

SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA

Josep Rafel Moncho i Pascual
Universitat de València

Introducción

1. La dignidad humana, valor básico fundante

La dignidad humana es un valor que tiene un rango privilegiado en la “Declaración Universal de Derechos Humanos”. El preámbulo de ésta y uno de los considerandos de ambos Pactos Internacionales (tanto del “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, como del “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”) dicen que los valores superiores “tienen por base la dignidad”.

Así mismo otro considerando de los Pactos Internacionales dice que “los derechos se desprenden de la dignidad”.

Por ambas expresiones se deduce que la dignidad humana es el *vértice* del conjunto valorativo por una parte, y del conjunto normativo por la otra.

El rango particular que detenta, se puede caracterizar diciendo que es el *valor básico fundante*. Los demás valores explicitan, complementan, desarrollan y refuerzan el valor básico.

-Si, pues, se construye una ética acorde con los documentos de los derechos humanos, se dirá que la dignidad humana es el fundamento de la ética. Ello con cierto carácter último e irrebalsable. Pues rompe la salida de una regresión al infinito que Aristóteles juzga imposible y absurda (*Ética a Nicómaco* I, 1, 1094 a 20-21).

Y esa parada en la regresión fundamentadora es razonable, porque es decidida por un consenso mundial. Es una voluntad universal la voluntad que articula y expone el fundamento.

2. Historia del tema en la Antigüedad

Hay un tema recurrente en la teología cristiana que habla del “hombre, rey de la creación”. El tema se inspira en la Biblia, cuando dice: “llenad la tierra

y dominadla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que reptan sobre la tierra” (*Génesis*, 1., 28).

Una idea convergente la presentan los estoicos, al considerar al hombre como fin de todas las criaturas: “como piensan los estoicos, todo lo que crece en la tierra ha sido creado para los hombres, mientras que los hombres han sido creados para los hombres” (Cicerón, *De officiis* I, 7, §22). Se sugiere así una categoría esencial: la consideración del hombre como fin en sí.

Hay, por otra parte, una frase del Evangelio que es una afirmación potencial y sugestiva de la dignidad humana: “El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado” (Marcos 2, 27). El sábado representa un precepto eminente de la ley. Luego el dicho evangélico equivale a: “la ley es para el hombre, y no el hombre para la ley”. Así entendida la frase, supone al menos virtualmente la idea de dignidad humana, puesto que “para el hombre” lo convierte en fin en sí y absoluto.

Sin embargo, quien insiste en el fin en sí del hombre, y formula la primera teoría de la dignidad humana, es Kant. Sobre él insistiremos a continuación.

3. La dignidad humana en Kant

Kant menciona la dignidad humana en tres ocasiones en la *Metaphysik der Sitten*: p. 305, 317 y 321 (edición de Felix Meiner, Hamburgo 1966). Pasemos en revista dichos pasajes.

P. 305: ...”se entiende una *máxima* de la limitación de nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro, y por lo tanto el respeto en sentido práctico (*observantia aliis praestanda*)”. La frase puede entenderse como que el respeto del otro limita la autoestima propia. Aunque se pudiera pensar que el respeto y la autoestima se interlimitan, con todo la limitación de la autoestima es más patente que la hipotética limitación del respeto. Luego parece pensar que la autoestima es susceptible de exceso, mientras que el respeto no lo es. En todo caso el respeto a las personas es una dimensión inevitable de la dignidad humana.

P. 317: “lo cual va contra la auténtica autoestima (sentirse orgulloso de la dignidad de la humanidad en su propia persona)”. Si el pasaje anterior enlazaba la dignidad con el respeto, este otro pasaje la enlaza con la autoestima, caracterizada como orgullo derivado de la dignidad en uno mismo. De modo que la autoestima es otra dimensión en la que se expresa la dignidad humana.

P. 320: “La humanidad misma es una dignidad; pues el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otro ni por sí mismo) sólo como medio, sino que debe ser utilizado siempre a la vez como fin, y su dignidad (personalidad) estriba precisamente en que él se eleva sobre todos los otros seres del mundo, que no son hombres pero pueden ser utilizados, consiguientemente se eleva sobre todas las cosas. Así, pues, como él no se puede vender a sí mismo por ningún precio (sería contradictorio con el deber de autoestima), así tampoco puede obrar contra la autoestima de otros como hombres, o sea, está

obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en cada otro hombre; por consiguiente, pesa sobre él un deber, que se refiere al respeto que necesariamente hay que mostrar a cada otro hombre”. Este pasaje relaciona dignidad y autoestima; ya que ambas coinciden en que el hombre no tiene precio. Y presenta el respeto, como favoreciendo la autoestima de los otros. Síguese que la autoestima es el primer y más evidente producto de la dignidad, pero que el respeto de otros es un deber, se colige, más exigible.

