

VI. PERSONA Y LIBERTAD

Hacia una concepción hegeliana de la dignidad humana. Primer paso: la superación del dualismo natural vs. social

JAVIER ORLANDO AGUIRRE ROMÁN
Universidad Industrial de Santander (Colombia)

I. INTRODUCCIÓN

En mi comunicación deseo explorar las posibilidades de desarrollar una concepción hegeliana de la dignidad humana que cumpla con dos requisitos. Por una parte fundamentarse en el *corpus* filosófico hegeliano, mientras que, por otra, ser útil para los debates jurídicos, morales o políticos contemporáneos.

Para poder cumplir el primero de los requisitos el texto guía debería ser la *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, deseo poner a prueba mi hipótesis de que es, en principio, la *Fenomenología del Espíritu* el texto básico para desarrollar tal concepción. Y esto es así pues desde allí resulta factible cumplir el segundo de los mencionados requisitos.

En efecto, aún hoy los debates acerca del sentido y la utilidad jurídico-política de una noción como la de la “dignidad humana” apuntan a las ambigüedades y vacíos insuperables que parecen atraparla. ¿Qué es la dignidad humana? ¿Dónde se encuentra? ¿Cómo puede ser fundamentada o medida? Todas éstas son algunas de las preguntas cuya falta de respuesta lleva a negarle toda realidad objetiva a la dignidad humana. Desde esta posición escéptica se suele señalar que no existe discusión teórica firme que pueda resolver las contradicciones que se derivan al intentar dar cuenta de las anteriores preguntas. Estas contradicciones son variadas y diversas, y conllevan a que la noción de dignidad humana sea presa de dualismos contradictorios y, al parecer, insalvables. En el presente texto sólo me concentraré en una de ellas, a saber, la contradicción acerca del carácter natural o social de la dignidad humana.

Una vez que la discusión sobre la dignidad humana es puesta de esta forma

la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel sí parece dar potentes herramientas conceptuales para desarrollar un análisis de la dignidad humana que posea las dos características mencionadas anteriormente. En estricto sentido, por lo tanto, más que de una “concepción hegeliana de la dignidad humana”, de lo que se trata en el presente texto es de evidenciar cómo la filosofía de Hegel, en especial su *Fenomenología*, contiene herramientas conceptuales para abordar los debates contemporáneos acerca del significado de la dignidad.

Así, la hipótesis que se pondrá a prueba es que algunos de los momentos y movimientos del Espíritu, tal y como Hegel los presenta, pueden ser usados para desarrollar un análisis de la dignidad humana que se dirija a superar los dualismos que hacen de ella un blanco del criticismo y el escepticismo.

En mi comunicación presentaré, primero, la descripción de la contradicción mencionada. Para esto mostrare además cómo tal tensión se manifiesta en dos importantes Tratados Internacionales de Derechos Humanos, a saber, la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre y La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Después de esto, expondré, de la *Fenomenología*, algunos apartes de la transición de la Conciencia a la Auto-Conciencia. Mi hipótesis adquiere mayor relevancia en este punto en la medida en que pretendo mostrar que en tal transición es posible encontrar algunos de los elementos conceptuales más relevantes para desarrollar la superación del dualismo natural – social de la dignidad. Al final, presentaré algunas conclusiones.

II. EL DUALISMO NATURAL – SOCIAL DE LA DIGNIDAD HUMANA

Este dualismo parte de la idea según la cual la dignidad es una característica “natural” con la que nacen todos los seres humanos. Así, todo ser humano, por el simple hecho de serlo, se encuentra naturalmente dotado con un atributo llamado “dignidad”, como se encuentra dotado de razón. De esta manera, la dignidad aparece como el elemento definitorio de la idea de naturaleza humana, la cual en principio caracterizaría esencialmente a todo ser que haga parte de la especie humana sin importar rasgos accidentales como su lugar de nacimiento, su origen étnico, su género etc. Desde esta perspectiva, es la naturaleza misma quien otorga a todo individuo perteneciente a la especie humana este atributo esencial llamado “dignidad” (SOULEN - WOODHEAD, 2006, p. 8). De ahí que, al individuo, por una parte, no le queda más remedio que aceptar tal atributo, pues pertenece a su ser de una forma mucho más intensa a como lo hacen sus piernas, sus brazos, etc.; y, por otra parte, a sus demás congéneres y al Estado tampoco les quedaría otra opción diferente a reconocerle su dignidad.

