

https://dspace.org/

Debates histricosconceptuales de la dignidad Una observacin del horizonte politico y normativo

Rommy Morales-Olivares; A Silva-Tapia; PC Petridis

https://hdl.handle.net/10539/42250
DOAJ

Downloaded from a DSpace repository. https://dspace.org/

REVISTA CASTALIA 40 | PRIMER SEMESTRE 2023 | pp. 125-152
ISSN: 0719-8051. https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/index

Debates históricos-conceptuales de la dignidad: Una observación del horizonte político y normativo

Rommy Morales-Olivares[1]

Universidad de Barcelona - Witwatersrand University (Barcelona, España - Johannesburgo, *Sudáfrica)*

Andrea Silva-Tapia[2]

Universidad Justus Liebig (Giessen, Alemania)

Pedro Carcamo Petridis[3]

Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

RESUMEN

En este artículo se esbozan los principales debates en el pensamiento de Occidente sobre el concepto de dignidad desde la metodología de la historia conceptual de Reinhardt Koselleck. Estos debates presentan dimensiones y complejidades que, aunque se iniciaron en la Antigüedad, siguen vigentes y abiertas. Las diversas tensiones que lo acompañan hacen imposible alcanzar un consenso sobre el carácter de la dignidad. Más aún, su concepto se ha ido complejizando con nuevas dimensiones y actores sociales a lo largo del tiempo. Más que resolver estas tensiones para conformar un concepto único, se muestra la evolución histórica en autores claves que han tratado directa o indirectamente este tema en sus obras, a saber: Aristóteles, Cicerón, Agustín de Hipona, Pico della Mirandola, Locke, Voltaire, Hume, Rousseau, Wollstonecraft, Kant, Hegel, Marx, Bloch, Arendt, Habermas, Rawls y Nussbaum, quienes han arrojado luz sobre las dimensiones de la dignidad y su alcance. El concepto de dignidad sigue abierto: la cuestión de su inherencia, su esencialidad humana, su dimensión colectiva, su relación con la libertad, la autonomía y la igualdad, así como su posible configuración institucional en el derecho y la política, dan cuenta de que, para la sociedad moderna, el progreso como horizonte no puede separarse de la normatividad política vinculada a su propia definición.

Palabras clave: Dignidad, Historia Conceptual, Autonomía, Libertad, Normatividad.

Historical conceptual debates on dignity: an observation of the political normative horizon

[1] Doctora en Sociología-Socioeconomics and Statistical Studies, Universidad de Barcelona, España. Código ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2196-1444. Correo electrónico: rommymorales@ub.edu
[2] Doctora en Sociología, Universidad de Humboldt, Berlín, Alemania. Código ORCID: https://orcid.org/0009-0006-2662-3224. Correo electrónico: andrea.silva-tapia@sowi.uni-giessen.de
[3] Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Filosofía y Pensamiento Político, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. Código ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0502-0628. Correo electrónico: pedro.carcamo@mail.udp.cl

ABSTRACT

This article outlines the main debates on the concept of dignity in thought using Reinhardt Koselleck's conceptual history methodology. These debates present dimensions and complexities that, although they began in antiquity, are still ongoing and open. The various tensions that accompany the debate make it impossible to reach a consensus on the character of dignity; moreover, the concept has become more complex and has incorporated new dimensions and social actors throughout its evolution. Rather than resolving these tensions to form a single concept, the historical evolution is shown in key authors who have directly or indirectly dealt with the concept in their works, namely: Aristotle, Cicero, Augustine of Hippo, Pico Della Mirandola, Locke, Voltaire, Hume, Rosseau, Wollstonecraft, Kant, Hegel, Marx, Bloch, Arendt, Habermas, Rawls and Nussbaum, who have shed light on the dimensions of dignity, and its scope. The concept of dignity remains open, the question of its inherence, its human essentiality, its collective dimension, its relationship with freedom, autonomy and equality, as well as its possible institutional configuration in law and politics, show that, for modern society, progress as a horizon cannot be separated from the political normativity linked to its own definition.

Keywords: Dignity, Conceptual History, Autonomy, Freedom, Normativity.