Por este último pasaje se colige que la nota definitoria de la dignidad estriba en que el hombre, todo hombre, es *fin*. Las cosas son medios, las personas son fines. Si no media otra consideración, el hombre es fin supremo o fin en sí.

Pero la formulación kantiana contiene una *restricción* importante: “jederzeit zugleich als Zweck”, *siempre a la vez como fin*. El “a la vez” quiere decir: a la vez medio y fin. Esta formulación es ambigua y posiblemente contradictoria.

Hay los otros dos libros kantianos de moral, que son anteriores a la *Metaphysik der Sitten*, y que contienen cada uno un pasaje paralelo al anteriormente mencionado. Se trata de la *Grundlegung* (*Kants Werke IV*, Berlin 1911), p.429; y de la *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburgo 1967, Felix Meiner), p.102.

En la *Grundlegung* se dice: “El imperativo práctico será, pues, el siguiente: Obra de tal manera que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, siempre a la vez como fin, nunca sólo como medio.” Repite el “siempre a la vez como fin, nunca sólo como medio”.

En la *Kritik* se lee: “sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. ...éste (el ser racional) utilizarlo nunca sólo como medio, sino a la vez incluso como fin”. Repite el “nunca sólo o no sólo como medio, sino a la vez...como fin”.

Por lo tanto, tres pasajes de tres obras diferentes confirman que el hombre es fin en sí; pero contienen la ambigüedad de considerarlo a la vez como medio y como fin. Conviene empero hacer una caracterización global de la dignidad kantiana, para insertar en ella la temática medio-fin.

Empecemos con el análisis de las notas positivas de la dignidad kantiana.

1.- La persona es afirmada como *fin en sí misma* (*Zweck an sich*). Las cosas son medios, las personas racionales son fines. Así se recupera la categoría de causa final que sobresaliera en Aristóteles y, en general, en la Antigüedad. Sin embargo, la categoría de fin en Kant es más bien limitadora que dadora de contenido positivo para valores y normas. Con eso sólo hacemos sugerencias para discutir las implicaciones teóricas del fin en sí.

De modo que las cosas son medios, y las personas son fines. Y respecto a Dios, Dios es un fin, pero no *anula* a las personas humanas como fines. Kant considera “todo ser racional como fin en sí” (*Grundlegung...*, p. 438, 8-9). Tenemos aquí una incipiente satelitización de Dios: ya no se ve todo “sub specie

aeternitatis”, sino “sub specie naturae rationalis”, o sea, desde el punto de vista de la naturaleza racional en la que comulgamos con Dios. Estamos superando las teleologías tradicionales: la teleología de Aristóteles, con la felicidad como bien supremo y fin último; o la de Tomás de Aquino para quien el fin último y bien supremo es Dios. El fin de Kant pierde el epíteto de último; pero es, aunque no lo diga, único como ente racional; pues todas las cosas son medios.

2.- *Voluntad y naturaleza racionales como ‘situs’ de la dignidad.* Según veíamos Kant localiza la dignidad en el ser racional. El ser racional comprende a Dios y a los hombres, no diciéndose nada de los ángeles o espíritus puros. La diferencia y el encumbramiento del fin sobre los medios radica, hemos visto, en la naturaleza racional. Pero ello lleva a la exclusión de la patología o sentimientos del seno de la dignidad. Se puede precisar que la voluntad racional, como sede de la autolegislación es la base de la dignidad.

3.- Todavía queda una nota más esencial, vehiculada por la naturaleza racional: el fin en sí, a través de la voluntad, como ente *autolegislador*. En todo caso como ser racional es legislador; pues el hombre no es propiedad del soberano: “como ciudadano...que debe ser considerado siempre como miembro colegislador (no sólo como medio, sino también a la vez como fin en sí mismo)” (*Metaphysik der Sitten*, p. 175). Solo un ser auto-legislador es digno; no lo es el súbdito qua súbdito. Tenemos que el hombre determina y define sus propios fines y metas, de manera coincidente. Esto supone la democracia representativa para Kant: “debe dar su libre acuerdo por mediación de sus representantes” (*ibidem*). Ahora, nosotros hacemos observar que la autolegislación sólo se da de manera plena en la democracia *directa*. Sin ésta, pensamos, hay merma de la dignidad humana. Quede, pues, patente que sin autolegislación democrática no hay dignidad humana; y diremos que la concepción democrática de Kant no es bastante radical, pese a su admiración por Rousseau. Este punto, más que positivo en la apreciación de Kant, es ambivalente.

