Universidad de San Buenaventura, Bogotá  
lflorez@usbbog.edu.co

Ismael Carreño Hernández,  
Psicólogo, Magister en Derechos Humanos.  
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)  
ismael.carreno@uptc.edu.co

El concepto de “dignidad” hace referencia a una valoración especial, que convierte a quien la posea en sujeto acreedor de un tratamiento acorde con dicha valoración por parte del conjunto social en el que se desenvuelve cotidianamente. Los organismos, trátense de animales o de vegetales, son valorados en tanto desarrollan un conjunto de funciones mientras cumplen un ciclo vital de nacimiento, crecimiento, maduración y muerte; funciones que ameritan un tratamiento acorde con la dignidad de la vida, y de respeto a las finalidades que cumplen para el mantenimiento del equilibrio ecológico o del bien que prestan a la sociedad.

En el presente escrito se parte de algunas tesis formuladas en el marco de la psicología histórico cultural para proponer que la dignidad del ser humano deriva del hecho de I) ser un organismo de la especie *Homo Sapiens*, II) de ser persona y, en esa condición, III) de poder realizar una actividad permanente

que agencia desempeñándose con libertad en un contexto socio-cultural específico, lo que le confiere autogestión a su actividad en dicho contexto. Si bien se discriminan estos tres aspectos con propósitos de análisis, los tres son por completo interdependientes y se manifiestan de forma integral a través de las acciones propias de la praxis humana, asociada a lo que se puede considerar como la ontología procesual humana. Con base en estas tres propiedades se propondrá la tesis de la autodeterminación como proceso psicológico representativo de un valor exclusivo del ser humano.

Este proceso se toma como derivación consecuente de la posesión de una dignidad que demanda un tratamiento correspondiente de libertad del ser humano y un conjunto de derechos adecuados para el ejercicio autónomo y competente de sus actividades, en un contexto histórico de interacción social óptima que promueva la autonomía personal y el compromiso para con la liberación de sí mismo y la sociedad de las formas hegemónicas imperantes en el sistema global de relaciones sociales.

## **La pertenencia a la especie *Homo Sapiens***

Ser individuo de la especie *Homo Sapiens* significa poseer una naturaleza integral e indivisible que conjuga la posesión e interacción de un conjunto de fenómenos y de procesos de tipo biológico (posesión del genoma propio de la especie), de tipo psicológico (esencialmente la posesión de la conciencia como proceso cognitivo complejo y superior) y de tipo sociocultural (la actividad como praxis en un conjunto de relaciones sociales y de contextos históricos de desarrollo cultural).

La pertenencia a la especie *Homo Sapiens* mediante la posesión del genoma de dicha especie, además de marcar una diferencia orgánica frente a las demás especies vivas, que pueden poseer genomas similares al humano, representa una diferencia esencial en términos psicológicos y socio-culturales frente a ellas. Particularmente la posesión del cerebro humano, por su potencial de conectividad interneuronal, representa la posibilidad psicológica de la conciencia y del lenguaje, procesos que, a su vez, se proyectan a través de la génesis de la interacción social, de la cultura y de la historia, conducentes a la manifestación

de formas de comportamiento complejas, cualitativamente diferentes del comportamiento de los organismos de las demás especies.

La comprensión del encadenamiento entre el cerebro humano y la conciencia constituye el eslabón crucial para poder comprender los eslabones siguientes de interacción social, desarrollo cultural y presencia de historia, que concluyen en la posibilidad del complejo comportamiento humano. Pero no se trata de un encadenamiento lineal donde, por ejemplo, el hecho orgánico (cerebro) pueda conceptualizarse como causa determinante de la cultura, o donde el hecho social (interacción) pueda proponerse como causa de la evolución orgánica. La postura conceptual de la psicología histórico-cultural se fundamenta en una dinámica procesual en la que la interacción de procesos biológicos, psicológicos y socioculturales, algunos de hominización y otros de humanización, dan como resultado la génesis del ser humano y de su comportamiento<sup>1</sup>. Este planteamiento es subrayado por Vygotsky en su obra sobre el desarrollo de las funciones psíquicas superiores<sup>2</sup>.

En el plano psicológico, esta postura afirma la presencia de procesos psíquicos en *Sapiens*, que son esencialmente procesos cognitivos, diferentes y superiores a los procesos cognitivos presentes en las demás especies; incluidas las especies diferentes a *Sapiens* dentro del género *Homo*. Por supuesto, dichos procesos cognitivos se encuentran directamente relacionados con, y dependen en alto grado de, los mecanismos neurológicos que los hacen posibles; pero también surgieron gracias a la influencia determinante de la interacción social y de la

---

1 Libardo Sarmiento Anzola, *Teoría crítica: Fundamento de los derechos humanos* (Bogotá: Ediciones Ilsa, 2013); Libardo Sarmiento Anzola. «La naturaleza humana», en *Ontología humana crítica* (Tunja-Colombia: Editorial Desde Abajo, 2016), 91-164.

2 Lev S. Vygotsky, «El problema del Desarrollo de las funciones psíquicas superiores» en *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores* (Madrid: Machado Grupo de Distribución, S. L., Obras Escogidas de Vygotsky, Tomo III, 2012), 11-46. Allí el autor expresa: “El comportamiento de un adulto culturizado de nuestros días —si dejamos de lado el problema de la ontogénesis y el problema del desarrollo infantil— es el resultado de dos procesos distintos del desarrollo psíquico. Por una parte, es un proceso biológico de evolución de las especies animales que condujo a la aparición de la especie *Homo Sapiens*; y, por otro, un proceso de desarrollo histórico gracias al cual el hombre primitivo se convierte en un ser culturizado. Ambos procesos, el desarrollo biológico y el cultural de la conducta, están presentes por separado en la filogénesis, son dos líneas independientes de desarrollo, estudiadas por disciplinas psicológicas diferentes, particulares”, 29.

cultura, con la mediación del lenguaje como principal artefacto resultante de la evolución humana.

Cuando se afirma la “superioridad cognitiva” de *Sapiens* frente a las demás especies del género *Homo*, se hace referencia a la mayor capacidad de procesamiento de información, y a la consecuente mayor capacidad adaptativa de *Sapiens* a los cambios en el entorno originados en su misma acción sobre este, cuya explicación reside en diversos factores neuronales. En el campo de la neurociencia cognitiva existen pocas dudas sobre el carácter esencial de las diferencias entre el cerebro humano y el no humano en este aspecto. Michael Gazzaniga, director del Centro SAGE para el estudio de la mente en la Universidad de California, y reconocido investigador a nivel mundial en el campo de la neurociencia cognitiva, no deja duda alguna sobre esta singularidad de *Sapiens*<sup>3</sup>.

En un tiempo se atribuyó esta mayor capacidad de *Sapiens* para el procesamiento de información a una mayor proporción cortical en los lóbulos frontales de su cerebro, en comparación con la proporción presente en otros homínidos y en especies no humanas. Pero si bien esta proporción es mayor en *Sapiens*, no lo es en un grado que pueda considerarse significativo, por lo cual se han postulado otros factores causales, en especial la mayor interconectividad neuronal, producto de la experiencia cultural derivada del uso del lenguaje y de la construcción de herramientas. En una entrevista concedida al prestigioso programa español *Redes*, Gazzaniga se muestra concluyente en sus afirmaciones acerca de la evidencia sobre estas diferencias<sup>4</sup>.

---

3 Michael S. Gazzaniga, ¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).

4 Michael S. Gazzaniga, «No éramos únicos, ahora lo somos» (Entrevista concedida al programa *Redes*, 2011). <https://www.youtube.com/watch?v=HA6pLCdv-iU>. En la entrevista, transcrita al español, Gazzaniga afirma: “Las diferencias me parecen evidentes y, en cuanto a los motivos para saber por qué suceden estas cosas, se han estudiado las razones estructurales (porque tal vez los cerebros sean distintos de algún modo) y efectivamente hay diferencias, tanto en las pautas de los circuitos cerebrales, como en los tipos de neuronas y en algunas zonas concretas del cerebro... así pues, hay muchas cosas que se pueden mencionar, y nadie sabe cuál es la más importante en este momento del análisis, pero hay muchas cosas que se pueden apuntar para ayudar a entender esta diferencia.”.

Los más importantes proyectos actuales de la neurociencia (ej., *Iniciativa Brain*, *Cerebro Humano* y *Conectoma*) se dirigen al estudio de la conectividad neuronal que subyace a la actividad de organismos, ej., bacterias, y han logrado llegar hasta el modelamiento de columnas corticales del cerebro de la rata, algo que aún no permite modelar el mismo funcionamiento en el cerebro de un gato o de un primate, mostrando las diferencias esenciales del funcionamiento neuronal entre especies<sup>5</sup>.

Los desarrollos científicos y tecnológicos logrados en estos proyectos se vislumbran como el camino a seguir en la actualidad por la neurociencia cognitiva para esclarecer las bases materiales del funcionamiento cerebral que hacen posible la emergencia de la conciencia en *Homo Sapiens*. Como afirma Delgado, refiriéndose a los autores de los mayores proyectos de la neurociencia contemporánea, “estos nuevos visionarios comenzaron a visualizar en sus ensoñaciones los componentes de una gigantesca red de cómputo que en tiempos muy recientes han llegado para complementar los antiguos términos de neuronas, axones, dendritas, núcleos y áreas cerebrales. Estos nuevos términos son redes, grafos, nodos, conectores, racimos y módulos, entre otros. Fue así como nacieron las bases de lo que llegaría a conocerse hoy como el conectoma humano.” (Op. Cit., p. 175). Es esta nueva visión la que nos coloca frente a un “*nuevo cerebro humano*”.

Los lóbulos frontales, al igual que otras zonas del cerebro, están involucrados en las funciones ejecutivas responsables de la metacognición y del funcionamiento emocional-motivacional, pero sobre todo en la coordinación de unas funciones con otras. Este énfasis en el papel de los lóbulos frontales en la coordinación entre funcionamiento cognitivo y funcionamiento emocional/motivacional, para dirigirlos hacia el logro de metas y uso de estrategias socialmente adaptadas, ha cobrado significación en la medida en que se ha demostrado una participación de gran importancia tanto de áreas frontales como de áreas cerebrales diferentes a las frontales, corticales y subcorticales,

---

5 Carlos L. Delgado. «Iniciativa Brain, Cerebro Humano y Conectoma», en *El nuevo cerebro humano: Críticas, reflexiones y nuevos descubrimientos* (Bogotá: Ediciones B Colombia S.A., 2017), 157-190. “Una columna cortical es una unidad básica de procesamiento de información que el cerebro utiliza.”, 169.

en el desarrollo de las diversas funciones ejecutivas subyacentes al complejo comportamiento humano<sup>6</sup>.

La noción de “función ejecutiva” constituye la denominación referente a las funciones psíquicas en la neuropsicología contemporánea<sup>7</sup>. Es una denominación consecuente con el carácter ejecutivo de la acción humana en el “microcosmos de la conciencia”<sup>8</sup>. La conciencia debe entenderse como una función que el humano despliega a través de su actividad, en la cual construye un reflejo del medio, incluido él mismo como parte de ese medio, conoce su funcionamiento, decide sus acciones, planifica su ejecución, las ejecuta y obtiene las consecuencias o los resultados de las mismas.

La conciencia, en el marco de la psicología histórico cultural, no debe entenderse como una sustancia, sino como una función o un proceso que se despliega en la permanente relación entre el individuo cognoscente y el medio conocido, a través de la continua actividad realizada por el individuo; así lo proponen autores clásicos de este enfoque como Vygotsky y Leóntiev<sup>9</sup>. Lo que todo esto significa es la presencia de una diferencia cualitativa esencial, y no una simple diferencia de grado, entre la naturaleza del ser humano y el resto del reino animal. Por lo que la dignidad humana y los consecuentes derechos que de ella derivan son esencialmente *diferentes* (no *excluyentes*) a la dignidad y los derechos del resto del reino animal. El fundamento principal para postular esta diferencia ha sido la formación de la conciencia a través de la actividad humana.

---

6 Alfredo Ardila, «Origins of Executive Functions», en *Historical development of human cognition: A cultural-historical neuropsychological perspective* (Singapore: Springer Nature Singapore Pte. Ltd., 2018), 107-134.

7 Alfredo Ardila, «Is “Self-Consciousness” equivalent to “Executive Function”?», *Psychology & Neuroscience*, 2, 9 (2016): 215-220.

8 Mercedes Cubero-Pérez y David Rubio-Martín, «Psicología histórico cultural y naturaleza del psiquismo», en *Vygotsky en la psicología contemporánea: Cultura, mente y contexto*, ed. Mercedes Cubero Pérez (Argentina: Miño y Dávila, 2005), 21-42.

9 Lev S. Vygotsky, «La Conciencia como problema de la psicología del comportamiento», *Obras escogidas*, Tomo I, *El significado histórico de la crisis de la psicología* (Madrid: Editor A. Machado Libros S.A., 2012), 38-59.; A. N. Leóntiev, «Actividad y conciencia» en *Actividad, conciencia y personalidad* (México, Editorial Cartago, 1984), 98-124.

El enfoque histórico cultural acerca de la libertad y de la dignidad es marcadamente diferente del enfoque que importantes autores, como B. F. Skinner, hacen acerca del mismo tema desde un ángulo conductual, tratándolo como asunto de la probabilidad de la conducta en función de las contingencias de reforzamiento del medio ambiente que operan sobre ella<sup>10</sup>. Este autor relaciona la libertad con las reacciones de rechazo a la estimulación ambiental aversiva, y la dignidad con las reacciones de aproximación o búsqueda de la estimulación ambiental positiva. Consecuentemente, al colocarse el énfasis de la determinación en el papel del medio ambiente y no en la función de la conciencia que se genera en la actividad humana que interactúa con el medio ambiente, las posibilidades de control se totalizan hacia el lado de las contingencias de reforzamiento ambiental, equiparando esta función en el humano y en el no-humano.

La formación de la conciencia no constituye un hecho aislado dentro del cerebro humano. Es algo que acontece como resultado de la actividad social del ser humano, y que se refleja de retorno en el crecimiento permanente y en espiral de dicha actividad a lo largo del desarrollo cultural. El enfoque histórico cultural de la psicología ha tenido como uno de sus objetos de estudio principales esta interacción entre actividad cerebral, interacción social, cultura y conciencia. Por supuesto esta interacción, que tiene una manifestación única en el ser humano, amerita una consideración especial por sus implicaciones respecto de la dignidad humana y de los derechos humanos.

En el caso humano, la pertenencia a la especie *Homo Sapiens* establece la posesión de un cerebro con capacidad para el manejo simbólico requerido para el desarrollo de la conciencia, y de un carácter social que demanda la interacción a través de símbolos abstractos con los demás miembros de la especie, símbolos que le permiten al ser humano almacenar y reproducir la experiencia de sus antepasados de forma histórica, así como su propia experiencia en las actividades presentes, de forma autorreflexiva y autocorrectiva, las cuales son condiciones diferenciales en comparación con las actividades desplegadas por organismos de cualquier otra especie.

---

10 B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1986).

El manejo simbólico del medio, adicionalmente a la ampliación inconmensurable de posibilidades de reacción que este manejo le permite al ser humano en función de su pasado y de su presente, también le hace posible la posesión de una perspectiva de tiempo futuro, condición única de su especie y no compartida con alguna otra especie animal o vegetal. Esto significa la posibilidad de una adaptación al medio proactiva, no solo reactiva, mediante la planeación y la ejecución prospectiva de sus acciones con ajuste a sus planes, que le conduce a incorporar en el presente todos los desarrollos del pasado y todas las expectativas frente al futuro. En términos de Vygotsky, esta planeación de las acciones lleva a una experiencia duplicada de las mismas, ya que primero se surten mentalmente los planes, y luego se ejecutan en la práctica material<sup>11</sup>.

Pero *Sapiens* no solo planifica su acción en función del pasado y del futuro individual, sino principalmente en función del pasado y del futuro social e histórico. En esto radican las propiedades de la acción humana de ser social e histórica. Ningún otro organismo de especie alguna puede disponer simbólicamente de la herencia aportada de forma agregada por sus antecesores, ni de los planes que guían el futuro, a menos que se trate de algo inherente a su herencia genética o al condicionamiento ambiental aprendido de forma directa ante señales circunscritas a un medio ambiente particular.

Desde el punto de vista de la autodeterminación, esta diferencia puede expresarse afirmando que el hombre no solo elige reactivamente sus acciones de forma instintiva o de forma refleja, de manera similar a los demás animales no humanos, sino que decide proactivamente los medios y las secuencias para la ejecución de sus acciones (planifica), algo exclusivo de la condición humana. Cabe aclarar que lo que se acaba de mencionar sucede de forma ideal, pero en la realidad cotidiana, determinada por las influencias de los controles he-

---

11 Vygotsky lo expresa así: "En el movimiento de las manos y en las modificaciones del material el trabajo repite lo que antes había sido realizado en la mente del trabajador; con modelos semejantes a esos mismos movimientos y a ese mismo material. Esa experiencia duplicada, que permite al hombre desarrollar formas de adaptación activa, no la posee el animal. Denominaremos convencionalmente esta nueva forma de comportamiento experiencia duplicada. Ahora el término nuevo en nuestra fórmula de comportamiento del hombre adoptará la siguiente forma: experiencia histórica, experiencia social, experiencia duplicada." *La conciencia como problema*, 2012, 45.



gemónicos, generalmente existen determinantes que trastocan la condición humana autodeterminada.

Un obstáculo mayor para el ejercicio real de la dignidad humana en nuestras sociedades, impregnadas de sistemas de relación hegemónicos, es que la decisión proactiva no es pensada ni planeada en función de la supervivencia o del bien de la especie (entiéndase el grupo, la sociedad o el colectivo humano), sino en pro del individuo o de la parte dominante. Este problema ha surgido en virtud de condiciones históricas marcadas por las dinámicas opresoras, aspecto que tiene mucho que ver con un análisis de los derechos humanos desde la perspectiva crítica, en donde la dignidad guarda una relación íntima con el rompimiento de esas dinámicas, como lo propone la psicología de la liberación<sup>12</sup>. No puede dejar de mencionarse a este respecto el papel conceptual y el ejemplo de vida que, dentro de esta corriente psicológica, desempeñó en Latinoamérica el psicólogo y sacerdote jesuita Ignacio Martín-Baró, asesinado por el régimen en 1989 en El Salvador<sup>13</sup>.