La carga metafísica de esta idea es tan evidente como problemática, en especial, en sociedades complejas y plurales como las actuales en donde la idea de “una única naturaleza humana” parece insostenible. Así por ejemplo, se pregunta Mary Ann Glendon, “¿Se encuentra la idea de derechos universales

basada simplemente en un acto de fe? Si bien “defender la dignidad humana” aparece como un objetivo admirable en todo debate político, aun existen preguntas abiertas acerca del significado del “derecho a igual dignidad”. No es claro, por ejemplo, en qué medida la dignidad puede servir como una base para fundamentar derechos en medio de visiones diferentes y opuestas de la dignidad humana en relación con la búsqueda de una buena vida” (GLENDON, 1999, p. 3).

Asimismo, Serena Parekh recuerda cómo estas dudas de una “dignidad natural” aparecieron al interior de la comisión redactora de la Declaración Universal de Derechos Humanos: “La pregunta acerca de si los derechos humanos deberían estar fundamentados en algo considerado como ‘natural’ o esencial a los seres humanos estuvo en el corazón del debate sobre el primer documento internacional de derechos humanos: la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH). La tensión entre, por una parte, el deseo por una teoría realmente universal y, por otra, el temor por basarse en conceptos metafísicos puede verse en estos debates” (PAREKH, 2007, p. 763).

Ahora bien, la contradicción se hace evidente al afirmar, frente a lo anterior, que la idea de dignidad humana es una característica social atribuida de forma consensual a todos los seres humanos, dada su utilidad, pero que, no obstante, no posee correspondencia alguna con una supuesta realidad de la naturaleza humana por cuanto la existencia de esta última es puesta en duda. De esta manera, no es que los seres humanos nazcan con dignidad, como si se tratara de un atributo natural o esencial; ésta, más bien, es una ficción moral, política y, especialmente, jurídica que se predica de todos los miembros de la especie humana. Así, son los Estados, en particular los constitucionales respetuosos de los derechos y libertades, quienes crean el principio jurídico-político de la dignidad humana. Esta creación se hace, en gran medida, como una manera de garantizar la paz y la convivencia humana pacífica (HOERSTER, 1992). En este polo de la contradicción, la fragilidad de la argumentación es lo problemático pues el principio utilitarista podría usarse para justificar cualquier cosa, como, por ejemplo, que la misma paz y convivencia humana necesitan que, temporalmente, a algunos miembros de la especie no se les considere como dotados de “dignidad”.

En términos generales lo que acá he llamado “el dualismo natural – social de la dignidad humana” apunta en última instancia a la fundamentación misma de la dignidad humana y es una discusión que se encuentra relacionada con los debates entre el *iusnaturalismo* y el *iuspositivismo* acerca de la fundamentación de los derechos humanos.

Ahora bien, es necesario señalar que el dualismo expuesto posee manifestaciones en diversos documentos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En efecto la Declaración Americana de los Derechos y Deberes

del Hombre y la Declaración Universal de los Derechos Humanos contienen manifestaciones explícitas sobre la dignidad que evidencian la presencia del dualismo.

El primer considerando de la Declaración Americana afirma que “los pueblos americanos han dignificado la persona humana”. De otra parte, el Preámbulo de la Declaración señala que “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Así, mientras en la cita del Preámbulo la dignidad es ubicada en el hecho mismo del nacimiento de todo ser humano, como si se tratará de una característica biológica definitoria de su naturaleza, en la cita del considerando se afirma que son los pueblos de América los que, a raíz de su actuar jurídico-político, han “puesto” en el ser humano de forma convencional una característica de gran utilidad y relevancia, más no por ello natural, llamada “dignidad humana”. Como no tiene sentido dignificar lo que desde un inicio siempre ha tenido dignidad, tal “dignificación” se logra de forma histórica mediante el proceso político-jurídico que desarrolla la voluntad y el consenso de los Estados.

Por otra parte, el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos también parece comprometerse con una concepción naturalista de la dignidad pues la cataloga como “intrínseca” a todo ser humano, la cual, por ende, pre-existiría a todo acto jurídico-político. Así, estos actos no pueden “dignificar” al ser humano, pues la dignidad se encuentra ya en toda persona de forma inherente; lo único que pueden hacer es reconocer esa dignidad. En este sentido el artículo 1 de la Declaración reproduce de forma casi exacta el Preámbulo de la Declaración Americana al señalar que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Como se ve, al decir de Parekh, “al final la presuposición de la existencia de una dignidad natural de los seres humanos se convirtió en parte de la Declaración a pesar de los intentos de la comisión redactora por mantener un lenguaje neutral en este tema” (PAREKH, 2007, p. 764).