A continuación enumeremos aspectos más bien negativos de Kant sobre el contexto de la dignidad humana.

1.- Recordemos que en los tres pasajes paralelos de las tres obras morales de Kant, mencionados anteriormente, se constata idéntica estructura: a) “no sólo medio”, b) “sino al mismo tiempo fin”. La mínima censura es decir que es una triple ambigüedad; la máxima censura es considerarlo una contradicción. El modo tradicional de salir de una contradicción es haciendo distingos; pero no nos consta que Kant recurra a tal estratagema. Lo que sí podemos atisbar es el motivo de dicha contradicción. El mundo económico, el mercado, y en concreto el mercado del trabajo, suponen que el hombre pueda ser utilizado como medio. Es, pues, una concesión al fenómeno burgués del mercado liberal. Por ello, el hombre es utilizado a la vez como fin y como medio, como cosa valiosa y como cosa no valiosa. El asalto a o deterioro de la dignidad se puede rastrear en Kant en tres esferas: a) en el mundo político, b) en el mundo jurídico-penal, c) en el mundo económico.

1a.- En el *mundo político*. En la *Metaphysik der Sitten*, p. 156, se dice: “Sin ninguna dignidad ahora no puede haber ningún hombre en el estado, pues por lo menos tiene la dignidad de ciudadano.” Por la manera de expresarse, la dignidad de ciudadano o súbdito es una dignidad marginal o inferior. La completa dignidad humana la tiene el legislador (para nosotros el autolegisador o colegislador). El súbdito qua súbdito sólo tiene una dignidad participada y analógica, podemos decir marginal, dependiente de su obediencia al legislador. Hay un fallo en el ideal democrático de Kant.

1b.- En el *mundo jurídico-penal*. Según Kant, el delincuente penado “es hecho puro medio del arbitrio de otro”, queda reducido a servidumbre (*Metaphysik der Sitten*, p. 156). He aquí una negación abierta de la dignidad y una reducción de los delincuentes al estado cosal. La excepción a la dignidad debería justificarse; pero es una excepción sin justificación posible. Pues nosotros pretendemos que no hay principio superior al de la dignidad, para justificar excepciones a ella. Síguese que el estado y el derecho, coactivos y retributivos, caen bajo las reservas que podemos formular en nombre de la dignidad humana.

1c.- En el *campo económico*. Los fenómenos económicos, la economía de mercado y, en todo caso, el trabajo son fruto del *contrato* (*Metaphysik der Sitten*, p. 157). O sea que Kant bendice el mercantilismo como campo de acción de la libertad. Ahora, una crítica del mercantilismo, inspirada en la “alienación” marxiana, nos revelará discriminaciones vejatorias para la dignidad. En las causas del mercado: el contrato de trabajo no puede ser libre, si la alternativa es morir de hambre. En los efectos del mercado: el consumo se jerarquiza en estratos, desde la clase monopolizadora, a los estratos miserables. Es evidente que el mercado es desigual, que reserva la plena dignidad a una fracción, jerarquizando el resto en estratos superpuestos. Así ataca el mercado a la propia noción de dignidad, que no admite discriminaciones ni jerarquías.

2.- Kant admite que el hombre es autolegisador. Pero atención: la voluntad legisladora es necesaria: *luego no es libre*. Esto es un vicio anulador de la autolegislación. Si la autolegislación no es libre, no hay realmente autolegislación, ni autonomía verdadera. Por lo tanto quiebra una nota esencial de la dignidad y del fin en sí.

Según la *Metaphysik der Sitten* (p. 29-30): “la voluntad –cuando simplemente se refiere a ninguna otra cosa más que a la ley- no puede llamarse ni libre ni no-libre, porque no se refiere a acciones, sino inmediatamente a la legislación para la máxima de las acciones (por lo tanto se refiere a la misma razón práctica); por ende es *simplemente necesaria* e incapaz de ninguna forzosidad. Sólo el albedrío puede, pues, llamarse *libre*.”