El carácter proactivo y autónomo de las acciones humanas se basa en la conciencia que el ser humano adquiere acerca de la naturaleza y de su historia social, así como de sus relaciones sociales actuales y de su historia de aprendizaje individual. La conjunción de estos elementos le permite a la persona forjarse propositivamente un sentido de vida, que es el elemento central esencial de su dignidad, de donde deriva el derecho a actuar libremente, con autodeterminación, a fin de poder realizar dicho sentido a través de un buen vivir en el desarrollo de su existencia.

La realización del sentido de vida tiene una gran importancia en la medida en que dicho sentido debe recoger las ideas autónomas de los individuos y de los pueblos acerca del desarrollo humano, es decir, la idea aristotélica de *eudemonía*, centrada en la búsqueda consciente de metas propias, no de las

---

12 Mark Burton and Luis Gómez Ordóñez, «Liberation psychology: Another kind of critical psychology», en *Handbook of critical psychology*, (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2015), 348-355.

13 Ignacio Martín-Baró, «Hacia una psicología de la liberación», *Psicología sin fronteras: Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 2, 1 (2006): 7-14.

metas impuestas por los dominadores ni por el hedonismo, como concepto del Buen-Vivir asociado a la autodeterminación<sup>14</sup>.

En esto radica la clave del carácter proactivo y autónomo de una adaptación simbólica que posibilita la dignidad humana en conexión con la garantía de derechos, teniendo en cuenta que desde el Buen-Vivir se conectan aspectos como la soberanía alimentaria, la relación armónica con la naturaleza, la construcción social conjunta desde la diferencia, entre otros aspectos que sugieren un tipo determinado de conciencia social. Algunos autores hacen un análisis del Buen-Vivir en el mismo sentido liberador que se desea subrayar en el presente escrito<sup>15</sup>.

En síntesis, la actividad humana condensa las propiedades de relación simbólica, conciencia, creatividad, interacción social, acumulación histórica, y producción cultural, que le aportan una condición exclusiva a la especie *Homo Sapiens*, que se hace posible por las características particulares de su estructura y de su funcionamiento cerebral. Esta condición subyace a la dignidad humana y es suficiente en sí misma para justificar la posesión de unos derechos específicos. Sin embargo, la gran diferencia de dignidad de la especie humana en comparación con las especies no-humanas, e inclusive entre las divisiones arbitrarias al interior de la especie misma, se funda en su ontología procesual o relacional más que en la posesión de una esencia ontológica sustancial distintiva de ella.

Esto es, la identidad ontológica del ser humano asociada a su dignidad no se fundamenta solamente sobre la posesión de una sustancia, sino también de un conjunto de relaciones que se expresan a través de la acción. No se manifiesta solo en un SER, sino también en un ACTUAR de forma libre y creativa que, por supuesto, requiere de la condición básica de posesión del genoma de la especie *Homo Sapiens*, particularmente de su cerebro. Sin embargo, dicha posesión

---

14 Richard M. Ryan, Veronika Huta and Edward L. Deci, «Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia», *Journal of Happiness Studies*, 9, (2008): 139-170.

15 Alfonso Ibáñez y Noel Aguirre Ledezma, *Buen vivir, Vivir bien. Una utopía en proceso de construcción* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015); Raúl Zibechi, «El Buen Vivir como el 'otro mundo posible'», en *Descolonizar. El pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015): 279-288.

no le confiere *per se* la dignidad humana al individuo. Esta se adquiere en el contexto de una praxis autónoma, libre, creativa, hecha a través de relaciones sociales históricas y actuales, pero también de relaciones consigo mismo que son posibles por la autoconciencia y la autorreflexión<sup>16</sup>. A continuación, se profundiza en estas nociones de ser persona y de autogestión de la acción como procesos fundamentales del ser humano asociados a su dignidad.

## **La significación de ser persona**

Ser humano y ser persona suelen tomarse como sucesos idénticos, pero ser persona es algo más que ser un organismo de la especie *Homo Sapiens*. Ser persona representa un paso adelante en el ejercicio práctico real de la dignidad humana. Este ejercicio práctico se materializa en la permanente y creciente realización de actividades por parte del organismo humano, de forma creciente desde que nace hasta que muere, de manera sistemática y coherente. La cuestión de ser o no ser persona es pertinente si se formula en referencia al funcionamiento individual y subjetivo de organismos humanos en contextos de praxis socio-cultural particulares que posibilitan y limitan dicho funcionamiento.

La conceptualización sobre la significación de ser persona al interior de la corriente histórica-cultural de la psicología ha estado muy compenetrada con las nociones de sentido subjetivo, de praxis social y de personalidad. Esto ha sido así tanto en autores clásicos fundadores del enfoque, como en autores contemporáneos. Lo que se ha buscado enunciar con esta categoría es la función del individuo como determinador activo de las actividades en las cuales compromete su máxima motivación e inversión de energía para su ejecución. Ser persona dentro de este enfoque es, por excelencia, asumir una identidad como ejecutor de alguna actividad en un contexto de praxis social.

En una síntesis sobre los sentidos que la categoría *persona* tiene dentro de una orientación social y cultural en psicología, Gilberto Pérez-Campos, investigador de esta temática en la Universidad Nacional Autónoma de México, sugiere

---

16 Marco Gemigniani and Yolanda Hernández-Albújar, «Critical reflexivity and intersectionality in human rights: Toward relational and process based conceptualizations and practices in Psychology», *European Psychologist*, 24 (2019): 136-145; Libardo Sarmiento Anzola, *Teoría crítica*, 2013.

cuatro ángulos de análisis<sup>17</sup>: a) La integración entre emociones, comprensión y acción; b) la ubicación en una relación *yo-otros*; c) la participación en una práctica específica dentro de algún contexto particular; y d) el permanente desarrollo para alcanzar lo que se puede y debe ser.

Ser persona implica funcionar como un sistema integrado. La noción de sistema hace referencia a un funcionamiento ordenado que opera en dirección al logro de metas generales (la vida, el desarrollo, la felicidad, la convivencia, etc.), con base en operaciones regulatorias, como el control central y jerárquico, la retroalimentación y la evaluación. La noción de integración se refiere al funcionamiento simultáneo y coherente de fenómenos y de procesos de diferente naturaleza, conforme a un orden dictado por instancias centrales, como pueden ser la instancia de la conciencia en el plano psicológico, la instancia cerebral en el plano biológico y la instancia normativa en el plano sociocultural.

La conciencia, en el plano individual de lo psíquico, integra fenómenos y procesos diversos (la sensación, la cognición, la acción, la percepción, la emoción, el pensamiento, la motivación, el aprendizaje, etc.) que funcionan de manera sistemática, constituyendo en sus rasgos más generales una personalidad formada por configuraciones subjetivas<sup>18</sup> que le dan sentido a lo que un sujeto hace, integrándolo en una unidad diferente a la de las demás personas. Es decir, ser persona es un resultado de la formación subjetiva de un sentido de vida que le da coherencia a las actividades individuales en los distintos campos de la existencia humana.

La praxis, en el plano social, constituye una configuración de relaciones a través de las cuales cada sujeto asume una identidad personal para desempeñar roles dirigidos al logro del objetivo establecido por la sociedad para dicha praxis (ej., la crianza, el trabajo, la educación, la intimidad, la amistad, la religión, la diversión, la sexualidad, etc.), conforme a una normatividad objetiva

---

17 ¡Gilberto Pérez Campos. «Persona como categoría integradora de una perspectiva sociocultural en psicología», *Revista de Educación y Desarrollo*, 31 (2014): 5-16.

18 Fernando González Rey, «La afectividad desde una perspectiva de la subjetividad», *Psychologia: Teoria e Pesquisa*, 2, 15 (1994): 127-134.

(constituciones políticas, leyes, reglamentos, etc.) y una normatividad subjetiva (subjetividad social, imaginario social, normas de grupo, etc.).

En el plano cultural, la praxis constituye un conjunto de acciones que la persona realiza a través del uso de artefactos producidos y acumulados históricamente por la sociedad, dentro de los cuales se destaca el lenguaje, que sirve al propósito de construir toda la realidad simbólica que funciona como contexto abstracto para el desempeño de la persona en cada una de sus formas de praxis. Los artefactos constituyen el mediador semiótico que determina el significado particular que asume la praxis dentro del contexto social.

La noción de sentido subjetivo hace referencia al papel activo de la persona en la asimilación y transformación de los sentidos dados por el contexto social a las acciones y a las actividades que realiza. En otros términos, se refiere a la participación activa del sujeto en la construcción de sí mismo y del mundo con el que interactúa en su permanente ejecución de acciones. Por eso, su cercanía conceptual con la noción de personalidad. Esa participación constructiva la realiza el sujeto mediante la puesta en práctica de mecanismos de agencia o de gestión que se analizarán más adelante, en la siguiente sección de este escrito.

Entre los autores contemporáneos dentro del campo de la psicología histórico-cultural, particularmente en Latinoamérica, Fernando González Rey sobresale por sus planteamientos acerca del sentido subjetivo y de sus relaciones con la formación de la personalidad<sup>19</sup>. El autor propone la categoría de “configuración subjetiva”, avanzando sobre la conceptualización del sentido en las obras de Vygotsky y de Leóntiev.

González Rey considera a la subjetividad como la síntesis de representaciones personales que conjugan la emoción (el sentimiento) y el pensamiento (la razón) a través del proceso motivacional derivado del surgimiento y de la satisfacción de las necesidades. En la transformación activa de una necesidad en un motivo que dirige a la acción, el autor postula a la motivación como

---

19 Fernando González Rey, «Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: Un camino hacia una nueva definición de subjetividad», *Universitas Psychologica*, 1, 9 (2010): 241-253.

proceso psicológico específico que materializa la participación del sujeto en la integración de sus acciones personales<sup>20</sup>. Considera, entonces, a la subjetividad como proceso estructurador de la personalidad, en tanto que la personalidad constituye una síntesis que conjuga las representaciones subjetivas que surgen de la satisfacción de diversas necesidades que adquieren el carácter de motivos relevantes para la persona, reuniéndolas en una configuración subjetiva. Un aspecto fundamental de este planteamiento es que resalta el papel activo del sujeto para conducir a la formación de su personalidad en el marco de la interacción con el medio social y cultural.

Es preciso señalar que las consideraciones sobre el sentido subjetivo conllevan el riesgo de incurrir en un reduccionismo psicológico en la conceptualización sobre “ser persona”. Si se asume con banalidad y romanticismo, dicho concepto y se lo trata al margen del análisis del contexto de relaciones sociales y de las condiciones objetivas de existencia en que el individuo construye su sentido subjetivo de la vida. En especial cuando se trata de la dignidad humana y de los derechos humanos, al menos vistos desde una perspectiva crítica, no es suficiente con que exista coherencia de las actividades individuales con un sentido subjetivo de vida. Es necesario que dicho sentido y, por ende, las acciones hechas en concordancia con él fomenten la liberación de las relaciones de explotación y el surgimiento de nuevas relaciones sociales más favorables a la equidad y a la supervivencia en condiciones de dignidad de todas las personas dentro del contexto social, así como la preservación de la especie humana y del mundo como su escenario de vida<sup>21</sup>.

---

20 Fernando González Rey lo propone así: “Las necesidades no representan contenidos fijos asociados de forma regular a la acción del sujeto, por el contrario, representan estados dinámicos profundamente cambiantes que están implicados con los procesos de significación y sentido que se generan en la actividad de aquel. Los estados dinámicos más estables asociados con la constitución de las configuraciones subjetivas son los motivos, los que se constituyen a través de la compleja mediatización de las necesidades por el sujeto y por la personalidad, mediatización que conduce a la aparición de un estado cualitativo diferente de la necesidad: el motivo”, *La afectividad desde una perspectiva de la subjetividad*, 1994, 130.

21 Manuel Gándara Carballido, *Los derechos humanos en el siglo XXI: Una mirada desde el pensamiento crítico* (Buenos Aires: CLACSO, 2019). El autor propone esta idea: “la teoría crítica debe asumir la tensión entre el individuo autónomo, la persona en relación, las condiciones materiales de existencia y los sistemas de ideas a partir de las cuales se comprende e interviene en la realidad; nuestros análisis no han de considerar ni meras subjetividades sin estructura, ni las estructuras sin más”, 37.

## La autogestión o agencia de la acción humana

---

La noción de “autogestión” que se plantea en el presente escrito es sinónima de “agencia humana”, y se dirige a la representación conceptual de los procesos que le hacen posible a la persona el ejercicio de un control efectivo sobre sus acciones. En la implementación de cualquier acción, la conciencia individual es intencional y pluridimensional. “Intencional” significa que en todas las fases del desarrollo individual de una acción, desde su concepción como posible solución de una necesidad, hasta su realización efectiva, pasando por su decisión y su planeación, se trata de una acción consciente<sup>22</sup>. “Pluridimensional” significa que en toda acción se surte una síntesis social, histórica e individual, planteamiento desarrollado de forma integral por Leóntiev en su obra sobre la teoría de la actividad<sup>23</sup>.

Como se sugirió antes en el análisis de la noción de “persona”, la noción de “autogestión” o “agencia” supone un paso adelante en el ejercicio práctico de la dignidad humana, en este caso debido a que esa dignidad carecería por completo de realidad si no se traduce en la posibilidad de conducir las acciones conforme a un sentido subjetivo acerca de las mismas, y, por consiguiente, si no se establecen condiciones en el contexto sociocultural que potencialicen su puesta en práctica. Por esta razón, el siguiente eslabón de esta cadena de razonamientos conduce a plantear la necesidad de los derechos humanos que garanticen el ejercicio libre de la acción consciente de la persona, de manera responsable para con la conservación de la especie y de su lugar de desarrollo, es decir, la naturaleza.

Agenciar ha devenido históricamente en sinónimo de controlar o ejercer control sobre, de forma libre para quien controla<sup>24</sup>. El control lo ejerce un yo consciente, en contraposición a un «alma» dotada de voluntad. Se trata

---

22 Luis Flórez Alarcón, «La intencionalidad de la acción en el proceso motivacional humano», *Psychologia: Avances de la Disciplina*, 2, 12 (2018): 115-135.

23 Héctor Antonio Mugas, «La teoría de la actividad o de la psicología para la formación de la personalidad», *Laberinto*, 33 (2011): 47-63.

24 Roger Smith. «Agency: A historical perspective», en *Constraints of agency: Exploration in everyday life*, eds. C.W. Gruber, M.G. Clark, S.H. Kemple and J. Valsiner (Switzerland: Springer International Publishing, 2015), 3-30.

de acciones libres que tienen una función causal. Agenciar tiene connotación de auto-control, pero también de responsabilidad (política, jurídica y moral).

La posibilidad de agenciar implica la posesión de libertad, entendida como la posibilidad de elegir y de decidir, propia de la condición humana, lo cual toma en cuenta la necesaria interacción con un medio que establece condicionamientos que no niegan el ejercicio de dicha libertad, pero constituyen un contexto de limitación y de posibilidad para el mismo. Esa interacción entre la capacidad humana de elegir y decidir, y los condicionamientos que establece el medio sociocultural, hacen que la autonomía posea diversas cualidades y formas de manifestación.

La agencia no está exenta de restricciones. Es un continuo que oscila entre una completa heterodeterminación externa y una completa autodeterminación interna. Eso hace imposible hablar de una “agencia humana” carente de evaluación consciente. Lo que lleva a una cualidad u otra de agencia es, precisamente, la evaluación que hace la persona “agente”. De acuerdo con Smith (ver la referencia anterior), el «compatibilismo» es la expresión filosófica que puede entenderse como compatibilidad entre la libertad y la determinación, posición que acepta la autodeterminación psicológica que se expresa de múltiples formas y no está libre del determinismo externo.

En el pensamiento clásico (ej., en Descartes), la “agencia” entendida como libre voluntad del alma se tenía por fuente única de la dignidad humana y fundamento básico de la existencia civilizada. La “agencia”, entendida como el motor de los actos, fue transferida por la psicología experimental desde la voluntad del alma, para pasarla al cuerpo (el cerebro) o a las emociones, las cogniciones y las motivaciones. En este sentido, una de las posiciones actuales mejor fundamentadas de la psicología científica acerca de la agencia humana es la propuesta desde el campo de la psicología cognitiva de Albert Bandura, profesor de la universidad de Stanford, el teórico más importante en el campo mundial de estudios sobre el tema de la autoeficacia.



En concepto de Bandura<sup>25</sup>, ser agente significa hacer lo necesario para que los objetivos se cumplan en concordancia con las intenciones que mueven las acciones de la persona. En otros términos, significa que la persona ejerza autodeterminación, autorregulación y autocontrol sobre su comportamiento. Ello implica el avance pleno en la conceptualización de la conciencia desde un nivel subpersonal a un nivel personal.

Concebir la conciencia a un nivel subpersonal significa considerarla como un subproducto automático del procesamiento cognitivo de la información realizado por el cerebro, como si este fuera un computador que actúa sobre un *input* de manera automática, orientado por un programa que lo lleva a producir un *output* de forma lineal. Esta representación supera a la representación estímulo-respuesta en el sentido de que introduce un elemento mediador entre el *input* y el *output*, mediador que es considerado como una especie de flogisto que actúa siempre de manera uniforme para procesar la información.

Concebir la conciencia a nivel personal significa entender que la mediación entre el *input* y el *output* no la hace un cerebro, sino una persona que tiene una conciencia o representación semántica y operativa sobre el funcionamiento de la realidad, que anticipa el futuro a través de sus representaciones acerca del funcionamiento de esa realidad y de las consecuencias que sus acciones inducen sobre dicho funcionamiento, que posee un sentido subjetivo que la lleva a conducirse por esa realidad de una forma intencional o propositiva, y que se desenvuelve en un contexto natural determinado por una serie de ecosistemas.