III. LA SUPERACIÓN DEL DUALISMO DESDE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL.

Primero que todo es necesario reinterpretar el dualismo natural/social de la dignidad en los siguientes términos. Por una parte, una dignidad “natural” aparece como algo dado y duradero que, a su vez, es independiente del actuar humano. Bien se podría decir que los seres humanos son dotados con dignidad en virtud del orden natural e inalterable del mundo, lo que garantiza que la dignidad sea universal y absoluta.

En contraste, una dignidad “social” es concebida como un simple producto social que, como tal, no es dado sino producido por las acciones humanas. Así,

una dignidad humana absoluta y universal difícilmente puede ser aceptada pues las condiciones sociales que la producen son cambiantes y variadas.

Una vez el dualismo es reinterpretado de esta forma, la *Fenomenología* aparece como una herramienta útil para someterlo a crítica si leemos a la *Fenomenología* como un ejercicio intelectual radical de Hegel dirigido a superar todos los dualismos que dificultan el desarrollo de la Ciencia; superación que se realiza mediante la dialéctica. De esta forma, a lo largo del viaje fenomenológico, una gran cantidad de dualismos son presentados y superados; dualismos como lo individual vs. lo universal, lo natural vs. lo social, lo esencial vs. lo accidental, lo humano vs. lo divino y, especialmente, lo subjetivo (para-si) vs. lo objetivo (en-si).

En este sentido, la superación del dualismo que nos interesa en el presente texto comienza, de modo explícito, en *B. Autoconciencia, IV. La verdad de la certeza de sí mismo*, esto es, en la descripción de Hegel del surgimiento de la Autoconciencia.

En este momento el supuesto en-sí de las tres formas previas de la conciencia, en cierto sentido, se ha desvanecido. Por lo tanto, la negación de la verdad de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento parecería implicar la negación de la existencia de un objeto-naturaleza concebido como independiente, dado y durable. Sin embargo, en la medida en que ahora tales momentos son entendidos como realmente son en sí-mismos, su preservación queda garantizada. Esto quiere decir que la naturaleza con su durabilidad e independencia sólo existe como tal en la medida en que es un objeto para una conciencia que así la concibe. Por esta razón, para Hegel, la aparición de la vida, caracterizada por su autosuficiencia sólo tiene lugar en el momento en que también emerge la autoconciencia. Así, la vida natural aparece en sí misma como definida y constituida por la actividad de la autoconciencia; lo que no implica la afirmación de la autosuficiencia del sujeto pues, desde estos primeros movimientos del Espíritu, Hegel quiere dejar claro que no es posible pensar un sujeto si no se piensa a la vez la existencia de objetos naturales, sociales y otros sujetos. Esta es, como se sabe, una de las principales enseñanzas del movimiento de la conciencia que Hegel describe con el nombre de apetencia.

Para Hegel, la apetencia representa una relación en la que una autoconciencia que se juzga a sí misma como autosuficiente pretende expresar su soberanía en un objeto exterior a ella. La autoconciencia, como sujeto de apetencia, se piensa a sí misma de forma radicalmente distinta al objeto, o, podríamos decir, a la vida natural. En este sentido, los seres vivientes que son los objetos de su deseo aparecen para esta forma primitiva de autoconciencia como algo opuesto a ella pues la existencia de tales seres parece depender de otros seres vivientes y del ambiente. Ahora bien, aunque los objetos del deseo parecen ser autosuficientes en cuanto pertenecen a ese fluir sin pausa que es la vida, la

autoconciencia apetente tiene que negarles toda independencia para preservar la suya. De esta manera, al definirlos como los objetos de su apetencia, la autoconciencia afirma la dependencia y subordinación de la vida.

Sin embargo, al satisfacer su apetencia, la autoconciencia aprende sobre los problemas de su autosuficiencia. En efecto, para afirmar su autosuficiencia, la importancia que la apetencia le concede a los objetos sobre los cuales se juzga superior contraviene su superioridad puesto que su prueba termina dependiendo en última instancia de los objetos mismos.