El pasaje merece un breve comentario. Hablando de la voluntad, no es “ni libre ni no-libre”; esto es igual a no necesitada por una fuerza; es “schlechterdings notwendig”, “simplemente necesaria” simple y absolutamente. Es una

dimensión diferente del “albedrío”, siendo éste libre por su parte. Luego la voluntad legisladora, como simplemente necesaria, no es libre, al menos en el sentido corriente de la palabra.

Si la autolegislación es nota esencial del fin en sí y digno, como quiera que dicha autolegislación no es libre, no es autolegislación real y auténtica. Negamos que en Kant haya autonomía verdadera. Por lo tanto, quiebra una nota esencial de la dignidad. Nosotros proponemos la autocolegislación por consenso libre que, como tal, es un acto contingente. Es la única manera de introducir la libertad en la autolegislación y en la dignidad del fin en sí.

3.- *Exclusión de la patología.*- *Grundlegung*, p. 428, 14-17: “Las propias tendencias, como fuentes de la necesidad /humana/, tienen tan poquito un valor absoluto para que se las desee, que antes bien el deseo universal de cada ser racional ha de ser estar completamente libre de ellas.”

Lejos de ser dignas las tendencias, debieran ser eliminadas. Por patología entenderemos nosotros el conjunto de tendencias, necesidades y sentimientos del ser humano que, en su definición de ‘animal racional’, pertenecen más bien al aspecto animal o, por lo menos, sensible.

La raíz de la dignidad está en la racionalidad. Toda inclinación, toda tendencia, toda necesidad ‘humana’ queda excluida, y se debería desear su exclusión. La “patología”, o sea el conjunto de sentimientos, tendencias y necesidades no participan de la naturaleza racional y deben ser excluidos.

Luego Kant prolonga el dualismo platónico y plotiniano. Incluso habla de dos mundos: el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”. La dignidad reside en éste último, no reside en el hombre sensible. La dignidad afecta al hombre en una dimensión, la racional; la otra dimensión, la patológica o sensible, se ve excluida de la dignidad.

Tenemos la confección de unas categorías metafísicas dualistas que rompen la unidad y sentido del hombre. Gran parte del ser humano es objeto de desprecio y repudio. Se predica una razón desencarnada, un hombre mutilado, una razón sin sede humana. Dichas categorías violentan la comprensión de la esfera humana.

4. Más allá de Kant

Propondremos superar a Kant, y radicalizar las perspectivas de la dignidad humana, en tres aspectos: en la esfera política, en la esfera económica y en la inclusión de la patología en la dignidad.

a.- Impacto de la dignidad en la *esfera política*.

La dignidad es referida a un ser *legislador*, autolegisladador, colegislador y autocolegisladador

¿Por qué? Se ha de considerar que el hombre tiene el privilegio de determinar y definir sus metas y fines generales. Y lo hace mediante la ley. O sea, el fin en sí de la dignidad es un fin que se autodefine y autodetermina.

Ahora, si la autolegislación es posible, entonces la democracia indirecta es insuficiente. Ésta consiste en una delegación imperfecta; supone partidos y facciones; supone la oligarquía en el seno de los partidos; y opera según en principio de la mayoría cercenador.

Mientras que en la democracia directa se cumple el desiderátum de la autolegislación, y ello, de forma plena. Basta que se centre en la legislación fundamental (leyes constitucionales y leyes penales), dejando lo demás a la reglamentación, sea por parte de una asamblea representativa, sea por parte de un ejecutivo subordinado al legislador.

Un detalle medio-utópico del asunto es que hay que postular para la democracia directa un planteamiento universal y cosmopolita, cosa que ya caracteriza a los valores superiores. Siguiendo y superando la ecuación kantiana entre dignidad y autolegislación, mantendremos que el único régimen que garantice plenamente la dignidad humana, es la democracia directa y universal.

Todo otro régimen es ejercicio de heteronomía, en mayor o menor medida, y en niveles descendentes que suponen que el legislador y los fines de la existencia son externos al común de los individuos humanos. De modo que por una referencia y una definición exógenas se ven mutilados los seres humanos de su dignidad, y se ven reducidos al estado cosal.

b.- Impacto de la dignidad en la *esfera económica*.

El mercado es una institución medular y definitivamente no igualitaria, que se subdivide en 1) producción, que funciona con unos asalariados reducidos a mercancía y b) consumo, donde el hombre y sus necesidades se ven mediatizados por su poder adquisitivo.