Conceptualmente, ese cambio se refleja en la evolución desde una posición conductual a una cognitiva de corte lineal, y de una cognitiva-lineal a una cognitiva-dinámica o interactiva (histórico-cultural), de corte constructivista, según la cual la acción o el comportamiento está al servicio de construir el logro de los propósitos que le dan origen. Se trata de una conciencia fenoménica, orientada por propósitos, con regulación para que las ac-

---

25 Albert Bandura. «Social cognitive theory: An agentic perspective», *Annual Review of Psychology*, 52 (2001): 1-26.

ciones cumplan el propósito. En este marco teórico, Bandura<sup>26</sup> propone como características psicológicas fundamentales de la agencia humana: la intencionalidad de las acciones (representación y compromiso proactivo con el curso futuro de una acción que va a ejecutarse), el pensamiento anticipatorio (anticipación de consecuencias y resultados potenciales de las acciones), la auto-reactividad (capacidad de reaccionar ante los resultados del comportamiento y de ejercer la función de autorregulación), y la auto-reflexión (capacidad de reflejarse uno mismo sus pensamientos y acciones, o meta-cognición).

Una visión crítica de la agencia humana es próxima a lo que en algunos contextos teóricos se ha propuesto con la categoría denominada “*competencia social*”, entendida como un saber hacer o construir desarrollo humano individual y colectivo en un contexto social y cultural específico<sup>27</sup>. Particularmente, se asemeja a una visión de la competencia social que relativiza la idea de control, visión según la cual la persona siempre tiene posibilidades de actuar sobre el entorno para transformarlo en un sentido que asuma cambios favorables al servicio de algún interés particular; según la consciencia que logre desarrollar acerca de las relaciones sociales imperantes en el contexto de su acción. La adquisición de la competencia social es educable, e implica aprendizaje de diversas capacidades susceptibles de incluirse en planes de educación para la democracia, que fomenten la habilidad para saber vivir en interdependencia con otros, y con valores de ayuda mutua o solidaridad. Estos valores son contrarios a los valores imperantes en un contexto social que promueve la idea de control dominante, de hegemonía para el bien individual, como ideales del progreso y del desarrollo<sup>28</sup>.

---

26 Bandura, Social cognitive theory, 2001.

27 Linda Rose-Krasnor, «The nature of social competence: A theoretical review», *Social Development*, 6 (1997): 111-135.

28 Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades* (Buenos Aires: Katz Editores, 2010). La autora afirma: “el objetivo de convertirse en ese hombre ideal (el que todo lo controla) supone una ficción de control en un mundo que uno no controla realmente. La vida misma se ocupa de desenmascarar esa ficción casi todos los días cada vez que el futuro “hombre de verdad” siente hambre, cansancio, ansiedad, malestar físico, o temor”, 66.

## Discusión

En el presente escrito se ha tratado de esbozar una posición acerca de la dignidad humana coherente con los conceptos propios de la corriente histórico-cultural en psicología, en una visión crítica de los mismos. Dicho esbozo se ha formulado a partir de tres presupuestos conceptuales que se refieren a la significación que tienen para la dignidad humana el hecho de que los seres humanos tengan la condición orgánica cerebral propia de la pertenencia a la especie *Homo Sapiens*, que posean una subjetividad personal que les permite desarrollar un sentido de vida individual y que tengan la capacidad de agenciar sus acciones en dirección a la realización de ese sentido de vida.

Se ha subrayado a través de este escrito la importancia de que dicho sentido de vida tenga como principio la conservación de la especie humana y de su entorno para poder hablar de dignidad humana; esto supone la necesidad de no reproducir sentidos de vida que reafirmen las lógicas sociales dominantes que nos han llevado en camino a lo que Giorgio Agamben<sup>29</sup> llama la *nuda vida* que representa al *Homo Sacer*, sino que se actúe en concordancia con el bien común, al Buen-Vivir. La presente discusión apuntará a establecer la autodeterminación como proceso psicológico en el que confluyen estos tres principios existenciales del ser humano, apuntalándola como el proceso canalizador de la dignidad humana y fuente fundamental de los derechos humanos, a partir del ejercicio de la libertad de acción inherente a la autodeterminación.

Es preciso reconocer que estas propiedades de la dignidad humana no surgen como una propuesta de la corriente histórico-cultural de la psicología en el siglo XX. Desde que se formularon los primeros manifiestos sobre la dignidad en los siglos XV y XVI (ej. la *Oración sobre la Dignidad del Hombre*, redactada por Pico della Mirandola y el *Diálogo de la Dignidad del Hombre*, escrito por Fernán Pérez de Oliva) se han exaltado las propiedades de la

---

29 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (España: Editorial Pre-Textos, 2013). Afirma este autor que: "La tarea que nuestro tiempo propone al pensamiento no puede consistir simplemente en reconocer la forma extrema e insuperable de la ley como vigencia sin significado. Todo pensamiento que se limita a esto, no hace otra cosa que repetir la estructura ontológica que hemos definido como paradoja de la soberanía (o bando soberano)", 80.

razón, de la libertad y de la voluntad, así como del conocimiento, de la cultura y de la ley, para contrastar lo humano frente a lo no-humano, lo animal o lo bárbaro<sup>30</sup>. Esas proclamas se han reafirmado con los manifiestos surgidos de la Revolución Francesa, de la revolución industrial y sus llamados a la libertad de empresa, o de la propia proclamación de la Carta de los Derechos Humanos en 1948. Ni qué decir de las teorías filosóficas o de los conceptos teológicos acerca de la dignidad humana; esos aspectos se analizan en otros artículos de este mismo volumen. De lo que se trata aquí es de reafirmar la conceptualización sobre estas propiedades desde el enfoque de la psicología histórico-cultural, y de proponer una visión acerca de las mismas en el marco de la psicología crítica.

En el enfoque histórico-cultural se propone el análisis de las interacciones entre psiquismo y cultura como procesos que se desarrollan de forma independiente, pero interactuante, que no dejan lugar al reduccionismo biológico que propone al cerebro como causa de la conciencia, ni al reduccionismo psicológico para abordarla como algo que sucede al interior del individuo, pero tampoco al reduccionismo social en torno a la cultura. Este enfoque, de acuerdo con Cubero-Pérez y Rubio Martín<sup>31</sup>, aplica el método genético, que consiste en el estudio del desarrollo histórico de un proceso psicológico. En el análisis de ese desarrollo histórico de un proceso, en este caso de la conciencia, se descubren las interacciones entre algunos principios que lo impulsan, principios que obedecen a determinismos de diversa naturaleza, como son, el determinismo filogenético de tipo biológico, el determinismo socio cultural y el determinismo psicológico de la internalización individual.

Estos mismos autores proponen que el medio sociocultural se constituye en el proveedor de las identidades que desempeña y de los instrumentos que utiliza cada persona que participa en alguna forma de praxis, con lo cual marca el sentido de las acciones de cada participante en una praxis, con las respectivas

---

30 Angelo Papacchini, «Los derechos humanos a través de la historia», *Revista Colombiana de Psicología*, 7 (1997): 138-200.

31 Mercedes Cubero-Pérez y David Rubio-Martín, «Psicología histórico cultural y naturaleza del psiquismo», 2005.

reglas que rigen las actuaciones y los objetivos que persigue cada participante. Aunque el enfoque propone que lo individual es derivado de lo social, considera que el individuo no asume mecánicamente estos objetivos, reglas, identidades o sentidos, sino que, al lograr conciencia, los asimila y los transforma mediante un proceso de interiorización que lo lleva a reconstruir en el nivel intrapsicológico individual la operación realizada en el nivel interpsicológico social.

Esos cambios en la asimilación afectan las estructuras y las funciones interiorizadas. Esta es la forma como el individuo se apropia de facultades, actividades y formas de comportamiento que han sido producidas históricamente, lo cual le lleva a acceder al conocimiento acumulado e integrarse a la cultura de un grupo social. De este modo, la apropiación consciente a través de la interiorización es el proceso principal para que haya desarrollo del psiquismo y del comportamiento individual.

En este contexto ontológico de interacción procesual es que la psicología histórico-cultural asigna a la conciencia el carácter de núcleo central en la configuración de la dignidad específica de *Homo Sapiens*. La conciencia es el proceso psíquico conducente a la formación de un reflejo de la realidad objetiva, incluido el propio sujeto cognoscente, reflejo mediado por símbolos y signos a través de los cuales el ser humano percibe las señales o estímulos provenientes del medio, y realiza su transformación del mundo en su permanente accionar sobre la realidad externa e interna a él mismo.

La acción mediada por símbolos e instrumentos con significación constituye ese “microcosmos de la conciencia” en el que tienen lugar los acontecimientos de comprensión intelectual, de manifestación afectiva y de ejecución volitiva en el plano individual, así como de interacción social y apropiación cultural e histórica en el plano colectivo, hechos que configuran la esencia ontológica de la que emana la dignidad humana.

Una acción es un complejo de comportamientos que, conjuntamente, llevan al cumplimiento de una meta. Esta noción, que es central para el análisis de las relaciones entre conciencia y actividad dentro de la *Teoría de la Actividad*

formulada por Leóntiev<sup>32</sup>, constituye el núcleo germinal para considerar a la autodeterminación como proceso en el que confluyen las propiedades ontológicas de la dignidad humana. La autodeterminación cumple esta función al conducir proactivamente las acciones del ser humano hacia el logro de las metas propuestas de antemano, dándole curso al desarrollo humano.

La autodeterminación surge de la conciencia acerca de la meta, e involucra tanto a las decisiones motivadas que comprometen al individuo con una actividad, como al sentido personal que determina los campos de interés que orientan la dirección de la actividad individual, y a los procesos de gestión individual que garantizan la presencia de la autorregulación y del autocontrol de los comportamientos que dan coherencia a la acción y la llevan hasta el cumplimiento de la meta. La autodeterminación se convierte, de acuerdo con esta conceptualización, en esa especie de vía final común que canaliza y hace posible la expresión de la ontología procesual humana<sup>33</sup>.

En psicología, el uso del constructo teórico autodeterminación como síntesis de propiedades esenciales inherentes a la dignidad humana le ha permitido a la *Teoría de Autodeterminación*<sup>34</sup> constituirse en un marco teórico con gran potencial explicativo, y no solo comprensivo, de la motivación conducente a la expresión del complejo comportamiento humano. En esta teoría se pueden identificar con claridad algunas nociones centrales que hacen referencia a las propiedades de la dignidad humana expuestas en el presente escrito, como son:

- 
- 32 Aleksei Nikolaevich Leontyev, *Activity and consciousness* (Pacifica, CA, USA: Marxists Internet Archive, 2009). «The basic "components" of separate human activities are the actions that realize them. We regard action as the process that corresponds to the notion of the result which must be achieved, that is, the process which obeys a conscious goal. Just as the concept of motive is correlative with the concept of activity, so the concept of goal is correlative with that of action», 6. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/leontev/works/activity-consciousness.pdf>
- 33 Libardo Sarmiento Anzola, *La naturaleza humana*, 2016.
- 34 Richard M. Ryan and Edward L. Deci, «Self-Determination theory: An introduction and overview», en *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development and wellness* (New York: The Guilford Press, 2017), 3-25; «The six mini-theories of self-determination theory», Op. Cit., 121-316.

a) La relación dialéctica entre la motivación controlada (con énfasis extrínseco) y la motivación autónoma (con énfasis intrínseco) que subyace en el curso de acontecimientos que conducen a la ejecución de una acción<sup>35</sup>; b) la internalización consciente de esos acontecimientos como proceso generador del avance hacia formas de determinación más cercanas a la motivación intrínseca (ej., determinación identificada y determinación integrada), en la estructura motivacional de la persona<sup>36</sup>; c) la integración de un Yo consciente (*self*) que se conforma en torno a las motivaciones intrínsecas de la estructura motivacional personal<sup>37</sup>, y d) la explicación de la gestión humana en función de las propiedades de autonomía, competencia e interacción social inherentes a la motivación intrínseca<sup>38</sup>.

Estas propiedades de la dignidad humana resultan fundamentales para poder comprenderla desde el desarrollo científico dentro de la disciplina psicológica, pero para poder hacer una revisión acerca de la dignidad como fundamento de los derechos humanos, tal como es propuesta desde el pensamiento crítico<sup>39</sup> y como se pretende sustentar en el presente escrito, es necesario ir un poco más allá en el análisis de su relación intrínseca con los derechos. Es importante aclarar que lo que aquí se menciona, lejos de ser una certeza absoluta, es una aproximación que propone un camino novedoso para continuar pensando acerca de lo que nos hace humanos.

La dignidad está íntimamente relacionada con el florecimiento de lo humano, es decir, con el desarrollo de la especie y de su entorno, no exclusivamente de individuos particularizados. Cuando se habla de la especie humana se hace referencia al grupo, al colectivo, y si se está hablando desde la perspectiva de los derechos humanos con el enfoque del pensamiento crítico, se hace especial referencia a aquellos humanos a quienes no se les ha permitido florecer. Por

35 Edward L. Deci and Richard M. Ryan, «The “what” and “why” of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior », *Psychological Inquiry*, 11 (2000): 227-268.

36 Edward L. Deci and Richard M. Ryan, The “what” and “why” of goal pursuits, 2000.

37 Richard M. Ryan and Edward L. Deci, «Human autonomy: Philosophical perspectives and the phenomenology of self», en *Self-determination theory*, 2017, 51-79.

38 Richard M. Ryan and Edward L. Deci, «Self-Determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being», *American Psychologist*, 55 (2000): 68-78.

39 Libardo Sarmiento Anzola, *Teoría Crítica*, 2013.

esta razón, la dignidad es el fundamento de todo derecho humano, más aún si estos derechos se entienden como el objeto de las luchas vividas por grupos y colectivos humanos acallados, dominados, oprimidos, infravalorados, superando al conjunto positivo de declaraciones, pactos, tratados, leyes y normas que dicen definirlos en los entornos internacionales, regionales, nacionales y locales, los cuales, pese a ser importantes, no son un fin último. Esta propuesta sobre los derechos ha sido ampliamente trabajada por el profesor de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia Manuel Restrepo Domínguez<sup>40</sup>.

Hablar de dignidad humana supone entonces escuchar y valorar las voces representadas en las luchas sociales, esas voces que provienen “desde abajo”, las cuales son tangibles y evidentes en los procesos históricos y culturales que son innegables y que demuestran la realidad de la imposición de un modelo hegemónico que establece un único sistema de vida, desde el cual se ha determinado un supuesto desarrollo ideal de las sociedades modernas. En esta lógica es que se ha hablado de la influencia sobre los derechos humanos de las dinámicas de los centros y las periferias dentro del sistema-mundo<sup>41</sup>.

Con esta idea de la dignidad, vincularla como fundamento del derecho humano a la autodeterminación, del cual se tienen importantes antecedentes que hablan desde la periferia<sup>42</sup>, supone que este derecho no sea únicamente la garantía de que cada persona tenga la posibilidad individual de realizar acciones coordinadas desde su pensamiento en función a una representación simbólica de un determinado sentido de vida, sino que dichas acciones permitan el florecimiento de la especie, la conservación de su entorno y la superación de los sentidos de vida que van en contra de la dignidad colectiva

---

40 Manuel H. Restrepo Domínguez, «Qué y porqué de los derechos humanos con pensamiento crítico», en *Derechos humanos con pensamiento crítico: una cuestión latinoamericana del siglo XXI*, ed. Manuel Restrepo Domínguez (Tunja: Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2013): 19-41.

41 Enrique Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Cerezo Editores, 2009); Boaventura de Sousa Santos, *Derechos humanos, democracia y desarrollo* (Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad –Dejusticia–, 2014); Ismael Carreño Hernández, «Aproximación crítica a la manipulación de los derechos humanos», *Revista Digital de Historia de la Comunicación*, 20 (2017): 480-491.

42 Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos. Argel, 4 de julio de 1976, disponible en: <http://www.filosofia.org/cod/c1976pue.htm>



y que reafirman los sistemas para oprimir. A esto que se acaba de mencionar puede dársele muchos nombres, quizás uno que resulta altamente coherente es el de Buen-Vivir.

El Buen-Vivir o *Sumak Kawsay* en quichua, o “la vida limpia y armónica”, es una idea ligada a la práctica que se ha gestado en los pueblos originarios de América Latina dentro de sus ejercicios particulares de resistencia al exterminio, el cual se originó desde el proceso de conquista y colonia, y actualmente se expresa en la depredación al medio ambiente por el privilegio dado a las actividades económicas. El Buen-Vivir ha sido reconocido en el neoconstitucionalismo latinoamericano que ha tenido impacto en países como Bolivia y Ecuador. En pocas palabras, Raúl Zibechi lo describe como: “un arte que supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos establecer una relación de competencia o dominio”<sup>43</sup>.

Como puede verse, es posible establecer una conexión bastante fuerte entre el Buen-Vivir y la dignidad humana, la cual resulta funcional para fundamentar el derecho a la autodeterminación en el sentido que se ha propuesto en el presente escrito. Bajo esta fundamentación podría decirse que la garantía del derecho a la autodeterminación supone el reconocer y ejercer un estadio superior de la consciencia, la cual debe verse reflejada en la posesión de la dignidad humana.

En este sentido, lo que aquí se propone pasa por vincular la autodeterminación con la posibilidad liberadora que se encuentra inserta en toda práctica de emancipación, más aún en aquellas prácticas que al descolonizarse no continúan reforzando sentidos de vida contrarios a la dignidad<sup>44</sup>. La posibilidad liberadora

---

43 Raúl Zibechi, “el Buen Vivir como el otro mundo posible” en *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015): 279-288, 282. Añade el autor que el Buen Vivir “se trata de vivir de manera que se establezca una relación armoniosa entre los seres humanos y, por lo tanto, entre ellos y la naturaleza. No puede haber diferencia entre el modo como las personas se relacionan entre sí y como lo hacen con el espacio donde viven”, 281.