Además, la satisfacción de la apetencia siempre será meramente temporal pues una vez esta es satisfecha, su objeto, es decir, aquello que prueba la superioridad de la autoconciencia, deja de existir. La apetencia no puede alcanzar una real satisfacción pues no es capaz de encontrar en el mundo ninguna reflexión estable de la clase de independencia que busca.

En virtud de lo anterior, la autoconciencia aprende que aunque debe depender de algo externo a ella para poder alcanzar su satisfacción y probar su autosuficiencia, esto debe tener ciertas características. Por una parte debe ser un objeto que no debilite su autosuficiencia y, por otra, debe proveerle una satisfacción duradera. De acuerdo con Hegel, únicamente otra autoconciencia es capaz de cumplir con ambos requisitos.

La intersubjetividad aparece entonces como un requisito necesario para el desarrollo de la autoconciencia. Por esta razón la apetencia será reemplazada por la lucha por el reconocimiento y, en este nuevo movimiento, quedara claro que la autosuficiencia completa no puede residir en un sujeto individual sino en un todo organizado de sujetos y en las relaciones que establecen entre ellos en la búsqueda de satisfacer su necesidad de reconocimiento.

IV. CONCLUSIONES

La superación del dualismo natural-social no esta completa aun. Sin embargo ya podemos entender que la naturaleza, concebida con los atributos señalados, requiere de un “sujeto” que la piense y conciba de esa manera. Pero este sujeto, para realmente ser tal, requiere de la existencia de otros sujetos que contribuyan a constituir su subjetividad. Así, en última instancia la naturaleza misma requiere de un ámbito social desde el cual pensarse y construirse. Sin embargo, también este ámbito de lo social, desde donde toda experiencia humana es construida y desarrollada, necesita pensarse a si mismo en relación con algo dado y duradero que no por ello es externo e inmutable.

Traducido lo anterior a los debates sobre el significado de la dignidad humana, la síntesis hegeliana entre lo natural y lo social contiene herramientas conceptuales valiosas para juzgar críticamente aquellas concepciones de la dignidad humana que asumen uno de los dos polos del dualismo presentado. La dignidad humana como un elemento absolutamente exclusivo y diferen-

ciador de la especie humana, con respecto a la naturaleza, es una idea que no ha sintetizado aun la contradicción con el ámbito de lo natural. Pero tampoco lo ha hecho una idea que por no establecer vínculo alguno con una noción de naturaleza humana no puede fundar normativamente sus propias pretensiones jurídicas, políticas y morales.

En definitiva, la síntesis hegeliana permite entender que lo natural y lo social de la dignidad humana no son dos componentes diferentes sobrepuestos entre si, pues desde un primer momento ambos se auto constituyen y definen. La dignidad natural solo puede predicarse, desde esta perspectiva, como algo constituyente de la persona humana, una entidad político-jurídica que sin dejar de pertenecer a la naturaleza, solo es concebible a partir de relaciones sociales e intersubjetivas.

En este sentido, la *Fenomenología* contiene ya una perspectiva conceptual desde la cual es posible afirmar que la dignidad es un aspecto tanto natural como social de los seres humanos. Es natural pues es una característica esencial e inherente de toda persona humana, y es social pues no puede existir por fuera de una comunidad política de sujetos iguales que se reconocen entre si como tales y que, a partir de ello, otorgan el sentido a lo que es natural.

REFERENCIAS

- GLENDON, Mary Ann, 1999: *Foundations of Human Rights: The Unfinished Business*, Am J Juris, 44, P. 1-13.
- HEGEL, 2008: *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard.
- HOERSTER, N., 1992: *Acerca del significado del principio de la dignidad humana*, In: SEÑA, J., *En defensa del positivismo jurídico*, Barcelona, Gedisa, P. 91-103.
- LEE, Man Yee Karen, 2008: *Universal Human Dignity: Some Reflections in the Asian Context*, in "Asian Journal of Comparative Law", Volume 3, Issue 1 Article 10.
- NEUHOUSER, Frederick, 2009: *Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord*, in *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Edited by Kenneth R. Westphal, Wiley-Blackwell.
- NUSSBAUM, Martha, 2006: *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- PAREKH, Serena, 2007: *Resisting "Dull and Torpid" Assent: Returning to the Debate Over the Foundations of Human Rights*, in "Human Rights Quarterly" 29.
- SOULEN Kendall, & WOODHEAD, L., 2006: *God and Human Dignity*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