En ambos procesos el hombre se convierte en cosa y pierde su dignidad. Por ejemplo, el hombre-mercancía es por definición hombre-cosa utilizable, teniendo incluso un precio. Nada más contrario a la idea de dignidad.

La aplicación plena del valor de la dignidad humana supondría una transformación radical e incluso la supresión del mercado. Posiblemente hubiéramos de postular la *desmonetización* de las relaciones humanas y la superación del "homo oeconomicus" o calculador y egoísta.

Esto sería posible si se estableciese una *justicia distributiva* eficaz como misión del estado, y que vigilase por la satisfacción pública de las necesidades de la gente, al menos las básicas.

Lo cual sería inevitable caso de verificarse la profecía marxiana de la *abolición del trabajo*. Ésta necesariamente supondría el colapso del sistema mercantil y puritano, desapareciendo el actual sistema retributivo que, con desigualdades, asegura ahora la subsistencia de la gente (pero con una gran mayoría de marginados). Los fenómenos del maquinismo y la racionalización abogan por la abolición del trabajo; y, aunque se conserven los servicios, podrían, en una cultura nueva, optar por salirse del mercado y ser gratuitos.

c.- Inclusión de la *patología* en la dignidad.

Frente al dualismo kantiano hay que proponer que el hombre, complejo y entero, con inclusión de sentimientos y necesidades, o sea, con inclusión de la “patología”, es sede de la dignidad humana.

Un autor que lo expresa bien es Dworkin. Pues divide el monomio kantiano de respeto (“Achtung”) en un binomio, compuesto de respeto y consideración. El respeto se dirige a la parte racional o moral del hombre. La consideración se dirige a la parte sintiente del hombre, por la que es capaz de frustración. Por ello dice, hablando del derecho fundamental de la igualdad, que “los individuos tienen derecho a igual consideración y respeto” (*Los derechos en serio*, Barcelona 1984, Ariel, p. 272).

Otro camino para integrar la patología estriba en una propuesta de Marx, según lo interpreta Giddens, y que se habrá de atribuir a un momento utópico. Dice Giddens: “En la sociedad socialista, el carácter de la autoridad moral no requerirá la conservación del elemento kantiano de obligación o deber” (*El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona 1977, Ediciones Labor S.A., p. 358). Nosotros explicitaremos el tema diciendo que la norma moral y racional causa la constricción o violencia de los sentimientos o patología; y que dicha violencia o constricción de los sentimientos o patología dejará de existir, como marca de la conducta moral, en la sociedad futura e ideal.

Más aún, como quiera que la explotación básica para Marx es económica y social, y recibe el nombre de alienación, podemos perfectamente suponer que la constricción psicológica de los sentimientos es un reflejo de la explotación social, convirtiéndose así el “yo” en “satélite” del explotador social.

Por lo tanto, postulamos que los sentimientos y necesidades debieran encontrar expresión no forzada ni reprimida, expresión armónica con la norma o razón moral. Y que esto se conseguirá plenamente en la sociedad futura e ideal. Éste es otro rasgo utópico de nuestra concepción de los valores superiores. Y postulamos como ideal la plena armonía entre razón y deseo, o entre razón y sentimientos, o entre éstos y la norma moral. (Cosa que en su tiempo Aristóteles pretendía para la virtud perfecta: cf. *Ética a Nicómaco* IX, cap. 4, 1166 a 1-30).

5. Apéndice: la universalidad de la dignidad humana

La dignidad humana es *universal*, al menos implícitamente. Pero hay un principio confirmador de ello. Es el principio de *no distinción o no discriminación*. (art. 2º de la DUDH), el cual refuerza y explicita dicha universalidad.

La razón de ello estriba en que toda discriminación resulta en merma y *contradicción* del ideal: pues se excluyen sujetos de la aplicación del ideal, lo que es una contradicción desgarradora del ideal resultando unos dignos y otros indignos.

Por otra parte, la plena aplicación de principios universalizadores, como el de no discriminación y el de no contradicción, son aplicaciones del principio de la igualdad. Finalmente es el valor de la igualdad que es responsable de la aplicación universalista de la dignidad humana.

La autonomía moral, propiedad de la dignidad

1. La autodeterminación humana

El hombre decide por sí mismo los fines y valores que quiere perseguir. Esta capacidad decisoria de fines y valores es un rasgo que forma parte de la noción de dignidad humana.