44 Raúl Zibechi, “Descolonizar: El pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias”, en *Descolonizar: El pensamiento crítico y las practicas emancipatorias* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015): 289 – 351.

de la que se habla está relacionada con la búsqueda del florecer humano colectivo, para el cual es importante identificar, definir, criticar y proponer alternativas creativas para la superación de los ejercicios de dominación y control violento o, en otras palabras, hacer uso social de la conciencia. Acerca del ejercicio de la liberación acorde al desarrollo psicológico con raíces histórico-culturales, un referente fundamental son las ideas desarrolladas desde la *Psicología de la Liberación* propuesta inicialmente por Ignacio Martín-Baró<sup>45</sup>.

Mucho puede debatirse acerca del significado de la humanidad, pero el hecho de que la especie humana pueda realizar acciones coordinadas tendientes a garantizar su supervivencia y la conservación de su entorno de desarrollo, lo cual no es igual al aprovechamiento abusivo que se ha venido haciendo del planeta Tierra, permite hacer un análisis que ponga de presente la importancia de la autodeterminación como derecho, y la dignidad humana como su fundamento liberador. Esto significa una oportunidad para el análisis y la transformación de la realidad que se ha venido construyendo, en la que los humanos son protagonistas indiscutibles.

Otro aspecto crítico de la posición exclusiva de la autodeterminación en la especie humana, como aquí se propone, es el referente al distorsionado sentido de humanismo que ubica en el centro de la naturaleza al *Homo Sapiens* y que pretende justificar los efectos nocivos que el control desbordado de la naturaleza y del medio, ejercidos por *Sapiens*, han acarreado para el propio *Sapiens* y para el planeta. Aunque se trata de un riesgo con gran probabilidad de convertirse en realidad, de ninguna forma esta distorsión de la noción de humanismo puede conducir a una negación de las diferencias cualitativas esenciales entre el humano y el no-humano, o a un menoscabo de los derechos atribuibles a la dignidad humana.

Por el contrario, el creciente conocimiento del genoma humano, de la psicología humana y de la organización socio-cultural humana, a la vez que fortalecen la esencialidad procesual de la dignidad humana, arrastran consigo, a la par,

---

45 Ignacio Martín-Baró, *Acción e ideología, Psicología Social desde Centroamérica* (San Salvador:UCA Editores, 2013); para una visión ampliada a la psicología de la liberación ver: Mark Burton y Luís H. Gómez Ordóñez, *Liberation psychology*, 2015.

una valoración más sólida de la vida en general, y obligan a plantear como esencia del mismo humanismo una mayor valoración de la vida en general, con un mayor reconocimiento a la función adaptativa de las especies no humanas respecto de la evolución y el progreso de la vida, un mayor respeto y una mejor valoración de su existencia, y un consecuente reconocimiento del valor y de los derechos de los seres no humanos. La teoría crítica acerca de la dignidad humana y de los derechos humanos obliga al compromiso con la vida en su totalidad como una responsabilidad ineludible, vinculante de la evolución de la materia orgánica e inorgánica con la génesis y evolución de la naturaleza humana<sup>46</sup>.

Este mismo parece ser un concepto básico de la corriente filosófica de anti-humanismo —denominación algo ambigua en tanto que podría asumirse como una posición teórica enemiga de lo humano, algo que no es así—, que cuestiona la centralidad y la excepcionalidad humana en los ámbitos ontológico, cognitivo, ético y político<sup>47</sup>. Sin embargo, el cuestionamiento de una posición incorrecta del humanismo, en cuanto implique afirmación de una superioridad de derechos para el ser humano en perjuicio de lo no-humano, no puede traducirse en la negación de las diferencias cualitativas esenciales, que, como se afirmó, no son simples diferencias de grado entre lo humano y lo no humano.

Para finalizar, queremos subrayar que la autodeterminación como derecho personal no podría concebirse sin la autodeterminación como un derecho político de los pueblos. Una idea que puede quedar flotando de manera implícita a partir de este hecho, aunque no es algo que se haya afirmado en el presente escrito, es que la psicología crítica, particularmente en lo referente a la dignidad humana, conduce necesariamente a una militancia partidista del lado revolucionario en lo político. Se puede entender que una psicología crítica va a exhibir ribetes revolucionarios en la medida en que lleva a desvelar y a poner de manifiesto el contexto de relaciones sociales en que se forma la psique individual, que son en preeminencia relaciones sociales de producción.

---

46 Libardo Sarmiento Anzola, *Teoría crítica*, 2013.

47 Diana M. Muñoz González, «La cuestión animal: Un desafío para el humanismo», en *¿El fin del hombre?: Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea*, ed. Diana M. Muñoz González (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2016), 131-165.

Una psicología crítica debe abordar el estudio del comportamiento humano, es decir, de las complejas actividades humanas, como algo que las personas hacen, algo que es hecho en el contexto de una praxis social que implica relaciones constructoras de cultura y de historia, sobre la base de pertenencia a la especie *Homo Sapiens*.

Ciertamente, es imposible llegar a verdades sobre el complejo comportamiento humano, particularmente sobre sus nexos con el humanismo y sus asociaciones con el desarrollo humano o con el Buen-Vivir, si el conocimiento psicológico se desliga de un marco que incluya también lo biológico, lo social y lo cultural. Si bien esto se refleja en la adopción de posturas políticas, no remite a la necesidad de una militancia política; remite a otro tema, como puede ser el de la necesidad de adoptar un modelo bioecológico para el análisis del desarrollo humano, que no es una propuesta de militancia política, sino un marco teórico de pensamiento integral acerca de lo humano<sup>48</sup>. Y a la necesidad de adoptar también una perspectiva nueva en lo epistemológico, que reconozca que el conocimiento científico no se ubica, no se produce ni se aplica al margen de las relaciones sociales y de los intereses de clase presentes en cualquier dominio de la acción humana.

## Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Editorial Pre-Textos, 2013.
- Ardila, Alfredo. «Is “Self-Consciousness” equivalent to “Executive Function”?». *Psychology & Neuroscience*, 2, 9 (2016): 215-220.
- Ardila, Alfredo. *Historical development of human cognition: A cultural-historical neuropsychological perspective*. Singapore: Springer Nature Singapore Pte. Ltd., 2018.
- Bandura, Albert. «Social cognitive theory: An agentic perspective». *Annual Review of Psychology*, 52 (2001): 1-26.

---

48 Urie Bronfenbrenner, *Making Human Beings Human: Bioecological Perspectives on Human Development* (London: Sage Publications, 2005).

- Bronfenbrenner, Urie. *Making Human Beings Human: Bioecological Perspectives on Human Development*. London: Sage Publications, 2005.
- Burton, Mark and Gómez Ordóñez, Luis. «Liberation psychology: Another kind of critical psychology». En *Handbook of critical psychology*, editado por Ian Parker, 348-355. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2015.
- Carreño Hernández, Ismael. «Aproximación crítica a la manipulación de los derechos humanos». *Revista Digital de Historia de la Comunicación*, 20 (2017): 480-491.
- Cubero-Pérez, Mercedes y Rubio-Martín, David. «Psicología histórico cultural y naturaleza del psiquismo». En *Vygotsky en la psicología contemporánea: Cultura, mente y contexto*, editado por Mercedes Cubero-Pérez, 21-42. Argentina: Miño y Dávila, 2005.
- Deci, Edward L. and Ryan, Richard M. «The “what” and “why” of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior ». *Psychological Inquiry*, 11 (2000): 227-268.
- Delgado, Carlos L. *El nuevo cerebro humano: Críticas, reflexiones y nuevos descubrimientos*. Bogotá: Ediciones B Colombia S. A., 2017.
- Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Cerezo Editores, 2009.
- Flórez Alarcón, Luis. «La intencionalidad de la acción en el proceso motivacional humano». *Psychologia: Avances de la Disciplina*, 2, 12 (2018): 115-135.
- Gándara Carballido, Manuel. *Los derechos humanos en el siglo XXI: Una mirada desde el pensamiento crítico*. Buenos Aires: CLACSO, 2019.
- Gazzaniga, Michael S. *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2010.
- Gemigniani, Marco and Hernández-Albújar, Yolanda. «Critical reflexivity and intersectionality in human rights: Toward relational and process based conceptualizations and practices in Psychology». *European Psychologist*, 24 (2019): 136-145.
- González Rey, Fernando. «La afectividad desde una perspectiva de la subjetividad». *Psicología: Teoría e Pesquisa*, 2, 15 (1994): 127-134.

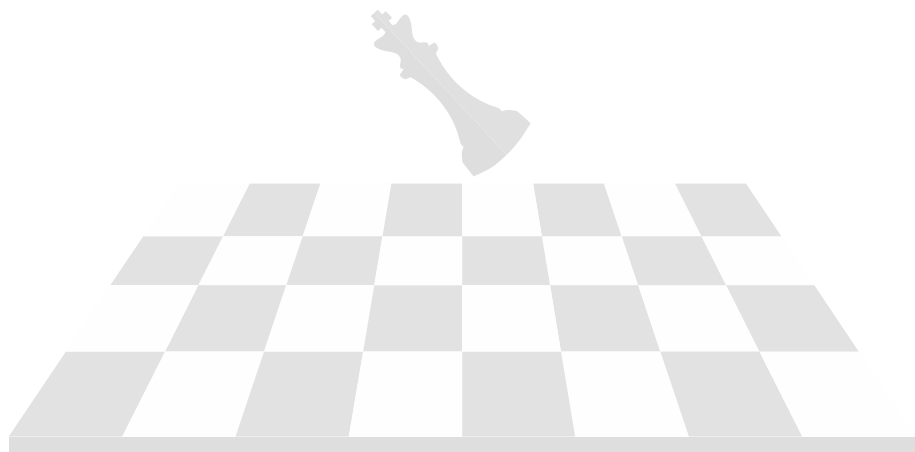
- González Rey, Fernando. «Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: Un camino hacia una nueva definición de subjetividad». *Universitas Psychologica*, 1, 9 (2010): 241-253.
- Ibáñez, Alfonso y Aguirre Ledezma, Noel. *Buen vivir, Vivir bien. Una utopía en proceso de construcción*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015.
- Leontiev, A.N. *Actividad, conciencia y personalidad*. México: Editorial Cartago, 1984.
- Leontyev, Aleksei Nikolaevich. *Activity and consciousness*. Pacifica, CA: Marxists Internet Archive, 2009.
- Martín-Baró, Ignacio. «Hacia una psicología de la liberación». *Psicología sin fronteras: Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 2, 1 (2006): 7-14.
- Martín-Baró, Ignacio. *Acción e ideología, Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores, 2013.
- Mugas, Héctor Antonio. «La teoría de la actividad o de la psicología para la formación de la personalidad». *Laberinto*, 33 (2011): 47-63.
- Muñoz González, Diana M. «La cuestión animal: Un desafío para el humanismo». En *¿El fin del hombre?: Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea*, editado por Diana M. Muñoz González, 131-165. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2016.
- Nussbaum, Martha C. *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- Papacchini, Angelo. «Los derechos humanos a través de la historia». *Revista Colombiana de Psicología*, 7 (1997): 138-200.
- Pérez Campos, Gilberto. «Persona como categoría integradora de una perspectiva sociocultural en psicología». *Revista de Educación y Desarrollo*, 31 (2014): 5-16.
- Restrepo Domínguez, Manuel H. «Qué y porqué de los derechos humanos con pensamiento crítico». En *Derechos humanos con pensamiento crítico: una cuestión latinoamericana del siglo XXI*, editado por Manuel Restrepo Domínguez, 1941. Tunja: Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2013.

- Rose-Krasnor, Linda. «The nature of social competence: A theoretical review». *Social Development*, 6 (1997): 111-135.
- Ryan, Richard M. and Deci, Edward L. «Self-Determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being». *American Psychologist*, 55 (2000): 68-78.
- Ryan, Richard M. and Deci, Edward L. *Self-Determination theory: Basic psychological needs in motivation, development and wellness*. New York: The Guilford Press, 2017.
- Ryan, Richard M., Huta, Veronika y Deci, Edward L. «Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia». *Journal of Happiness Studies*, 9 (2008): 139-170.
- Sarmiento Anzola, Libardo. *Teoría crítica: Fundamento de los derechos humanos*. Bogotá: Ediciones Ilsa, 2013.
- Sarmiento Anzola, Libardo. *Ontología humana crítica*. Tunja-Colombia: Editorial Desde Abajo, 2016.
- Skinner, B. F. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1986.
- Smith, Roger. «Agency: A historical perspective». En *Constraints of agency: Exploration in everyday life*, editado por C.W. Gruber, M.G. Clark, S.H. Kemple y J. Valsiner, 3-30. Switzerland: Springer International Publishing, 2015.
- Sousa Santos, Boaventura de. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad –Dejusticia–, 2014.
- Vygotsky, Lev S. «La Conciencia como problema de la psicología del comportamiento». En *El significado histórico de la crisis de la psicología*, editado por Machado Libros S.A., 38-59. Madrid: Machado Grupo de Distribución, S. L, 2012. Obras Escogidas de Vygotsky, Tomo I.
- Vygotsky, Lev S. «El problema del Desarrollo de las funciones psíquicas superiores». En *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*, editado por Machado Libros, S.A., 11-46. Madrid: Machado Grupo de Distribución, S. L, 2012. Obras Escogidas de Vygotsky, Tomo III.
- Zibechi, Raúl. *Descolonizar. El pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015.





# La dignidad humana en Martha Nussbaum y sus implicaciones para la educación





Juan Pablo Suárez Bonilla, PhD  
Universidad de San Buenaventura, Bogotá  
jsuarez@usbbog.edu.co

Maribel Vergara Arboleda, PhD  
Universidad de San Buenaventura, Bogotá  
mvergara@usbbog.edu.co

## **Introducción**

---

La discusión al respecto de la idea de *dignidad humana* y sus manifestaciones en la sociedad se convierte en una urgencia para las personas; en tanto que organizaciones para la defensa de los Derechos Humanos gubernamentales y no gubernamentales han puesto dicha necesidad en la agenda global, resaltando para ello su obligatoriedad e inmediato cumplimiento, de tal manera que se brinden las posibilidades reales de vivir en Estados que garanticen bienestar; gozo, armonía y tranquilidad a los ciudadanos. De modo que, evidenciar su ausencia genera sentimientos de indignación, resistencia y malestar en las distintas esferas de la sociedad, así como una sensación de desesperanza generalizada, razón por la cual es necesario dialogar con el concepto y con sus manifestaciones en el contexto educativo.

Así, la educación está llamada a convertirse en motor de transformación social y cultural en la medida en que promueve que tanto los individuos como las

sociedades replanteen las maneras de concebir su historia, las formas de relación, los procesos políticos, la distribución de la riqueza, el uso de los recursos naturales, las acciones de participación ciudadana y, en fin, todo aquello que implica entrar en relación con el medio circundante. Es verdad que, puesto de esta manera, podría pensarse que la misión que se le asigna es desproporcionada. Sin embargo, solo gracias a ella se amplía la comprensión de las personas frente a los diferentes fenómenos propios del mundo de la vida, tales como la justicia, el perdón, el reconocimiento, la memoria y el respeto por la *dignidad humana* que es necesario explorar y hacer evidente en su vinculación con el escenario educativo.

Es en este sentido que la dignidad y su relación con la educación, se convierten en una ecuación con dificultad para ser balanceada en los contextos sociales, pues en el escenario latinoamericano históricamente la macroestructura responsable de generar programas educativos no tiene entre sus prioridades invertir en educación por considerarla un gasto inoficioso, planteando iniciativas que no alcanzan a cubrir a satisfacción las necesidades reales de los grupos menos favorecidos de la sociedad.

Lo expuesto anteriormente tiene que ver directamente con la idea de desarrollo que han incorporado los países y sus respectivos gobernantes, los cuales apuestan exclusivamente al crecimiento económico que se interesa por el aumento del Producto Interno Bruto (PIB), desconociendo que invertir en el bienestar de las personas más vulnerables y sus necesidades puede contribuir a un crecimiento que no es medible de forma inmediata y que, sin embargo, representaría un capital social significativo para un país, en palabras de Nussbaum, retomando los informes del PNUD: "La verdadera riqueza de una nación está en su gente"<sup>1</sup>.

Por lo anterior, el presente capítulo tiene por objeto abordar el concepto de *dignidad humana* en la obra de Nussbaum para reconstruir los argumentos centrales, así como identificar los puntos neurálgicos de su propuesta que provocan cierta tensión y ameritan la problematización de los planteamientos

---

1 Martha Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, (Barcelona: Paidós, 2012), 19.

de la autora. Una vez alcanzado este objetivo, y transitando por lo que podría denominarse un ejercicio propio de la educación, el capítulo se centrará en dilucidar las implicaciones que esta suerte de conceptualización puede dibujar para la educación.

Se hará, pues, un acercamiento al trabajo de Martha Nussbaum desde dos perspectivas: la primera tiene que ver con exponer la valoración que la autora hace de la *dignidad humana*, y la segunda deriva las implicaciones que de allí se siguen respecto a los procesos educativos cuando se los define a partir de la idea del desarrollo de las capacidades, planteada por la filósofa. Para lograr dicho propósito y teniendo en cuenta que su obra es bastante amplia, se acudió a los siguientes títulos para encontrar en ellos las pautas que permitan dar cuenta de la discusión planteada: *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (2005); *El ocultamiento de lo humano* (2006); *Sin fines de lucro* (2010); *Crear Capacidades: Propuesta para el desarrollo Humano* (2012), y *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* (2015).

Es necesario destacar que el punto de partida es la presentación de las capacidades que Nussbaum considera indispensables para que una persona tenga lo que ella denomina una “experiencia vital digna”. En otras palabras, antes de abordar directamente lo que la autora entiende por dignidad o *dignidad humana*, se hará una exploración por el tema de las capacidades, en las que ella centra toda su atención. Así pues, las capacidades indispensables, según Nussbaum, son las siguientes diez:

*Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal... *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva... *Integridad física*. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro... *Sentidos, imaginación, y pensamiento*. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “verdaderamente humano”. *Emociones*. Poder sentir apego por otras personas externas a nosotras y nosotros mismos. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la vida propia. *Afiliación*. Poder vivir con y para los demás, reconocer y

mostrar interés por otros seres humanos. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas. *Control sobre el propio entorno*. a) *Político*. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas. b) *Material*. Poder poseer propiedades y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas<sup>2</sup>.