DOI: 10.25074/07198051.40.2493

Artículo recibido: 18/07/2023

Artículo aceptado: 27/07/2023

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, los seres humanos han creado jerarquías sociales para clasificarse que han generado grupos privilegiados y marginados (Bourdieu, 2012 [1979]; Weber, 2001 [1922]; Rehbein y Souza, 2014). Ejemplo de ello es la creación de castas en el sistema feudal europeo y su reproducción en los países colonizados (Quijano, 2014; Contardo, 2008). Estas jerarquizaciones han generado incluso grandes conflictos, rebeliones y guerras, como es el caso de los conflictos étnicos (Webel, 2009; Gutiérrez Rodríguez et al., 2020). Entre estas distinciones, las mujeres han sido discriminadas desde la Antigüedad, negándoseles derechos e, incluso, la propia condición humana, situación que solo a partir del siglo XVIII comenzó a ser cuestionada, cuando la idea de igualdad cobró mayor importancia. En ese entonces, Mary Wollstonecraft (1759-1797) (2014) reivindicó las ideas de la Ilustración y las extendió a las mujeres. Durante el siglo XX, los movimientos de las sufragistas lograron finalmente obtener para ellas el derecho a voto, pero fue recién en 1948, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, tras la Segunda Guerra Mundial, que la legislación internacional reconoció el sufragio femenino (Morales-Olivares y Cárcamo Petridis, 2023). En Chile, las mujeres pudieron votar en 1947 (Franceschet, 2004) y desde entonces el movimiento feminista ha seguido creciendo hasta el importante rol jugado en el estallido social chileno de 2019 (Silva-Tapia y Fernández, 2021).

Entre fines de 2019 y principios de 2020, Chile atravesó un momento radical de agitación política y social que no se había visto desde la dictadura militar de Pinochet. Durante octubre de 2019, las imágenes de Chile en el mundo dieron cuenta de calles colmadas de manifestantes y de fuerzas militares desplegadas frente a ellos; un retrato paradójico que revivió en la memoria la angustiante década de 1970, pero que también anunciaba que "Chile despertó" en alusión a la ciudadanía movilizada luego de un largo período de desarrollo neoliberal (Garretón y Morales-Olivares, 2023). Esto fue una sorpresa para quienes veían a Chile como un ejemplo de estabilidad y gobernabilidad, pero era algo esperable para quienes estaban conscientes del malestar generado por el incumplimiento de las promesas de la transición democrática y del neoliberalismo (PNUD, 1998, 2015 Garretón, 2012, 2017; Mayol, 2012; Atria, 2013; Beckert, 2019, Morales-Olivares, 2016). Dada la trayectoria de aparente éxito en lo referente al *progreso económico*, reflejado en algunos indicadores como un crecimiento casi ininterrumpido, inflación controlada, tasas de pobreza que cayeron radicalmente desde 1990, el ingreso per cápita más alto de América Latina, un sistema de partidos estable, instituciones sólidas, bajos niveles de corrupción y de disturbios civiles, analistas y élites liberales de todo el mundo habían caracterizado a Chile como un ejemplo para comprender el funcionamiento neoliberal (Klein, 2007; Bond, 2013; Streeck, 2009, 2014; Madariaga, 2020; Morales-Olivares, 2023).

En esta última década también surgió en Chile, en lo que Habermas (1991[1962]) llama la esfera pública, una disputa intensa en torno a temas relacionados con la dignidad a raíz de conflictos ambientales, el movimiento feminista, reformas laborales, el proceso constituyente, conflictos étnicos y la crisis del COVID-19. En este contexto, este concepto se popularizó y se integró en las demandas de los movimientos sociales y los actores organizados, al punto que fue utilizado para renombrar a la tradicional plaza Baquedano del centro de Santiago, lugar emblemático de las manifestaciones masivas del estallido social. En consecuencia, surgen las siguientes interrogantes: ¿qué significa dignidad?, ¿qué importancia tienen actualmente los debates sobre su significado histórico?, ¿cuál es su relevancia normativa, política e institucional? El objetivo de este artículo es reconstruir históricamente, desde la sociología, mediante una revisión sistemática de literatura, el debate sobre la dignidad en el pensamiento occidental, analizando los principales exponentes que han indagado sobre este concepto en sus obras. La dignidad humana, en adelante dignidad, forma parte del pensamiento humanista y de su desarrollo histórico, y constituye un elemento fundamental de lo que más tarde cristalizará como *derecho, justicia, autonomía, libertad e igualdad*.

METODOLOGÍA: OBSERVACIÓN SOCIOLÓGICA DESDE LA HISTORIA CONCEPTUAL DE REINHARDT KOSELLECK

Bajo los supuestos establecidos por la matriz metodológica que brinda la *historia conceptual* [*Begriffsgeschichte*] desarrollada por Reinhardt Koselleck (1997, 2004), observaremos que la interpretación de los conceptos cambia constantemente en

referencia al pasado histórico y que cada interpretación es, en ese sentido, el horizonte abierto del futuro. La dinámica dialéctica de los conceptos que implican una constante crítica y crisis se convierte, por lo tanto, en una dimensión central en el avance del pensamiento occidental.