En efecto, un ser humano hetero-dirigido es cuasi-cosa. Ahora el hombre en el orden moral o de la acción es principio en sentido eminente. Lo cual comporta la propia definición de fines y valores. Si se le quita al hombre dicha capacidad, queda alienado y reducido a siervo, o sea, a instrumento de una voluntad ajena, aunque fuera divina.

Pero hay que dividir la autodeterminación humana en dos grandes zonas:

a) La autodeterminación singular y no convergente de fines, metas y valores individuales o subjetivos. Esto equivale al principio de la autonomía liberal, que es individual. Equivale a la zona de libertad privada, que se puede formular como zona de libre disposición de sí mismo, que ya indicara de Tocqueville (“cada hombre trae consigo al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que sólo esté relacionado consigo mismo, y a disponer como le parezca de su propio destino”, en *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid 1982, Alianza Editorial, vol. I, p. 22), y tematizara bien Stuart Mill en *Sobre la libertad*.

b) Hay una autodeterminación que es común y compartida, sobre fines y valores generales. Cuando es común y colectiva, versando sobre objetivos y valores generales, la autodeterminación se convierte en *autolegislación*. Tendremos en cuenta a Aristóteles, cuando dice: “toda ley es general” (*Ética a Nicómaco*, V, 14, 1137 b 13). También podemos referirnos a Rousseau cuando explica: “Entonces la materia sobre la que se dictamina es general como la voluntad que dictamina. Es ese acto que yo llamo una ley.” (*Du contrat social*, libro II, cap. 6: en O.C., vol. II, p. 530). O sea que Rousseau distingue en la ley dos cosas que son generales: el sujeto o Pueblo legislador, y la materia que es objeto de legislación y que también ha de ser general.

N. Bobbio (*Contribución a la teoría del Derecho*, Edit. Debate 1990, p. 285) considera posible la generalidad de la ley en un triple aspecto: a) el sujeto legislador, cuando es el Pueblo o voluntad general; b) el objeto de la ley, cuando la acción es abstracta o es una clase de acción; c) el sujeto al que se impone la ley, cuando es el Pueblo o clases enteras de sujetos. Ahora, si bien Bobbio admite normas particulares o individuales, que admitiríamos como decretos o reglamentación, Rousseau reserva el nombre de leyes a las normas generales, exigiendo expresamente la generalidad del sujeto legislador y la generalidad de la materia-objeto, pudiendo confundir ésta con el sujeto de la obligación. De esa manera Rousseau precisa la mera indicación de generalidad que Aristóteles atribuye a la ley.

2. La autolegislación

La autonomía moral supone dos vertientes de autodeterminación, como hemos visto, identificándose como legislación en sentido propio con la segunda. Hay una vertiente de autodeterminación singular, expresión de la propia libertad individual, sobre fines y valores digamos subjetivos (que sólo afectan al individuo). Y hay la vertiente de la autocodeterminación, es decir la esfera de la decisión compartida.

Al ser compartida, se convierte en autolegislación, colegislación y autocolegislación. El hombre, al consensuar sus opciones fundamentales, legisla. Es decir dictamina un orden inteligible, previsible y realizable de sus actos.

En ese proceso el hombre produce la ley. Y se produce con la característica de la generalidad que le es inherente, con proyección histórica y de futuro como previsión de futuro y de totalidad social.

Como insistimos en el nivel de comunidad y generalidad, vamos a analizar todos los aspectos en los que la ley se revela como empresa común.

1°.- La ley de la autolegislación es formulada por *consenso*. El consenso es un fenómeno social de envergadura, pues expresa convergencia y coincidencia de voluntades. Y la libertad individual se ve reforzada por la libertad colectiva. El fenómeno, cuando obedece a un consenso mundial, produce claridad meridiana en el universo normativo.

2°.- El consenso, en su dimensión colectiva, es producto y revitalización de la *sensibilidad valorativa social*. Se afirman valores, y éstos inclinan en cierto sentido, ya no dejan indiferentes a los miembros del cuerpo social. La sensibilidad valorativa es la instancia que prepara y precede, como también sigue, la formulación de la ley y de sus valores.

3°.- Si la ley versa inicialmente sobre los valores como su motivo, expresa una dimensión especial del deseo. Sabemos que el valor es esencialmente objeto de preferencia. Por lo tanto, con la formulación de los valores en la ley, se formulan *preferencias, deseos y opciones* que son sociales o colectivas. Y así se inclina la balanza de la historia en un determinado sentido. Las opciones engendran fuerzas históricas y colectivas.