De esta manera, poseer y desarrollar ese conjunto de capacidades es lo que, según la filósofa estadounidense, conduce a la experiencia de una vida digna, pues: “Todo ser humano, por el simple hecho de serlo, es poseedor de dignidad y merecedor de reverencia”<sup>3</sup>. Sin embargo, la autora aporta a la reflexión que dicho principio tan fundamental y que fuera postulado por los Estoicos ocho siglos antes de la era cristiana, ha entrado en desuso y desestimado en distintas latitudes del globo, venido a menos gracias a las actuales políticas de mercado y formas de gobierno que promueven las migraciones masivas, los odios religiosos, el fundamentalismo y la redistribución de territorios que banalizan a las personas, convirtiéndolas en masas de sujetos que han perdido la capacidad de gobernarse a sí mismos.

En un escenario social como el actual, la educación adquiere una gran responsabilidad, la cual consiste en concientizar a las personas a partir de procesos educativos del lugar protagónico que tienen en la construcción de su futuro, el rescate del valor de lo humano y, por lo mismo, el reconocimiento del que son merecedores por el simple hecho de ser humanos, labor que no es del todo fácil debido a las experiencias de inequidad, desigualdad e irrespeto a la que se ha visto sometida dicha condición.

## **La dignidad humana en Martha Nussbaum**

La inquietud respecto a la *dignidad humana* en Nussbaum puede ubicarse en la situación de desigualdad social que la autora identifica, debido, en gran parte, al énfasis economicista por el que propenden los gobiernos, postergando cons-

---

2 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 53-54.

3 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 155.

tantemente las necesidades de su población, para buscar desenfrenadamente el crecimiento económico sin considerar las repercusiones de dichas acciones. La autora lo expresa de la siguiente manera:

Los dirigentes de los países suelen centrarse exclusivamente en el crecimiento económico nacional, pero sus ciudadanos y sus ciudadanas se afanan mientras tanto, por conseguir algo distinto: unas vidas significativas para sí mismos. El aumento del PIB no se ha traducido siempre en una mejora paralela de la calidad de vida de las personas, y ningún informe sobre la prosperidad de conjunto de un país servirá probablemente de consuelo a aquellos y aquellas cuya existencia está señalada por la desigualdad y las privaciones<sup>4</sup>.

De acuerdo con lo anterior, se evidencian dos perspectivas contradictorias, la primera de parte de los gobiernos de turno enfocados en el crecimiento económico y la segunda protagonizada por los ciudadanos del común que se esfuerzan por llevar unas vidas dotadas de sentido y realización personal; sin embargo, la distancia entre ambas intenciones termina desfavoreciendo a los ciudadanos en general, pues su situación real se enmarca en la privación, la vulneración de sus derechos y el aumento de la desigualdad social, la cual crece indiscriminadamente de tal manera que:

Los enfoques teóricos dominantes en la economía del desarrollo, no leen la situación como un activista local o un observador preocupado lo haría. De hecho, tampoco la interpretan de un modo que respete de una manera digna los derechos de las personas. Equiparan la buena marcha de la situación con el incremento del PIB per cápita<sup>5</sup>.

Por tanto, los esfuerzos de muchas organizaciones, instituciones y personas en todo el globo no se traducen en la implementación de políticas que favorezcan el bienestar de las personas y por lo mismo la superación de sus dificultades. Es importante considerar que el aumento de la riqueza es un fenómeno fa-

---

4 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 19.

5 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 31

vorable en la sociedad. Sin embargo, las inversiones gubernamentales normalmente no llegan a beneficiar a los grupos más vulnerables. De esta manera, el crecimiento económico fundamentado en el producto interno bruto se aleja de las necesidades reales de las personas. Al respecto Nussbaum indica que:

Desarrollar políticas que sean de verdad pertinentes para un amplio abanico de situaciones humanas supone atender a diversos factores que afectan la calidad de vida de las personas. Significa preguntarse, en cada ámbito, ¿qué son las personas en general y cada una de ellas en particular; realmente capaces de hacer y de ser?<sup>6</sup>.

Como una posibilidad de dar respuesta a la situación identificada por la autora, propone un listado de capacidades que configuran un enfoque teórico con la suficiente consistencia para convertirse en una alternativa, entendida de la siguiente manera: “El enfoque de las capacidades nació precisamente para ser una alternativa al enfoque del PIB”<sup>7</sup>. Con seguridad, hace falta más que un enfoque teórico para resolver las problemáticas sociales, así como del esfuerzo de organizaciones para mejorar la vida de las personas, pues tendrían que implementarse acciones conjuntas traducidas en políticas públicas incluyentes, dedicadas a la población en general y a la más vulnerable en particular, tendientes a mejorar la calidad de vida.

Respecto al enfoque de las capacidades, Nussbaum indica que: “Se ha ido elaborando en el contexto de las políticas internacionales para el desarrollo, centrado especialmente en las naciones más pobres que luchan por mejorar la calidad de vida”<sup>8</sup>. En dicha propuesta el desarrollo humano se desmarca del aumento del PIB y del capital de los grupos poderosos que se benefician de las inversiones que se hacen, y que no se traduce en mejores condiciones de vida para el grueso de la población. La autora no plantea una salida mágica a las problemáticas sociales y a la vez reconoce que “Todas las naciones albergan

---

6 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 19

7 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 34.

8 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 34.



multitud de historias individuales que desean llevar una vida humanamente digna y en todos se viven y se desarrollan luchas por la igualdad y la justicia”<sup>9</sup>.

Sin embargo, no dejan de ser esfuerzos aislados por mejorar las condiciones de vida, pues continúan aumentando los casos de violencia doméstica, desigualdad de género, inequidad en el acceso a la educación y demás circunstancias que obstruyen el crecimiento armónico de las personas y la igualdad de oportunidades. Razón por la cual desde la perspectiva de Nussbaum:

Todas las naciones se encuentran en vías de desarrollo, ya que contienen problemas de desarrollo humano y luchas personales por alcanzar una calidad de vida plenamente adecuada y un mínimo de justicia social. Y todos están fracasando en mayor o menor medida a la hora de cumplir con el objetivo de garantizar dignidad y oportunidades para cada persona<sup>10</sup>.

De acuerdo con la anterior afirmación, Nussbaum reconoce que, con respecto al enfoque del desarrollo humano, todas las naciones se encuentran subdesarrolladas, situación que se puede apreciar con facilidad al momento de establecer comparaciones respecto a la calidad de vida de las personas, sus aspiraciones, realizaciones y las posibilidades reales que le brinda la sociedad en la que viven. Por esta razón, la autora propone el enfoque de las capacidades como una oportunidad para dar cuenta del desarrollo de los ciudadanos en plural, tales como: “La salud, la integridad física, la educación y otros aspectos de las vidas individuales”<sup>11</sup>, que van más allá de las estadísticas, individualizando el bienestar a partir del desarrollo de capacidades logrado por cada individuo. Este enfoque es definido por la autora retomando la pregunta que adquiere fuerza en su planteamiento, esto es:

El enfoque de las capacidades puede definirse provisionalmente como una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida, desde una pregunta clave que cabe hacerse cuando se comparan sociedades y se evalúan conforme a su dignidad: ¿qué es capaz de hacer y de ser cada

---

9 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 35.

10 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 35.

11 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 38.

persona? Dicho de otro modo, el enfoque concibe cada persona como un fin en sí mismo y no se pregunta solamente por el bienestar total o medio, sino también por las oportunidades disponibles para cada ser humano<sup>12</sup>.

Con dicho cuestionamiento la autora deja de manifiesto que cada persona posee un conjunto de oportunidades para llevarlas a la acción, dando cuenta de aquello que cada individuo está en capacidad de hacer y de ser desde el uso de la libertad, entendiéndose como un fin en sí mismo; para ello es posible acudir al caso planteado por la autora cuando narra la vida de Vasanti<sup>13</sup>, asunto que le sirve para dar cuenta de la manera en que las diez capacidades se convierten en un referente para evaluar la calidad de vida de una persona. Ante esto, Nussbaum indica que el enfoque “está centrado en la elección o en la libertad, pues defiende que el bien crucial que las sociedades deberían promover para sus pueblos es un conjunto de oportunidades que las personas pueden luego llevar, o no llevar, a la práctica: ellas eligen”<sup>14</sup>; de tal manera que la relación entre oportunidades y capacidad de elegir se convierte en pilar fundamental para entender su propuesta, que en definitiva orienta una visión pluralista con respecto a los valores individuales, sin establecer escalas cuantitativas para la medición de los mismos.

Para Nussbaum es importante aclarar que el enfoque muestra particular interés en las situaciones de injusticia, desigualdad social, discriminación y marginación; para ello “asigna una tarea urgente al Estado y a las políticas públicas, concretamente la de mejorar la calidad de vida para todas las personas, definidas por las capacidades de estas”<sup>15</sup>. En definitiva, la autora se compromete con la construcción de una teoría de la justicia social básica, que evita conceptualizar los valores como una única lectura global, alejándose de la pretensión de universalizarlos. A su vez, invita a los países a convertir en política pública el

---

12 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 19.

13 Vasanti es la mujer que inspira el primer capítulo del libro de Nussbaum titulado *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* y que toma como caso para evaluar la calidad de vida de las mujeres en el estado de Gujarat, en la India y que, además, permite la consolidación de lo que la autora denomina el enfoque de las capacidades.

14 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 38.

15 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 39.

conjunto de capacidades que ofrece, con la intención de mejorar las condiciones de calidad de vida de los ciudadanos en general.

La anterior forma de entender las capacidades y asignarles ese importante papel, permite que Nussbaum hable de las capacidades combinadas, las cuales entiende como: “La totalidad de las oportunidades de que dispone una persona para elegir y para actuar en su situación política, social y económica concreta”<sup>16</sup>. La autora indica que son producto de la relación que se establece entre aquellas destrezas que posee cada persona, es decir, las capacidades internas, y aquellas que se logran después de entrar en contacto con el contexto inmediato. Por tanto, una sociedad realmente desarrollada debe tender a estimular la adquisición de capacidades internas en sus ciudadanos por medio de los procesos educativos asegurados para todas las personas, escenarios que permitan mantener una buena salud tanto emocional como física, afecto filial, reconocimiento, un trabajo que le dé satisfacciones y en sí ese conjunto de situaciones que le brindan bienestar.

Así las cosas, ese conjunto de capacidades internas potenciadas por el contexto se despliegan gracias a que el sistema social lo permite, esa relación es llamada por Nussbaum capacidades combinadas. Al respecto, puede pasar que un determinado contexto permita a las personas desarrollar el pensamiento crítico, la creatividad; pero que su ordenamiento gubernamental le reprima en dichos aspectos, le acorrale, le castigue al momento de ejercer sus libertades políticas y no considere adecuada la manera en que cuestiona el obrar de las instituciones. En dicho momento se está interfiriendo seriamente en aquello que la persona es capaz de hacer, aunque se le den todas las herramientas para que sea de una determinada manera.

Frente a lo anterior, Nussbaum pregunta: “¿por qué es importante distinguir las capacidades internas de las combinadas? Porque dicha distinción se corresponde con dos labores de toda sociedad digna”<sup>17</sup>. De esta manera, la relación de las capacidades constituye un binomio perfecto que da cuenta de la salud

---

16 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 40.

17 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 41.

y buen juicio de una sociedad, pues conjuga tanto las capacidades individuales como las posibilidades para llevarlas a cabo apoyadas en políticas públicas que garanticen el despliegue de las potencialidades individuales.

De igual manera, la autora se cuestiona respecto a cuáles son las capacidades específicas sobre cuyo desarrollo debería centrarse una sociedad, pero reconoce que no es posible ofrecer un listado definitivo. Nussbaum propone que es justamente dicha actuación la que corresponde al enfoque de las capacidades y conduce a la discusión respecto de la dignidad humana, que es transversal en su propuesta como fundamento para tener una vida plena y creativa, superando los embates de los actuales modelos sociales, políticos y económicos que instrumentalizan a las personas y las convierten en objetos banalizados por el mercado y de políticas que minimizan sus necesidades reales, indicando que:

La dignidad es una noción intuitiva que no está del todo clara. Si se usa de forma aislada, como si fuera completamente evidente en sí misma, puede acabar empleándose de manera caprichosa e incoherente. Sería erróneo utilizarla, pues, como si se tratara de un fundamento intuitivamente evidente y sólido para una teoría que se constituyera entonces a partir de ella. Mi enfoque no obra de ese modo: la dignidad es un elemento de la teoría, pero todos los conceptos empleados en esta se entienden como elementos interconectados entre sí y que, como tales, se explican y se esclarecen mutuamente<sup>18</sup>.

La puntualización de Nussbaum al respecto de la dignidad permite ubicar el concepto no como un agregado necesario al enfoque de las capacidades de manera caprichosa, sino como parte sustancial del mismo. Puede decirse que las capacidades combinadas surgen de una relación mediada por la dignidad, en la que el respeto establece el equilibrio entre las capacidades de cada persona y los medios que brinda la gubernamentalidad para desarrollarlas. Desde dicha perspectiva, se encuentran condiciones de vida que permiten experiencias humanas más dignas que otras, es frente a las segundas que el

---

18 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 19.

enfoque de las capacidades, tal como se ha expresado, cobra importancia en los contextos sociales.

Nussbaum es muy cuidadosa al establecer la diferencia entre la satisfacción de las necesidades básicas y la dignidad. Esto sucede porque el enfoque de las capacidades podría estar vinculado a dicha idea, lo cual es significativo. Sin embargo, la dignidad va más allá y la cultura lo manifiesta con un ejemplo: “Pensemos en los debates sobre la educación para personas con discapacidades cognitivas graves. Desde luego, parece imposible generar satisfacción para muchas de esas personas sin necesidad de un desarrollo educativo”<sup>19</sup>. Frente a lo anterior, es necesario indicar que la pensadora considera que la dignidad tiene que ver con que la persona en una situación como la mencionada en el ejemplo recibe subsidios debido a su condición y otra muy diferente es que realmente pueda desarrollar capacidades que le permitan generar agenciamientos sobre su propia vida; situación ligada estrechamente con la dignidad, pues más que asistencialismo, las personas requieren la capacidad de acción individual para gobernar su propia vida. Nussbaum considera que:

La noción de dignidad está estrechamente relacionada con la idea de conación activa (que es aquella parte del sujeto humano, referida a sus anhelos, esfuerzos, motivaciones y deseos). Guarda, pues, un parentesco cercano con la noción de capacidad básica: algo inherente a la persona y que exige ser desarrollado<sup>20</sup>.

A partir de lo anterior, es posible indicar que la dignidad es esencial a la condición humana y se encuentra interconectada con las demás capacidades, contribuyendo al logro de los sueños y deseos de cada persona, de tal manera que pueda agenciar su vida, conducirse y tener las garantías y derechos a los que como ciudadano tiene acceso, y que se requieren para establecer condiciones de igualdad entre todos los individuos de una sociedad; sin embargo, aclara que “el enfoque de las capacidades se centra en la protección

---

19 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 50.

20 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 51.

de ámbitos de libertad tan cruciales que su supresión hace que la vida no sea humanamente digna”<sup>21</sup>.

En dicho sentido, en los contextos actuales es posible encontrar la ausencia de libertades, al punto que no se extraña la posibilidad de gozar de sus beneficios y comprender que su disfrute es inherente a la dignidad humana, la cual está ligada a la relación que se establece entre los derechos y libertades a que tiene acceso una persona, así como el equilibrio entre los mismos. Nussbaum lo ilustra por medio de un ejemplo en el que plantea “la relación entre la integridad física de las mujeres en el hogar, por un lado, y la plena igualdad de estas como ciudadanas y trabajadoras, su salud emocional y física, etc., por el otro”<sup>22</sup>. De tal manera que sea suficientemente claro que una sociedad puede sentirse orgullosa porque sus mujeres no son vulneradas en su hogar, pero si no se les garantizan sus derechos en los demás escenarios y aspectos de sus vidas, significa que no están llevando vidas humanamente dignas, de tal manera que la autora tiene en cuenta el sinnúmero de áreas en las que se mueve la vida de las personas, situación que la lleva a formular la siguiente pregunta: “¿Qué se necesita para que una vida esté a la altura de la dignidad humana?”<sup>23</sup>. Parte de la respuesta la ofrece en lo que ha llamado “diez capacidades centrales”, que deberían ser procuradas por los estamentos gubernamentales a todos los ciudadanos; las expone de la siguiente manera:

Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal... Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva... Poder desplazarse libremente de un lugar a otro... Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “verdaderamente humano”. Poder sentir apego por otras personas externas a nosotras y nosotros mismos. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la vida propia. Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales,

---

21 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 52.

22 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 52.

23 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 53

las plantas y el mundo natural. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas. Poder poseer propiedades y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas<sup>24</sup>.

De acuerdo con la manera en que se desarrollan las capacidades presentadas, surge la comprensión que hace Nussbaum de la justicia social, la cual consiste en “el respeto por la dignidad humana, la cual obliga a que los ciudadanos y ciudadanas estén situados por encima de un umbral mínimo amplio (y específico) de capacidad en todas y cada una de las diez áreas”<sup>25</sup>. De tal manera que las capacidades planteadas se encuentran directamente relacionadas con la dignidad humana, en tanto las personas las puedan desplegar en sus experiencias vitales de manera particular; situación que permitiría pensar en la justicia social y en la manera de ir superando las vulnerabilidades que aquejan a los distintos países del globo. Asimismo, es necesario tener en cuenta que las capacidades se relacionan y sustentan de varias maneras, aunque la afiliación y la razón práctica resaltan sobre las demás debido a que:

Cuando las otras están presentes de manera acorde con la dignidad humana, esas dos están entrettejidas en ellas. Si las personas están bien alimentadas, pero no facultadas para ejercer la razón práctica, ni para hacer planes sobre su salud y nutrición, la situación no es completamente acorde con la dignidad humana: se le está cuidando como se cuida de los bebés y de los niños de muy corta edad. Una buena política en el ámbito de cada una de las capacidades es aquella que respeta la razón práctica del individuo; esta no es más que otra forma de insistir en la importancia central de la elección dentro de la noción general de capacidad entendida como libertad<sup>26</sup>.