El punto de partida de esta metodología supone la existencia de una asociación y una tensión entre la historia en el sentido de lo acontecido y del desarrollo de los conceptos con que la sociedad observa la realidad: no existe sociedad sin la existencia de conceptos e ideas que sean compartidos en una época del mismo modo que no existen conceptos si no existe una trama social dispuesta a reflexionar sobre la sociedad (Koselleck, 2004). Existe, por lo tanto, una vinculación entre la historia social y la historia semántica de los conceptos, esto es, la historia del uso y el desarrollo de los conceptos con que una sociedad se piensa a sí misma y a sus procesos (Koselleck, 1997; Villacañas y Oncina, 1997; Cordero, 2021).

El supuesto que fundamenta nuestra metodología es que, al orientarnos hacia los textos y, en particular, hacia los conceptos en esos textos, es posible encontrar una realidad extratextual que los excede y que influye –de modo contingente– en la configuración de cada época y en las posibilidades de organización que cada sociedad tiene a su alcance (Koselleck 2001; Cordero, 2021; Mascareño, 2022). Ello implica que a través de la reconstrucción de la génesis y las variaciones del sentido con que se utilizan los conceptos es posible observar la historia social con sus procesos y el modo en cómo estos dan forma a los conceptos. Como señala el propio Koselleck: "El significante y lo significado coinciden en el concepto en la medida en que la diversidad de la realidad histórica y la experiencia histórica que ellos designan puedan entrar en una palabra, de tal modo que sólo pueden recibir su significado en esa palabra" (p .85). Esto quiere decir que los conceptos condensan una historia social que únicamente puede ser comprendida a través de la interpelación de estos mismos conceptos.

No obstante, ahí se insertan nuevas posibilidades de repetición que superan lo cotidiano de las generaciones comunicadas entre sí y que adoptan la forma de la trascendencia. Dichos esquemas humanos del mundo se repiten en ritmos más lentos que los cambios experimentables dentro de los límites de determinadas generaciones: "en esta medida, los presupuestos fundamentales de las explicaciones posibles –de larga duración, que se repiten y sólo cambian de manera latente– se podrían caracterizar como trascendentes respecto de todos los datos empíricos" (Koselleck, 2001, pp. 41-42). Trascendentes no en el sentido del más allá, sino en el sentido de que rebasan los límites de las generaciones presentes.

En concreto, en esta investigación se ha desarrollado una observación histórica del concepto de dignidad humana en el pensamiento filosófico de Occidente. La unidad de análisis fue la presencia de este concepto en la obra de autores clave, ya fuese en términos centrales o en asociación con otros conceptos normativos sustantivos, como libertad, igualdad y autonomía. Para el análisis se consideraron los primeros usos del concepto de

dignidad por parte de los principales filósofos de la Antigüedad clásica, en Grecia y Roma, pasando por una breve revisión de las opiniones filosóficas dominantes en la Edad Media y el Renacimiento, para llegar finalmente a las épocas moderna y contemporánea. Para esto, se ha buscado enmarcar contextualmente cada una de las variaciones conceptuales de las ideas y preocupaciones que las hicieron posible, dejando en un segundo plano los procesos históricos a los cuales el concepto de dignidad buscó ser una respuesta. Se ha procurado una observación sociológica de las variaciones de la idea de dignidad humana, destacando el componente normativo que ha hecho de esta una de las piezas fundamentales sobre las que se han construido el pensamiento filosófico, las instituciones políticas, el derecho y la imaginación sobre el futuro (Wagner, 2016; Beckert, 2020).

En la observación de las variaciones en el uso del concepto de dignidad se ha procurado poner de manifiesto las disputas subyacentes que han dado sentido a cada uno de los usos conceptuales de esta palabra. La historia conceptual no busca ser una historia lineal con la pretensión de describir con exactitud el contexto en que emergen los conceptos. Entre estos y la realidad que representan existe, según Koselleck (2004), una tensión o hiato que es necesario destacar, puesto que en ello se hace visible la diferencia entre el presente histórico y los principios organizativos –conceptuales– con los que se construye el horizonte de la experiencia potencial que da a los conceptos, en su uso epocal, su fuerza reguladora sobre la realidad (Cordero, 2021). De esta manera, los diversos usos del concepto de dignidad logran condensar no solamente las ideas dominantes en los círculos intelectuales, sino también las aspiraciones de dar forma a la historia futura.