4°.- Los valores superiores podrían llamarse, al estilo de Habermas, “forma ideal de vida” (cf. J. Habermas & N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main 1971, Suhrkamp Verlag, p. ...). Pero frente a la torpeza de Habermas que reduce la forma ideal de vida a “apariencia trascendental”, nosotros le atribuiremos la causalidad *final* de Aristóteles y los antiguos. De por el aspecto afectivo de los valores, la legislación de los valores superiores articula, propone y decide los *fines de la historia*. Es decir, es fuente de inteligibilidad para comprender el curso de la historia.

5°.- En nuestra concepción, los cambios de legislación y de valores son posibles. Pero, de todas formas, los cambios a nivel mundial son difíciles. Lo

que cupiera pensar como utopía, es que en la sociedad futura ideal los cambios no serían *conflictivos ni contradictorios*.

3. Autolegislación suprema

Los conjuntos normativos son jerárquicos, es decir, se pueden distinguir niveles en su seno: el fundamental, el derivado, las aplicaciones. Ahora bien, los valores superiores son legislados en el nivel supremo o, según la metáfora que se prefiera, en el nivel básico y fundamental.

La autolegislación plena, perfecta, completa, absoluta, categórica, incondicional se da en ese nivel supremo de los valores superiores. Pues una autolegislación no suprema es autolegislación incompleta; pues se supedita a y supone una legislación superior que, por hipótesis, no sería autolegislada.

Eso mismo es lo que sucedía en la escuela aristotélico-tomasiana con la prudencia y el justo medio “quoad nos” de la virtud. Es decir, en el nivel de aplicación prudencial de los principios, aparece un justo medio relativo al sujeto agente, reconociéndose así una cierta dosis de autonomía; pero supeditada a unos principios generales que no eran optativos.

Dicho en términos más sencillos: una autonomía cuya autolegislación no es suprema, es una autonomía incompleta e imperfecta. Es una autonomía limitada, heterodirigida. En sentido propio es heteronomía.

Si, pues, la autonomía moral del ser humano afecta a la legislación, convendría analizar algunos aspectos en esa perspectiva.

1º.- Una autonomía que se expresa por el consenso, debe suponer la *unanimidad* como su regla de formación, no contentándose con la simple mayoría. Sin embargo, lejos de nosotros decir que todas las cuestiones deben decidirse por unanimidad. Simplemente queremos decir que las cuestiones fundamentales, y sólo las fundamentales o más fundamentales, deben decidirse por unanimidad. De otra manera, si hay mayorías y minorías, la minoría no sería realmente autolegisladora, sería simplemente súbdita y, por lo tanto, víctima de deseos y fines particulares. Esto conduce a corroborar el dicho de Ockham “entia non sunt multiplicanda” (principio de economía, llamado “Navaja” de Ockham, según apelativo de F. Copleston, *Historia de la filosofía, III: De Ockham a Suarez*, Barcelona 1985, Ariel, p. 80). No hay que multiplicar inconsideradamente el objeto o contenido de la legislación y, máxime, de la legislación universal.

Rousseau dice que el Pacto supone unanimidad (*Du c.s.*, libro IV, cap.2: O.C., vol. II, p. 564): “No hay más que una ley que, por su naturaleza, exige un consentimiento unánime; es el pacto social...” Rousseau quiere decir que el acto normativo fundamental exige unanimidad; en los desarrollos legales ulteriores admite la mayoría, creciente según la importancia del asunto, decreciente según la urgencia del asunto.

Como quiera que la legislación suprema expresa una autodeterminación de fines y valores últimos, nosotros aplicamos la unanimidad a tal ámbito. Y

dejamos la mayoría (creciente o decreciente según Rousseau) como criterio de los escalones posteriores, no básicos, de la legislación.

2°.- La autolegislación suprema propone valores *últimos* Valores subordinados, no supremos, serían el objeto de escalones inferiores de la legislación. E incluso del arbitrio individual, en la zona de libertad individual inmune.

3°.- Los valores supremos serían reconocidos como *axiomas* en el orden cognitivo, acompañados de opciones y deseos fundamentales en el orden volitivo. Las opciones secundarias aparecerían en los niveles inferiores de la legislación; e incluso en la zona de libertad individual autónoma de cada sujeto.

4°.- Santo Tomás decía que los primeros principios o axiomas formulan “los fines generales” de la condición humana (*Summa theologiae*, II-II, q. 47, art. 1). Apelando “a su causa final” que comparte con la filosofía antigua y medieval, diremos que la autolegislación suprema expresa y empuja hacia los *fines* de la historia, entendiendo la historia como empresa de la humanidad global, y entendiéndola como empresa al más largo plazo.