Desde dicha perspectiva queda superado el asistencialismo y ciertas prácticas que despojan a las personas de su capacidad para decidir al respecto de aquello que considera lo mejor para su vida, cubrir sus necesidades por sus propios medios, ser artífice de la construcción y realización de su vida desde

---

24 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 53-54.

25 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 56.

26 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 60-61.

el uso de la razón práctica y por lo mismo, desde la máxima expresión de la libertad, entendida como capacidad desde los planteamientos de Nussbaum. A continuación, se ofrece un ejemplo de la manera en que las capacidades permiten evaluar la calidad de vida de una persona acudiendo a Vasanti, quien en palabras de Nussbaum es

[...] una mujer menuda, de treinta pocos años de edad, que vive en Ahmedabad, una gran ciudad del estado de Gujarat, en el noreste de la India. El marido de Vasanti era un adicto al juego y al alcohol. Se emborrachaba con el dinero reservado para los gastos familiares y, cuando se agotó, se hizo una vasectomía para aprovecharse del incentivo monetario que el gobierno de gujaratí ofrecía, para fomentar la esterilización. Así que Vasanti tampoco tenía hijas ni hijos que le ayudaran, lo que era un enorme inconveniente para ella, pues una mujer sin descendencia es más vulnerable a la violencia doméstica. Finalmente, y ante el aumento de los abusos recibidos por parte de su marido ella optó por dejarlo y regresar con su propia familia<sup>27</sup>.

En la experiencia de vida de Vasanti, se observa la manera en que las diez capacidades planteadas por Nussbaum se convierten en una herramienta para evaluar la calidad de vida de esta mujer india. Con respecto a la capacidad para tener una buena salud, la autora expresa que Vasanti no tuvo la oportunidad de ser bien alimentada, pues en la india el nacimiento de las niñas supone un gasto que las familias no quieren asumir; por tanto, las niñas no reciben los mismos beneficios que los hijos varones, tales como acceso al sistema educativo, recreación, disfrute de la libertad y adicionalmente les obligan a asumir las labores del hogar. En parte, dicha situación tiene que ver con que al momento en que se casan es tradición que la familia de la mujer ofrezca una dote, lo cual supone un gasto extra para la familia. Posteriormente, en su vida de casada no pudo elegir sobre su salud reproductiva, por dos aspectos, el primero, porque el marido al practicarse la vasectomía le quita la posibilidad de elegir ser madre (vida reproductiva) y el segundo porque la sentenció a ser proclive a violencia familiar; (integridad física), teniendo en cuenta el contexto

---

27 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 20.



en que vive la protagonista del caso en mención, pues en la india una mujer sin descendencia comúnmente es maltratada físicamente por su pareja.

Con respecto a la capacidad para poder trasladarse de un lugar a otro y tomar sus propias decisiones, al momento de abandonar a su esposo podría pasar, como sucede con muchas mujeres en dicho contexto, que se enfrentara al rechazo de su familia, pues al pagar la dote consideran que ya no tienen ninguna responsabilidad para con ella, situación que obliga a muchas mujeres a prostituirse para sobrevivir; por otra parte, es el marido quien toma las decisiones en el hogar y de alguna manera representa a su esposa ante la sociedad y las estructuras culturales construidas por la tradición en el país que habita Vasanti.

Asimismo, no es difícil suponer que las capacidades planteadas por Nussbaum, en el caso concreto de Vasanti, estaban distantes de la posibilidad de ser llevadas a la acción, porque en un medio como el que se describe se puede inferir que las demás capacidades también se encontraban coartadas. Sin embargo, para el caso en mención, la filósofa estadounidense identifica en la ONG SEWA (Organización de Mujeres Autoempleadas) la posibilidad que tienen las mujeres indias para encontrar las oportunidades que necesitan y así poder desplegar sus capacidades, dicha organización

[...] trabaja con mujeres pobres. Fundada por la internacionalmente aclamada activista Ela Bhatt, la SEWA había ayudado ya por entonces a más de 50.000 miembros gracias a programas en diversos ámbitos, como los microcréditos, la educación, la sanidad e, incluso, un sindicato. A diferencia de otros estados indios, Gujarat ha actuado conforme a un orden de prioridades enfocado especialmente hacia el crecimiento macroeconómico, sin dedicar muchos recursos a la atención de las necesidades de sus habitantes más pobres<sup>28</sup>.

De hecho, gracias a dicha organización y a los créditos que ofrece, muchas mujeres en situación de vulnerabilidad logran independencia económica e

---

28 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 21.

iniciar algún negocio que les permita cubrir sus necesidades básicas. En el caso de Vasanti, por fortuna obtuvo el apoyo de sus hermanos, quienes tras el divorcio la recibieron en su hogar nuevamente, facilitándole un lugar para iniciar un pequeño taller de costura; le otorgaron un préstamo para comprar máquinas, que ella pagó rápidamente gracias a su vinculación con SEWA, y de esa manera pudo tomar decisiones sobre su propia vida, tales como aprender a leer y escribir, la posibilidad de relacionarse, tener una amiga llamada Kokila, vestir bien y alimentarse de manera adecuada, en otras palabras, tomar su vida entre sus manos y hacerse responsable de sí misma.

Gracias al desarrollo de sus capacidades, Vasanti, además de las victorias obtenidas, pudo manifestar su interés por otras mujeres que han pasado por su misma situación, por ello: “Con la ayuda de su amiga Kokila, se implicó en la lucha contra la violencia doméstica”<sup>29</sup>. De igual manera pudo expresar afecto por su amiga Kokila, de hecho: “Aquella amistad habría sido muy improbable de no existir la SEWA: Vasanti pertenece a la casta brahmán, mientras que Kokila es de una de las castas inferiores”<sup>30</sup>. Es importante resaltar que, gracias a la intervención no gubernamental promovida por la ONG mencionada, las posibilidades de transformar sus entornos y lograr una mejor calidad de vida aumentan y, por lo mismo, de conseguir la experiencia de unas vidas dignas, de acuerdo con la propuesta de desarrollo humano y el enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum.

Las acciones que posibilitan organizaciones como SEWA no son un repertorio de desarrollo que se lleva a cabo de forma mágica, se requiere la voluntad gubernamental para que las personas de los distintos contextos se vean beneficiadas y puedan transformar sus experiencias vitales a partir del desarrollo de capacidades. De tal manera que los elementos que realmente son necesarios para mujeres como Vasanti requieren ajustes en el actual modelo económico tradicional, tal como la expresa Nussbaum:

---

29 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 21.

30 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 21.

El enfoque convencional no dirige nuestra atención hacia las razones que hacen que Vasanti sea incapaz de participar del disfrute de la prosperidad general de su región. En realidad, contribuye más bien a desviar hacia otro lugar cualquier atención que pudiéramos prestar a los problemas de Vasanti, ya que sugiere que la manera correcta de mejorar la calidad de vida en Gujarat es aspiratorio al crecimiento económico y nada más que al crecimiento económico<sup>31</sup>.

Por tanto y de acuerdo con la dinámica promovida por el actual modelo de crecimiento económico imperante, Nussbaum insiste que: “El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa”<sup>32</sup>. Sin embargo, la anterior afirmación no es el principal objetivo de las fuerzas del mercado que gobiernan las mentes de los sectores más poderosos de la población, los cuales piensan insistentemente en buscar la manera de aumentar sus arcas, sin tener en cuenta el bienestar de las demás personas y mucho menos la generación de espacios en los que la gente sea feliz y por lo mismo dé rienda suelta a la creatividad que resulta del desarrollo de sus capacidades y de las oportunidades para expresarlas en los conglomerados sociales.

En consecuencia, a nivel global es posible encontrar grupos humanos con grandes niveles de vulnerabilidad, dependiendo de los sistemas culturales, las tradiciones y creencias, generalmente liderados por organizaciones patriarcales que excluyen tajantemente a las mujeres, niñas, niños, jóvenes y adultos mayores, tal como sucedió a Vasanti, quien fue víctima de su contexto en el que se encuentra de manera generalizada la creencia o práctica asociada a expresiones culturales que inducen al menosprecio y a la vulneración social.

En el caso latinoamericano, la falta de oportunidades para desarrollar las capacidades se expresa en víctimas del narcotráfico, violencia política, étnica o religiosa, explotación sexual, trata de blancas, consumo de sustancias alucinó-

---

31 Martha Nussbaum, Crear capacidades, 32.

32 Martha Nussbaum, Crear capacidades, 19.

genas, el machismo generalizado y el trabajo sin remuneración justa. Además, la migración se ha convertido en un flagelo que rompe los vínculos familiares y deslocaliza a las personas, lanzándolas a un futuro incierto, carente, en el que la vida peligra, bien sea por que los desplazamientos se hacen por trochas y ríos entre fronteras, como el caso colombo-venezolano, o vía marítima entre continentes, tal como sucede en Europa con los migrantes africanos. En los anteriores casos, la vida, la libertad y la dignidad humana corren peligro al quedar expuestas a las circunstancias del entorno.

Frente a los peligros globales que afectan a la actual sociedad, existe una gran cantidad de entidades no gubernamentales, ONG y demás organizaciones que trabajan afanosamente por minimizar los efectos generados por los diferentes tipos de vulneración, promoviendo iniciativas de asistencia social, cooperativas que apoyan con créditos de libre inversión, programas educativos y actividades que promueven la adquisición de habilidades que facilitan la independencia tanto social como económica, permitiendo participar activamente en la sociedad. De esta manera, las personas empoderadas, conscientes de sus posibilidades de transformación, se vinculan con iniciativas que buscan prevenir o erradicar las circunstancias que llegan a ser fuente de vulneración humana.

Otra iniciativa encaminada al desarrollo de las capacidades que contribuye al desarrollo humano tiene que ver con la alfabetización funcional, que asegura en muchos casos el acceso al trabajo y a la vez despierta inquietudes intelectuales que posteriormente permiten el acceso a la educación formal, situación que favorece “un conocimiento adecuado de la historia de su nación y de la estructura política y económica de esta”<sup>33</sup>. Posterior a dicha actividad, que viene de la mano de los procesos cognitivos, es posible que cientos de personas puedan pasar, de acuerdo a lo planteado por Nussbaum, de “Ver las noticias por televisión u oírlas de boca de sus amigos y amigas, pero sin la capacidad para acceder a una explicación más integral de la situación o hacer un seguimiento de las cuestiones que más

---

33 Nussbaum, *Crear capacidades*, 25.

puedan interesarle”<sup>34</sup>, a entender los distintos escenarios y comprender de manera clara el significado del momento social que atraviesa la aldea global. Razón por la cual, al desarrollar la capacidad para interpretar el contexto social que le corresponde, podrá interrogar al respecto de las situaciones que se han naturalizado en las sociedades y que efectivamente afectan a los grupos menos favorecidos.

Como consecuencia del desarrollo de capacidades surge la posibilidad de “disfrutar de la poesía, las novelas o las múltiples obras de creatividad literaria que enriquecen la vida haciéndola más divertida”<sup>35</sup>. De hecho, desarrollar capacidades para disfrutar de la cultura y sus distintas manifestaciones empodera a las personas del valor de su condición humana y, por lo mismo, de su dignidad, dotándolas de sensibilidad y de un talante crítico que tiende a reclamar justicia e indignarse por la situación propia y de sus semejantes.

Las anteriores son un conjunto importante de razones para que los grupos humanos que son considerados más vulnerables adquieran la capacidad de “controlar y planificar sus propias vidas, entendiendo que no son meros objetos a merced de las órdenes de otras personas, ni peones, ni siervos de nadie; pueden elegir y planificar su futuro”<sup>36</sup>. A partir de lo presentado por Nussbaum, es posible considerar que las personas que cuentan con todas las herramientas para incidir en “la construcción de una política pública correcta que les permita influir positivamente en todas las facetas de su existencia”<sup>37</sup> logren transformar su entorno a partir de la adquisición de capacidades que les ubica como dueños de su historia, con poder de decisión y posibilidad para transformar sus condiciones de vida.

Una vez desarrollado el apartado dedicado a la idea de dignidad presentada por Nussbaum, es necesario centrar la atención en la relación que se puede establecer entre dignidad humana y educación de tal manera que se dé respuesta al objetivo propuesto en el presente capítulo.

---

34 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 19.

35 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 19.

36 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 28.

37 Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, 155.

## La dignidad humana y la educación

---

Como se ha dicho anteriormente, el *enfoque de las capacidades* de Martha Nussbaum se configura como un entramado teórico rico en discusiones y perspectivas, en medio del cual resuena con voz fuerte un concepto central: *la dignidad humana*. Ciertamente, esta categoría se encuentra diseminada a lo largo y ancho de su obra, actuando algunas veces como eje articulador de distintas discusiones y, otras, como valor distintivo de su propuesta con relación a enfoques afines precedentes. Nussbaum reconoce que la *dignidad* es una noción intuitiva que no está del todo clara, lo cual puede obedecer, por una parte, a su imposibilidad de engranaje con todos los elementos de su propuesta y, por otra, a su carácter estrictamente racional.

El concepto de *dignidad humana* tiene una complejidad e implicaciones tales que despierta el interés en varias disciplinas, como la economía, la filosofía política y la educación. Es precisamente a esta última a la que se le quiere dar mayor alcance en este apartado, dadas las posibilidades que tiene para ser utilizado como marco teórico para la creación de propuestas educativas que permitan abordar los asuntos de una educación realmente transformadora. Es común pensar que los procesos educativos impactan todas las dimensiones del ser humano; sin embargo, es preciso reconocer que tiene límites, no se le puede entregar toda la responsabilidad de lo que implica el desarrollo humano, aunque es fundamental para que se instale en la sociedad y contribuya al despliegue de las capacidades desde la comprensión detallada de contextos como la familia y los vínculos afectivos, así como el rescate de las humanidades, las artes y el cultivo de la imaginación narrativa, tal como lo expone Nussbaum:

El cultivo de la comprensión constituye un elemento clave en las mejores concepciones modernas de la educación para la democracia, tanto en las naciones de Occidente como las demás. Gran parte de este proceso debe darse en el seno de la familia, pero también es importante el papel de las escuelas, e incluso de las instituciones terciarias y universitarias. Para desempeñar bien su función en ese sentido, las instituciones educativas deben adjudicar un rol protagónico a las artes y a las humanidades en el programa

curricular, cultivando un tipo de formación participativa que active y mejore la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de otro ser humano<sup>38</sup>.

El hombre que comprende y razona es el ideal que visualiza Nussbaum al hablar de dignidad humana. Es por ello que a la educación le confiere un lugar privilegiado cuando se trata de otorgar a los alumnos las herramientas para que desarrollen las capacidades del hombre racional que actúa en cada uno de los momentos y los contextos usando su pensamiento y que procura actuar bien y vivir bien a la hora de buscar su felicidad y el bienestar de las otras personas con quienes establece una relación.

Al respecto, Sócrates sostenía que *una vida no examinada no merece ser vivida*. Esta idea sirvió como modelo para una educación humanística y democrática. En la tradición occidental se trabaja para brindar a los estudiantes filosofía y otras áreas de humanidades, pues en estos cursos y métodos de enseñanza se encuentran elementos que ayudan a que los alumnos reflexionen y argumenten por sí mismos, en lugar de someterse a la tradición y la autoridad. Asimismo, se considera que “la capacidad de argumentar de este modo constituye, como lo proclama Sócrates, un valor para la democracia”<sup>39</sup>. Una educación para la ciudadanía que tenga como objeto el *cosmopolitalismo* puede sensibilizar a todos a pertenecer a una misma humanidad, de ahí el compromiso moral, pues la educación debe ser sensible a este fenómeno, y para ello se requiere un diálogo global.

Es desde esta visión de la educación compleja e integradora que Nussbaum apuesta por una educación humanista, centrada en las humanidades y comprometida con la formación de personas capaces de verse como miembros de una sociedad cosmopolita. Por lo que, en términos de contenidos curriculares, el objetivo de la ciudadanía mundial sería que “todos los alumnos más pequeños tuvieran un conocimiento rico de las principales regiones, sin estereotipos, que aprendieran nociones básicas de historia mundial (con especial atención a los

---

38 Martha Nussbaum, *Sin Fines de lucro. Por qué la democracia necesita a las humanidades*, 132.

39 Nussbaum, Martha (2010). *Sin Fines de lucro*, 74.

aspectos socioeconómicos, además de los políticos) y que en la complejidad de los contenidos fuera aumentando con el transcurso del tiempo”<sup>40</sup>.

Para la autora, los programas curriculares deberían planificarse con cuidado desde las primeras etapas para impartir un conocimiento cada vez más nutrido y diversificado del mundo, sus historias y sus culturas, así como vincular estrechamente a la familia en el proceso educativo, asignándole tareas que complementen y doten de sentido el trabajo de la escuela, asimismo, que posibiliten el diálogo permanente al respecto del ser humano que se desea formar. Esto significa que las personas deben comprender que aunque pertenecen a un contexto local, también son miembros de una sociedad nacional con obligaciones y responsabilidades; además, que puedan entender que hacen parte de una sociedad en la que se conjugan hambre, pobreza, guerras, desplazamientos, migraciones y otros fenómenos provenientes de la globalización, y que para poder actuar inteligentemente ante estos problemas que afectan a todos, se requiere cambiar la visión por medio de una educación en donde sean capaces de participar, cooperar y amar al otro, de tal manera que se pueda hacer parte de las soluciones.

Se trata de construir condiciones analíticas que permitan pensar la posibilidad de una sociedad donde los seres humanos encuentren, inventen, imaginen o luchan por edificar las bases de su dignidad, en un espacio común de singularidades y universalidades compartidas en el que quepan la diversidad y la pluralidad en este mundo globalizado; fenómeno que por cierto le presenta a la educación el reto de fundar nuevos enfoques educativos que puedan responder de manera efectiva a la necesidad de conciliar las diferentes culturas que consiguen coexistir en espacios comunes. En un mundo globalizado, en efecto, es tarea de la educación atenuar los nacionalismos o los particularismos etnocéntricos que provocan los conflictos interculturales, evitando centrarse, como se tiende a hacer con frecuencia, en el estudio exclusivo de la propia cultura, lo que induce a los estudiantes a suponer su cultura como la única opción existente y, en cuanto propia, como la que debe ser privilegiada, juzgándola como superior y a las otras —en tanto son diferentes— como inferiores.

---

40 Nussbaum, Martha (2010). *Sin Fines de lucro*. 125.



Antes bien, es el conocimiento del otro el que permite el reconocimiento propio, y el reconocimiento del otro –de igual manera– supone el respeto por su origen, identidad y creencias. Es por ello por lo que Nussbaum propone la educación cosmopolita con su ideal de ciudadano del mundo, en la aspiración de construir una ciudadanía protectora e incluyente ante lo que se es o se puede llegar ser. Efectivamente, se adhiere así a la idea de los estoicos de *kosmoupolis* –ciudadano del mundo–, que quiere decir que cada ser humano habita en dos comunidades: la comunidad original local de donde se nace y la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas que es mayor y común. De este modo, el ciudadano del mundo es quien reconoce en las personas lo que merece el mayor de los respetos y reconocimientos, sus aspiraciones a la justicia y al bien y sus capacidades de razonamiento.

Una de las razones para pensar que la educación requiere ser pensada en clave de dignidad humana es el predominio de las perspectivas economicistas y tecnocráticas con las que en la actualidad suelen abordarse los procesos de reforma educativa, cuya preocupación está en contribuir a la acumulación de bienes de consumo y de riquezas financieras. Aunque la Constitución Colombiana del 91 cifró la esperanza en el proceso de transformación social, que traería la incorporación por primera vez en el ordenamiento jurídico de los derechos humanos, sociales, políticos y culturales, los cuales buscan asegurar a las personas las condiciones para una vida digna, lo cierto es que tanto en Colombia como en el resto del mundo, el Estado se debilitó progresiva y rápidamente en las últimas décadas debido al auge del capitalismo de estricto corte neoliberal. Este hizo que el Estado fuera abordado por los negocios privados, sobre todo por el capital financiero, lo que ocasionó que la realidad fuera en sentido inverso al enunciado en la formulación política, empujando a los ciudadanos hacia prácticas de competitividad e individualismo para el logro de los propios objetivos, haciendo olvidar que el desarrollo humano ha de entenderse, como sostiene Nussbaum, como un conjunto de capacidades y no como las competencias para la acumulación de bienes, servicios o riquezas. Esto último inevitablemente desencadena diversas formas de exclusión ligadas al género, la etnia o el origen social.

De ahí que para una educación en clave de dignidad humana lo principal no sea la evaluación de ciertos logros obtenidos por cada persona, sino el desarrollo de sus capacidades, pues la valoración centrada en los primeros excluye las posibilidades reales de un individuo; los logros no implican libertad mientras que la capacidad sí. Estas incluyen las posibilidades que se le presentan a alguien, pues no es lo mismo hacer algo que elegir algo y hacerlo. Este enfoque no reduce el bienestar a la realización de los deseos, sino a la libertad de elegir entre múltiples posibilidades.

Me preocupa —dice Nussbaum— que otras capacidades igualmente fundamentales corran el riesgo de perderse en el trajín de la competitividad, pues se trata de capacidades vitales para la salud de cualquier democracia y para la creación de una cultura internacional digna que pueda afrontar de manera constructiva los problemas más acuciantes del mundo<sup>41</sup>.

De este modo, es en el enfoque de las capacidades donde se vislumbra un camino para pensar el papel de la educación en la construcción de sociedades más plurales, justas y democráticas, desde una perspectiva de dignidad humana que permita el desarrollo de los individuos. Pero más allá de los discursos centrados en la educación para la democracia o una educación nacionalista, para Nussbaum la educación ha de ser *cosmopolita*, en tanto que esta pretende facilitar la convivencia en una sociedad cada vez más plural como es la actual. La autora se inscribe en el enfoque de pensadores que retoman la premisa de que la máxima lealtad no debe ser otorgada a ningún tipo de gobierno, ni mucho menos a ningún poder temporal, sino a la comunidad moral, que es constituida por la comunidad de todos los seres humanos.

La educación adecuada para la vida en una democracia pluralista debe ser de carácter multicultural, o sea, que debe familiarizar a los alumnos con los datos básicos referentes a las diversas culturas e historias de los numerosos grupos con los que comparten las mismas leyes e instituciones, sean estos grupos religiosos, étnicos, económicos, sociales o de género. El aprendizaje de idiomas,

---

41 Martha Nussbaum, *Sin Fines de lucro*, 25.

historia, economía y ciencias políticas desempeña una función relevante para ello, de acuerdo con lo planteado por Nussbaum en su obra *Sin ánimo de lucro*.

El enfoque de las capacidades como doctrina política establece las condiciones mínimas de justicia en una sociedad para que sus individuos puedan ejercer sus capacidades con oportunidades y libertades: a mayor espectro de capacidades, existe mayor libertad. Lo cierto es que las capacidades constituyen la libertad individual; la relación entre capacidad y libertad es, en consecuencia, directamente proporcional.

De igual manera, para Nussbaum tener una vida digna significa que, como personas pertenecientes a una sociedad, es posible desarrollar plenamente las capacidades dentro de un ámbito de libertad. Esta idea no tiene nada que ver con asumir un planteamiento esencialista del hombre. Por el contrario, da la posibilidad de pensar opciones distintas de llevar una vida humana, dependiendo de cada sociedad. Este enfoque concibe que los seres humanos cooperan movidos por un amplio abanico de motivos, entre estos el amor, la justicia y, en especial, la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente y digna.

La comprensión del concepto de dignidad en Nussbaum demanda, inicialmente, poner en consideración su concepto de capacidad. Se entiende que la capacidad incorpora partes del estado de una persona, aquello que logra hacer durante su vida. Manifiesta las diversas alternativas de lo que puede lograr ante aquello que puede elegir. En esta propuesta subyace la idea de que la dignidad humana es una combinación de posibilidades en torno de las capacidades para lograr funcionamientos valiosos. A mayores posibilidades de capacidad, mayor libertad.

Con el concepto de las capacidades humanas, la autora pone en cuestión el enfoque que hasta ahora se le ha dado a la idea de igualdad y, por tanto, de dignidad, pues, aunque este enfoque se centra en la igualdad de derechos y de libertades, deja de lado las marcas de origen de las personas. Esto significa que no todos tienen las mismas condiciones ni oportunidades, por lo que la igualdad estaría directamente relacionada con las oportunidades. Para lograr

un equilibrio se requiere crear una política de igualdades en todo sentido, con programas de educación que permitan a los individuos convertirse en ciudadanos autónomos, capaces de pensar y de actuar. Es así como bajo el modelo de las capacidades, el Estado tiene más responsabilidad con sus ciudadanos, en tanto que es un Estado social de derecho.

La principal alternativa frente al modelo basado en el crecimiento económico es el enfoque del desarrollo humano, ya que lo importante aquí son las oportunidades o *capacidades* de las personas en ciertas esferas que abarcan desde la vida, la salud y la integridad física, hasta la libertad política, la participación política y la educación.

Este modelo de desarrollo reconoce que todas las personas gozan de una dignidad humana inalienable y que ésta debe ser respetada por las leyes y las instituciones. Toda nación mínimamente decente debería aceptar que sus ciudadanos están dotados de ciertos derechos, en esas esferas y en otras, y debería elaborar estrategias para que superen determinados umbrales de oportunidad en cada una de ellas<sup>42</sup>.

Esta idea, presente en el enfoque de Nussbaum, tiene su impacto en la vida de las personas, específicamente en lo que se puede entender como *dignidad humana*. Plantea el reto de dilucidar, a la luz del enfoque de las capacidades humanas, la idea de dignidad humana y su posibilidad de incorporación en la educación.

Como se ha demostrado, la dignidad humana, para Nussbaum, es la posibilidad que tienen las personas de vivir una vida plena y con distintas formas de realización a lo largo de la vida, con posibilidades de razonar y desarrollar un pensamiento desde la infancia para ser capaces de usar la razón y el pensamiento de manera autónoma y crítica, porque “las personas que no hacen un examen crítico de sí mismas es que, con frecuencia, resultan demasiado influenciables”<sup>43</sup>.

---

42 Nussbaum, Martha, *Sin Fines de lucro*, 47.

43 Nussbaum, Martha, *Sin Fines de lucro*, 78.

Es por lo que la educación para la *dignidad humana* se debe comprometer con que cada individuo se implique con los otros, en una relación de interdependencia que dote de sentido las relaciones; el compromiso es la meta de todos los ciudadanos, así como el cultivo de habilidades que requiere la humanidad como el examen crítico –tanto de uno mismo como de las tradiciones–, el razonamiento lógico, el análisis crítico de lo que se lee o dice, dando solidez al pensamiento, la exactitud de los hechos y la precisión de juicio.

Para argumentar en favor de una educación que pueda formar en la dignidad, Nussbaum presenta cinco virtudes necesarias al contexto educativo: el ser para todos los seres humanos, la capacidad de ser pluralista atendiendo a la diversidad, la capacidad de adaptarse a distintas circunstancias, adaptarse al contexto de los estudiantes, y, por último, garantizar que los libros no se transformen en autoridad.

El enfoque de las capacidades como condiciones de la dignidad humana radica en que todos los individuos son importantes, independientemente de su procedencia o nación, cada persona es fin en sí misma; en una educación cosmopolita se aprende de sí mismo y, por lo tanto, el currículo trasciende las fronteras estatales de la cultura local, que resulta pobre desde la mirada global. La educación que supera la mirada local permite contrastar cultura, historia y particularidades con el resto de las culturas; es lo que Nussbaum llama la posibilidad de reconocer la identidad a través de la alteridad.

Nussbaum expone las razones por las cuales considera que las humanidades juegan un papel importante a la hora de hablar de una sociedad que se piense en clave de dignidad humana. El punto está, dice la filósofa, en la necesidad de pensar en una educación humanista, por lo que cuestiona el privilegio de las ciencias productivas económicas sobre las ciencias sociales. Esta postura nada tiene que ver con una actitud anticientífica, sino que, por el contrario, considera que el desarrollo de la ciencia debe tener su lugar en la sociedad. Pero esta debe ir de la mano con el desarrollo de otras disciplinas como las humanidades y las ciencias sociales, en donde el arte y la literatura permitan desde edades muy tempranas alimentar y extender capacidades como la creatividad y la empatía.

Al respecto, escribe la autora que lo excepcional del ser humano “es su capacidad para la creatividad artística, su capacidad para imaginar algo distinto de lo que es y para avanzar hacia un ideal hermoso así imaginado”<sup>44</sup>. Es a lo que Tagore llamó, según la autora, *el excedente de hombre*, es decir, que, a diferencia de cualquier otro animal, el ser humano tiene la capacidad de trascender la necesidad física. Esto ocurre gracias a la capacidad que tiene el animal humano de imaginar y crear símbolos, lo que le proporciona un excedente muy por encima de lo que requeriría el animal biológico propiamente dicho.

Para la filósofa, el desarrollo de las capacidades imaginativas debe procurarse en edades muy tempranas y, si es posible, en el ámbito familiar a través de un currículo de educación inicial que puede extenderse a lo largo de la vida, para que la imaginación pueda seguir siendo potenciada y perfeccionada por medio del arte. Aunque el objetivo de las artes y las humanidades no sea ganar dinero, sí son útiles para algo mucho más valioso, como lo es la construcción de un mundo común en el que valga la pena vivir, con personas capaces de ver a los otros seres humanos como entidades en sí mismas, merecedoras de respeto y empatía, que tienen sus propios pensamientos y sentimientos; también, con naciones capaces de superar el miedo y la desconfianza en pro de un debate signado por la razón y la compasión.

También considera que en el florecimiento del amor y la capacidad imaginativa está la clave para que, por medio de la educación, las personas demuestren a través de sus acciones sentimientos de compasión, amor e interés por la suerte de los otros, los animales y la naturaleza. La educación es, por tanto, una propuesta y, a la vez, una respuesta que las sociedades se dan en un momento determinado para el ideal de hombre y mujer que se desea formar.

La encomienda que la sociedad le hace a la educación es que le ayude a formar a los individuos que necesita para su sobrevivencia y, asimismo, contribuir al desarrollo integral del ser humano. Implica ayudar a potenciar el cuerpo y la mente, lo mismo que a estructurar las emociones, la capacidad comunicativa y expresiva, la calidad de relacionamiento, la formación de la voluntad y la

---

44 Martha Nussbaum, *Sin Fines de lucro*, 111.

conciencia estética, la reflexión de los principios éticos y morales, y la construcción del racionamiento ético para promover una formación cívica, política y artística que permita a los estudiantes trascender, de tal manera que se haga posible educar en la dignidad.

## **Discusión**

Examinar la categoría de *dignidad humana* en el contexto de las sociedades actuales implica considerar que estas se encuentran orientadas al crecimiento económico basado en la explotación, de manera indiscriminada, de hidrocarburos e infinidad de otros recursos naturales, convirtiendo a los conglomerados tanto urbanos como rurales en masas de trabajadores con pocas posibilidades de ascenso en la escala social e ingresos mínimos que no alcanzan para cubrir sus necesidades básicas; por lo mismo, no pueden tener una vida dedicada al disfrute de actividades recreativas, viajar, entrar en contacto con otras culturas y sentirse ciudadano del mundo. Adicionalmente, es común encontrar sistemas de salud precarios, con escasa cobertura y recursos que brinden bienestar a los pacientes. Asimismo, las reformas laborales, pensionales, el pago del IVA e infinidad de impuestos lastiman los ya mermados recursos de las personas.

El anterior panorama ha predominado en América Latina en las últimas décadas, dejando a la población en general sumida en situaciones de vulnerabilidad social, política y económica, con pocos recursos para mejorar su calidad de vida y sin oportunidades de acceso al sistema educativo, condenando a millones a convertirse en generaciones sin perspectiva de futuro, por cuanto la idea de porvenir y prosperidad se encuentra estrechamente relacionada con la generación de riqueza, requisito indispensable y característico del actual sistema económico que condena a generaciones enteras a repetir el esquema precario y distante a la idea de *dignidad humana*.

Así las cosas, detener la mirada en las implicaciones que la *dignidad humana* tiene para la educación requiere entender los desafíos que se le presentan hoy a la luz de problemáticas sociales y culturales que actualmente generan incertidumbre frente al devenir humano. Inquietan fenómenos como las migraciones, el cambio climático, las exclusiones, los fundamentalismos religiosos, las

violencias de género y la inteligencia artificial que al parecer ponen en riesgo la permanencia del ser humano sobre la tierra. Volver la mirada a la educación en clave de dignidad, implica preguntarse por decisiones que se han de tomar para mejorar el entorno y participar en los problemas que afectan la vida en comunidad, pues son fenómenos que impactan la existencia y desarrollo de las personas y, por tanto, el ejercicio de los derechos humanos, por lo que la educación no puede ser indiferente a asuntos que le conciernen, máxime cuando se la considera una herramienta fundamental para la movilidad social.

Desde el contexto social presentado y haciendo conciencia de la responsabilidad que tiene la educación frente a un tema tan sensible como el abordado en el presente capítulo y desde lo planteado por Nussbaum, se hace necesario leer el desarrollo humano ligado estrechamente a las posibilidades de educarse, no solamente para hacerse un individuo ilustrado, sino también para comprender con sentido crítico los elementos propios del devenir histórico de su contexto inmediato, del territorio en el que habita y le dio la nacionalidad, que tiene opinión política fundamentada para participar en la vida democrática y tomar decisiones que redunden en la generación de políticas públicas que beneficien a los ciudadanos en general y, además, pueda dedicarse a cuidar de sí y extender dicho ejercicio a los demás miembros de su comunidad, como un acto de acogida, de brindar abrigo, de caminar como humanidad en la búsqueda de mejores condiciones de vida, tan necesarias en muchas partes del globo.

De tal forma que el desarrollo humano y la educación se convierten en un binomio perfecto que, al estar encaminado a promover no solamente la alfabetización funcional, sino verdaderos procesos de crecimiento personal, permite el despliegue de las capacidades de una persona y, por lo mismo, la transformación de los contextos y las propias expectativas frente a la vida y a aquello que requiere para vivir en armonía consigo mismo y con la sociedad. Con personas cada vez más empoderadas, los grupos dominantes y las sociedades en general tendrían que cambiar el modelo economicista de desarrollo para poder suplir las necesidades de los individuos y de esta manera disfrutar de una vida sana, prolongada y sin los sobresaltos a los que se exponen los ciudadanos actualmente. De hecho, se erradicaría de la conciencia colectiva



el supuesto desde el cual hay unas vidas más valiosas que otras, generando exclusiones de clase que entorpecen las posibilidades que todos tienen de realizarse como seres humanos, que viven humana y dignamente.

De esta manera, se dejaría de naturalizar que las personas están clasificadas por estratos, castas, poder adquisitivo, género, filiación política, preferencia sexual o creencia religiosa, porque lo que debería primar es su ser de persona, reemplazando la tendencia utilitarista, según la cual los individuos sirven para alcanzar los fines economicistas de unos pocos y no para desplegar capacidades que le lleven a compartir la riqueza de su condición humana con sus iguales. Así las cosas, la libertad de elección frente a las situaciones de la vida cobra sentido, pues desde el *enfoque de las capacidades* es plausible pensar en la posibilidad de elegir entre una u otra opción, y no simplemente la frustrante realidad de tener que conformarse con aquello que puede pagar o le correspondió debido a su clasificación social.