5°.- La consideración de la historia nos hace pronosticar dos estadios en ella: un estadio progresivo y por etapas, y un estadio futuro definitivo como realización de la utopía en la sociedad ideal, que sería la plena realización de los valores superiores. La utopía sería la realización plena y máxima de los valores superiores. Realización plena y eficaz de la autodeterminación humana, tras un indefinido período progresivo y gradual.

4. Universalidad de la autonomía moral

Hemos dicho que la dignidad humana es universal; que la autonomía moral es nota intrínseca de la dignidad humana; luego hemos de precisar que la autonomía moral es universal, en su exigibilidad al menos. Pero cabe pensar en algunas posibles excepciones.

En primer lugar los niños. Pensando en el desarrollo cognitivo moral de Piaget y de Kohlberg, pensamos que la heteronomía de los niños es una fase de su evolución hacia la autonomía.

¿Y qué decir de los tontos? Quizá diríamos que, contrariamente a los niños, no son capaces de evolución hacia la autonomía.

¿Y qué decir de los locos? Aquí convendría distinguir muchas especies de enfermedad mental: sádicos, epilépticos, histéricos, esquizofrénicos, paranoicos, maníacos y depresivos; para estudiar el juicio moral en cada especie.

Por ejemplo, en la paranoia se da, según Lacan, la “forclusión de la ley”, representada por el padre. Esto podría suponer una limitación grave del juicio moral.

Pero sea lo que fuere de éste caso y los demás casos de enfermedad mental, se puede prever un aumento cada vez mayor en el uso de medicamentos apropiados y eficaces para curar estas enfermedades.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, en BYWATER ed., *Ethica Nicomachea*, Oxford 1894, Clarendon Press = *Ética a Nicómaco*, (bilingüe), Madrid 1970, Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES, en ROSS ed., *Politica*, Oxford 1957, Clarendon Press. = *Política*, (bilingüe), Madrid 1970, Instituto de Estudios Políticos.
- “Biblia de Jerusalén”, *La sainte Bible, traduite par l'école biblique de Jérusalem*, París 1956, Les éditions du Cerf.
- BOBBIO, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid 1990, Editorial Debate.
- CICERÓN, *De officiis*, Londres: W. Heinemann Ltd, Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1961.
- COPLESTON F., *Historia de la Filosofía, III: De Ockham a Suárez*, Barcelona 1985, Ariel.
- “Declaración Universal de Derechos Humanos”: vide sub A. TRUYOL Y SERRA.
- DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, Barcelona 1984, Ariel.
- GIDDENS, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona 1977, Editorial Labor S.A.
- HABERMAS, J. & LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, Suhrkamp Verlag.
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburgo 1965, Felix Meiner. En la edición de la Academia, *Kants Werke IV*, Berlín 1911.
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburgo 1967, Felix Meiner.
- *Metaphysik der Sitten*, Hamburgo 1966, Felix Meiner.
- KOHLBERG, L., *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao 1992, Desclée de Brouwer.
- LACAN, J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, París 1980, Éditions du Seuil.
- MILL; J. Stuart: *Sobre la libertad*, Madrid 1960, Alianza.
- MONCHO PASCUAL, J.R., *Algunos hitos del ideal igualitario*, Valencia 1997, Nau Llibres.
- “Libertad privada y libertad pública y los avatares de la solidaridad en el liberalismo de Tocqueville”, en *Justicia. Solidaridad. Paz II*, Valencia 1995.
- *La filosofía de la coacción a debate*, Valencia 2001, Nau Llibres.
- *Teoría de los valores superiores*, (en prensa).
- “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”: vide sub A. TRUYOL Y SERRA.
- “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”: vide sub A. TRUYOL Y SERRA.

- PIAGET, J., *El criterio moral del niño*, Barcelona 1987, Martínez Roca.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, en *Oeuvres Complètes II*, París 1971, Aux éditions du Seuil.
- SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, 4. Vol., Turín 1952-1956, Marietti. = *Suma de teología II-IV*, Madrid 1989, 1995, 1997, BAC.
- TOCQUEVILLE, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid 1982, Alianza Editorial, 2 vol.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Los derechos humanos*, Madrid 1994, Tecnos.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, México 1974 (2ª ed. 4ª reimpr.), FCE.