Es necesario resaltar que, desde el enfoque de las capacidades y su apuesta por el desarrollo humano, los actuales sistemas educativos transitan una senda equivocada, pues se mueven en el marco de las competencias; desde la mirada de Nussbaum, se trata de desplegar capacidades, postura totalmente diferente en la que cuenta el desarrollo de la persona y su formación en torno a la transformación de sus condiciones de vida, potenciar la salud física, emocional, contar con el afecto de la familia y entrenar las capacidades internas para ser feliz. Por lo mismo, las pruebas de medición tanto nacionales como internacionales quedarían en desuso, pues lo que realmente interesaría desde dicha perspectiva no es quienes aprenden más, sino de qué manera las sociedades actuales estimulan el despliegue de las capacidades de sus ciudadanos.

De igual manera sucede con el sistema económico, tendría que cambiar sus principales objetivos y propender por un esquema que vele, busque y asegure la solución de las necesidades más apremiantes de los ciudadanos y deje de preocuparse por el crecimiento del producto interno bruto (PIB). Que permita que las personas en general logren independencia económica para no depender de terceros y evitar estar expuestos a todo tipo de ultrajes y humillaciones para obtener los mínimos vitales. Desde los aportes de Nussbaum,

el desarrollo humano, la posibilidad de educarse y entrenar el desarrollo de capacidades, así como la independencia económica y social permiten a las personas las habilidades para sentirse a gusto consigo mismas y aportar a la sociedad no desde la carencia o el lugar de la víctima, sino desde el disfrute de su existencia y la experiencia de vida digna.

Otro lugar desde el que es preciso hablar, tiene que ver con la relación que las personas que propenden por llevar una vida digna establecen con los paradigmas emergentes, tal es el caso de la tecnología en cuanto invención de artefactos y el despliegue de inteligencia artificial en el que se popularizan las acciones inteligentes mediadas por las tecnologías de la información y la comunicación, así como las redes sociales y las apps que colonizan la vida de los individuos. Sin lugar a dudas, todo tipo de dispositivos pueden convertirse en una posibilidad para potenciar el desarrollo de habilidades y, por lo mismo, aportar en el despliegue de las capacidades. Sin embargo, es necesario establecer posturas frente a estas manifestaciones globales teniendo como referente la manera en que dichas tecnologías posibilitan o entorpecen el desarrollo de las diez capacidades y las cinco virtudes esenciales que facilitan la educación para la dignidad, así como la libertad de elección y la independencia de las personas, y desde allí establecer las maneras de ubicarse frente a las expresiones de la invención humana.

Queda claro que desde los aportes de Nussbaum, no se trata de satanizar, estigmatizar o rotular como positivas o negativas las manifestaciones epocales, como es el caso de la tecnología y la inteligencia artificial; se trata de preservar la dignidad humana, aun cuando existen toda suerte de dispositivos que podrán empezar a desplazar a las personas de sus puestos de trabajo, irrumpir en su privacidad, ventilar la intimidad, controlar el mercado y las mentes al orientarles al consumo desmedido y a pensar que se vive una suerte de libertad en la que la web genera una sensación de completitud, de poder sin límites, de avatares que reemplazan la identidad y rostros e imágenes que esconden su verdadero ser. De tal manera que si todo aquel paradigma civilizatorio atenta contra la persona y sus posibilidades, requiere intervención de parte de la sociedad para que la posibilidad de desarrollo humano no se vea sometida por aquello que irrumpe la historia como novedoso y aparentemente emancipador.

La asistencia a la emergencia de nuevos contextos para los ciudadanos y sus relaciones, Derechos individuales, identidades colectivas, exclusiones y desigualdades entre otras realidades de la convivencia global constatan la importancia de una reorganización social, de la cual necesariamente la educación debe participar para hacer parte del cambio que se requiere dada la emergencia de estas nuevas ciudadanías. En este sentido, Nussbaum confiere a la educación centralidad, pues confía en que un proceso educativo adecuado pueda llevar a los jóvenes a ser partícipes de formas de gobierno que estimulen a las personas a informarse sobre los asuntos que les atañe y que deben ser tratados a la hora de ejercer la participación y acciones colectivas. Se vislumbra, entonces, en la educación un medio para formar personas con juicio crítico, capacidad de deliberar y de elegir adecuadamente, así como la capacidad de adquirir habilidades que pongan en práctica disposiciones vitales para la convivencia. Pues es desde allí donde resulta plausible el anhelo de llevar una vida en común digna, en la que se considera que toda decisión que tome el ciudadano del mundo sea producto de una conducta respetuosa, propia de seres humanos racionales y recíprocos.

Una educación así sería determinante para la *dignidad humana*, en la que en el escenario de las ciudadanías mundiales reivindiquen los sentimientos de amor, empatía y de amistad del ciudadano hacia sus semejantes, así como la adquisición de virtudes, como la capacidad de adaptación, la capacidad de ser pluralista, atendiendo a una diversidad de normas y tradiciones, y, por último, garantizar que los libros no se transformen en autoridades, lo que requiere de una conducta personal y política con claro sentido de lo que significa el cultivo de la humanidad y con la creación de una cultura internacional digna, que pueda afrontar de manera constructiva los problemas más acuciantes del mundo.

Las ideas de Nussbaum sobre la dignidad humana interpelan de manera profunda a la educación como hoy es concebida en un país que ha naturalizado las distintas formas de violencia. Especialmente, los ciudadanos parecen haberse acostumbrado a recibir cada día las estadísticas sobre crímenes de líderes sociales, maestros, humanistas, defensores de derechos humanos y toda clase de personas que pasan desapercibidas y escasamente algunas de estas muertes son mencionadas en los diarios, dependiendo de su estatus en la escala social.

Este hecho señala solo una de las problemáticas que debe asumir la educación para que renuncie a posibles atisbos de banalidad y se comprometa con la formación de personas empáticas, nuevos ciudadanos despojados de ideas individualistas en las que prima solo el propio bienestar. La educación en esencia está llamada a dignificar y dar sentido a la existencia del hombre, por lo que le corresponde sumergirse en reflexiones profundas y comprometidas con la vida en todas sus formas: la vida del planeta, las plantas, los animales y el agua. Transitar estos caminos en la educación es apostar por la existencia y la preservación de la vida como valor absoluto.

## **Conclusiones**

---

El acercamiento al concepto de *dignidad humana* y a la relación que tiene con la educación permite plantear las siguientes conclusiones que pueden ser punto de partida o de llegada a futuras reflexiones y abordajes temáticos que abarcan distintas disciplinas relacionadas con temáticas neurálgicas para la vida social actual.

Con respecto a la concepción planteada por Nussbaum sobre la *dignidad humana*, es preciso indicar que su análisis brinda ideas reveladoras frente a la comprensión de fenómenos sociales y culturales que desde la academia se hace necesario asumir de manera inmediata, de modo tal que pueda hallar lugar en acciones concretas y pertinentes para posibles transformaciones que, como indica la autora, puedan conducir a una vida digna y placentera en la llamada ciudadanía global.

Por otra parte, es necesario precisar que el abordaje responsable de la dignidad humana implica abandonar algunos esquemas de los actuales modelos sociales, políticos, económicos, religiosos y educativos, que atentan contra la persona y su integridad, incorporando estructuras que no solamente se alimenten con el enriquecimiento per cápita, sino que tiendan a dar respuesta oportuna a las necesidades reales de las personas, tales como vivienda, recreación, salud, educación, seguridad física y alimentaria, así como la creación de políticas públicas que tiendan al bien común de manera equitativa, desplazando de esta manera las vulnerabilidades que imperan en el planeta.

La educación para la ciudadanía global está llamada a construir puentes entre las diferencias y los caminos poco transitados, que permitan la convivencia armónica entre las distintas identidades de la ciudadanía política, con participación responsable y de cara a la *dignidad humana*, en busca de lograr superar los individualismos, así como mitigar las tensiones generadas por las nuevas ciudadanías, que se abren paso en el teatro de las naciones desde los clamores por la reivindicación de derechos colectivos que han sido pisoteados, desde la estética y la subjetividad que revelan unos seres humanos diferentes a los que solían habitar los territorios décadas atrás.

El concepto de *dignidad humana* contiene ideas políticas que confían en que un proceso educativo adecuado tiene el potencial de llevar a las personas a adquirir las disposiciones que les permite poner en práctica las capacidades humanas que les convierte en ciudadanos críticos y reflexivos, con capacidad para elegir y determinar el rumbo de las propias acciones de forma correcta.

De igual manera, a la educación le corresponde la noble tarea de despertar al amor por la vida, la amistad, la poesía, la imaginación narrativa, las artes, la literatura y la esperanza por un mundo cada vez mejor; que dote a los alumnos de herramientas para hacer de la resiliencia un *ethos* permanente, a pesar de las circunstancias adversas vividas en el continente americano.

Es necesario entender la educación y el desarrollo humano como un acto amoroso, con la suficiente potencia para favorecer mediante la adquisición de capacidades críticas, que son ante todo autocríticas; pues así los ciudadanos podrán desarrollar la habilidad de replantear las convenciones y las costumbres dadas de manera prescriptiva por la cultura para llegar a actuar imaginativamente, considerando que la vida tiene otras posibilidades, incluso cuando parece que todo está perdido.

Por lo anterior, es importante puntualizar que en la capacidad de imaginar recae la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, de pensar en otros mundos posibles; todo lo cual es necesario para considerar que la realidad puede ser transformada, que es posible crear nuevos escenarios y sentir compasión por las situaciones que viven otras personas, de tal manera que no es un

recetario que estimula el pensamiento sino también, una forma de asumir comportamientos éticos y morales para evitar el juicio temerario y optar por la empatía para ponerse en el lugar del otro y entender sus circunstancias de vida, reivindicando siempre su ser de persona y, por lo mismo, su capacidad para experimentar la *dignidad humana*, no solamente como un ideal, sino también como una realidad instalada en la vida social a nivel global.

## Referencias

- Nussbaum, Martha. *Sin Fines de lucro. Por qué la democracia necesita a las humanidades*. Traducido por María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- Nussbaum, Martha. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2012.
- Nussbaum, Martha. *Emociones políticas. Por qué el amor es importante para la justicia*. Barcelona: Paidós. 2014.

# Los Autores

## **ISMAEL CARREÑO HERNÁNDEZ**

---

Psicólogo y Magister en Derechos Humanos, actualmente docente de tiempo completo en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en la Escuela de Ciencias Económicas y Administrativas de la Facultad de Estudios a Distancia (ECAE-FESAD) y en el programa de Maestría en Derechos Humanos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (MDH-FDCS). Dentro de su labor como investigador ha trabajado en distintas áreas: derechos humanos, salud mental, pedagogía, patrimonio cultural, entre otros. Preocupado por la transformación social desde la academia, resalta su ejercicio de generar materiales autónomos para la investigación y el trabajo con comunidades.

## **LUIS FLOREZ ALARCÓN**

---

Psicólogo, Magister en Análisis Experimental de la Conducta, Doctor en Psicología Experimental. Profesor titular del programa de *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona* de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá), donde dirige el énfasis en Autodeterminación y Desarrollo Humano. Su principal campo de investigación teórica actualmente es el proceso motivacional humano, en particular sus asociaciones con la autodeterminación, la intencionalidad de la acción y la formación del sentido subjetivo. En el campo aplicado este

interés conceptual se proyecta a través de la investigación sobre un modelo de competencia social para la promoción de la salud mental y la prevención de sus problemáticas en el ámbito escolar.

## **DIANA MARÍA MUÑOZ GONZÁLEZ**

---

Doctora en Filosofía por la Universidad de París VIII. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y Filósofa de la misma institución. Actualmente dirige la línea de énfasis en filosofía del *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona* de la Universidad de San Buenaventura. Es Investigadora Asociada ante MinCiencias y líder del grupo de investigación “Devenir: Filosofía y Teología en clave contemporánea”. Sus áreas de investigación actualmente son la ética animal, la ética ambiental y la filosofía de la tecnología. Entre sus publicaciones se destacan *Arte y verdad. La experiencia estética en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer* (2013), *¿El fin del hombre?* (2016) (Ed.) y *Humanismo en la era de la técnica* (2018) (Ed.).

## **ANGÉLICA MARÍA RODRIGUEZ ORTIZ**

---

Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), Magíster en Educación y Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad de Caldas. Docente investigador del Departamento de Educación en la Universidad Autónoma de Manizales. Adscrita a la línea de investigación: Actores y Contextos del grupo SEAD-UAM. Campos de investigación y publicaciones en torno a la filosofía analítica con estudios en moral, política y epistemología. Asignaturas que oriento: Historia y epistemología de las ciencias, filosofía del lenguaje y argumentación.

## **JOSÉ MARÍA SICILIANI BARRAZA**

---

Doctor en Teología (Instituto Católico de París) y Doctor en Estudios Medievales (Sorbona, París IV). Es profesor titular de la Universidad de San Bue-



naventura, Bogotá y de la Universidad de La Salle, Bogotá. Su preocupación investigativa se articula en torno a la narración y su papel en la construcción de la identidad, particularmente si se trata de una persona religiosa o creyente. Desde una perspectiva hermenéutico-narrativa, que favorece el paso de una onto-teología caracterizada por el desconocimiento de la historia, su investigación busca construir una visión antropológica que recoja seriamente la ambigüedad humana y ofrezca alternativas significativas para la realización humana. Particularmente se interesa por la construcción de una pedagogía narrativa que supere perspectivas acríticas, ajenas a la historia personal de los estudiantes y de la historia socio-cultural del país y del mundo. Ha publicado varios libros y artículos en torno a estas temáticas. Hace parte de la *Société Internationale de Théologie Pratique* (SITP), de la *Red de Teólogos AMERINDIA* y de la *Sociedad de Catequetas de América Latina* (SCALA).

## **JUAN PABLO SUÁREZ BONILLA**

---

Doctor en Ciencias Sociales Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales (mención *cum laude*). Magister en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia y Licenciado en Filosofía, Universidad de San Buenaventura. Ha sido profesor de las Universidades: San Buenaventura, Javeriana, La Salle, Militar Nueva Granada y UNIMINUTO. Miembro del grupo de investigación “TAEPE” (Tendencias Actuales en Educación y Pedagogía, Universidad de San Buenaventura, Colciencias). Actualmente se desempeña como Director (E) del *Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona* de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá. Sus principales áreas de investigación son: Juventud, movimientos sociales, ciudadanía y subjetividad política.

## **MARIBEL VERGARA ARBOLEDA**

---

Doctora en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, con la tesis meritoria: “Acciones y Creencias de la Educadora Infantil: Un Dispositivo De Reflexión e Interacción Pedagógica para mejorar la Práctica”. Magister en Educación de la Universidad de La Sabana, Licenciada en Educación Preescolar de

la Universidad del Quindío. Profesora Titular de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, actualmente dirige el énfasis de: Antropología Pedagógica Persona y Formación, del *Doctorado en Humanidades Humanismo y Persona* (DHUPE). Investigadora Asociada ante Colciencias y miembro del grupo de investigación Tendencias Actuales en Educación y Pedagogía «TAEPE». Docente investigadora en métodos de investigación cualitativa, incluyendo, historias de vida, narrativas, análisis del discurso y etnografías. Líneas de investigación: primera infancia, práctica pedagógica y formación docente.

## **COLECCIÓN *HUMANISMO y PERSONA***

---

Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona – DHUPE –

### **Títulos de la colección**

Vol. 1. Humanismo y debate (2013)

ISBN 978-958-8422-83-1

Vol. 2. Redescubrir a la persona a través del humanismo (2015)

ISBN 978-958-8422-98-5

Vol. 3. ¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea (2016)

ISBN 978-958-8928-16-6

Vol. 4. Antropología del sentido y teología del don. Aporte teológico de Adolphe Gesché (2016)

ISBN 978-958-8928-22-7

Vol. 5. Qué es lo humano en educación. Concepciones y tendencias en la antropología pedagógica: una aproximación a la realidad colombiana (2017)

ISBN 978-958-8928-29-6

Vol. 6. Humanismo en la era de la técnica (2018)

ISBN 978-958-8928-52-4

Vol. 7. Presente y futuro de las humanidades (2018)

ISBN 978-958-8928-71-5

Este libro se terminó de imprimir  
el 1 de diciembre de 2020  
en la Unidad de Comunicación y Protocolo de la  
Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

La fe en la dignidad humana no motiva solamente el rechazo al daño que hombres y mujeres padecen injustamente a manos de algunos sus congéneres, sino que inspira también el bien que muchos otros procuran con incontables actos de coraje y de solidaridad que realizan a diario, comprometidos con la construcción de un mundo más humano. La convicción en el corazón de quienes la invocan es que la dignidad humana es sagrada y, sin embargo, si hay que movilizarse cada vez en su nombre, rechazando con valentía lo que la deshonra, es porque, paradójicamente, no cesa de verse atacada y puesta en cuestión. Como ideal, en efecto, la dignidad humana parece gozar en nuestros días de una enorme aceptación, esgrimida incluso como el fundamento de los Derechos Humanos. No obstante, dicho consenso amenaza constantemente con quedarse en el papel. A nadie escapa el que la realidad dista mucho de la aspiración de brindar a cada uno de los seres humanos el respeto y las oportunidades de bienestar y de desarrollo que en consideración a su dignidad tendría que merecer. Ahora bien, si afirmamos aquí que la dignidad humana está puesta en cuestión, esto no sólo ocurre en el terreno práctico, por cuenta, entre otras, de políticas o formas de funcionamiento social que desconocen o ponen en jaque el valor de las personas, sino que lo está también en el terreno teórico, en cuanto la dignidad se revela como un concepto ambivalente e inestable, atravesado de importantes fisuras. Este libro, que recoge el resultado de la investigación inter- y pluri- disciplinaria llevada a cabo en el DHUPE, aborda estos dos sentidos de “la puesta en cuestión” de la dignidad humana y entreteje la relación entre ambos.

  
**EDITORIAL**  
BONAVENTURIANA



Diseño e impresión: Unidad de Comunicaciones y Protocolo de la  
Universidad de San Buenaventura, Bogotá