En consecuencia, aunque esta revisión parte del pensamiento clásico europeo y llega hasta la época contemporánea, pasando por los grandes momentos del humanismo, como el Renacimiento y la Ilustración, no es lineal. La idea de dignidad no obedece a un desarrollo progresivo de reconocimiento ni a un ideal regulativo con un significado único. Es una historia marcada por tensiones, con avances y retrocesos; entre ellos, el reconocimiento de las mujeres, el problema de la esclavitud, la limitación del estatus de ciudadanía y extranjería y la oposición entre dignidad individual y colectiva.

La siguiente observación histórico-conceptual delimita el concepto en su relación con otras ideas y debates que sitúan el problema de la dignidad *ya sea como una extensión de la ciudadanía, como una propiedad inherente a la humanidad o como un hecho jurídico*. La hipótesis que se desarrollará en estas páginas es que el debate en torno a esta idea es siempre normativo, político, y no se reduce a una definición operacional; y que progresivamente va incluyendo nuevas dimensiones y actores de la sociedad antes excluidos. En ese sentido es un concepto que se ha ido complejizando. Cabe señalar que a lo largo de este debate se consideran muchas ideas de diferentes épocas, por lo que algunos de los significados pueden verse alterados al ser considerados desde la actualidad. Un ejemplo de ello son los conceptos de humanidad y ciudadanía, que resultarán fundamentales para el desarrollo de la idea de dignidad, la cual, durante la mayor parte de la historia aquí relatada, no incluye a las mujeres ni a los esclavos, algo

difícilmente defendible hoy en día. En la antigua Grecia, la idea de ciudadanía excluía, deliberadamente, a más de la mitad de la población: mujeres y esclavos/as[4].

LA DIGNIDAD COMO DEBER CÍVICO DEL CIUDADANO EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO EUROPEO

Aunque el concepto de dignidad adquiere relevancia desde una perspectiva jurídica con la Declaración Universal de los Derechos Humanos tras la Segunda Guerra Mundial, la discusión tiene raíces antiguas. La propia modernidad puede subsumirse en un proyecto de liberación y autonomía al fundar derechos inalienables o naturales. Esto originó discursos que apuntaban a la liberación de los seres humanos del poder monárquico, basados en el concepto de dignidad arraigado en la naturaleza humana (Wagner, 1997). Koselleck (2004) señala que la propia idea de humanidad, cuya aparición se remonta a la antigua Grecia, tiene su origen en la oposición helenística entre los griegos *que vivían en la polis* y los bárbaros que no vivían según las normas de la *humanidad* griega. La cualidad de humanidad tendría sus raíces en la convivencia cívica. En este sentido, Jeremy Waldron (2012) comenta que la dignidad en la época griega era considerada una forma de dignidad cívica vinculada al cumplimiento de deberes de la ciudad. La idea de humanidad y dignidad buscaba su realización práctica en el concepto de ciudadanía.

Con una visión similar, Werner Jaeger (2001) señala que la dignidad griega estaba arraigada en una forma de entender la humanidad y la ciudadanía como inseparables de la tradición (*paideia).* La dignidad dependía del servicio de los hombres a la comunidad[5]. En la antigua Grecia, la idea de dignidad obedecía al libre cumplimiento de tareas y comportamientos considerados virtuosos. La virtud se entendía como un rasgo de la perfección del alma, es decir, actuar en virtud de los fines que se consideran buenos y que producen felicidad. Ser digno o virtuoso depende de la manera en que se juzga lo que es bueno y en que se pone en práctica para construir una *buena vida* colectiva *en el* marco de la ciudad y la política (Aristóteles, 2014 [349 a.C.]): "el bien humano resulta ser la actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si hay varias virtudes, de acuerdo con la mejor y más completa. De nuevo, esto debe ser a lo largo de una vida completa" (p. 12).

Para el pensamiento griego, la dignidad o virtud estaba entrelazada con el hecho de ser un agente libre, capaz de elecciones autónomas, y de hacer coincidir los objetivos personales con los de la colectividad, a fin de promover la felicidad y ser digno de respeto. Así lo sugiere Owens (1969) en *The grounds of ethical universality in Aristotle*, donde indica que

[4] Esta exclusión se reflejará de diferentes maneras en los autores considerados. Así, por ejemplo, muchas veces, en las citas usadas, la palabra hombre aparecerá como sinónimo de humanidad o ser humano.
[5] Para ejemplificarlo, Jaeger señala a Sócrates como icono de la dignidad griega por su apego a la ciudad y su interés por resolver todos los conflictos de acuerdo con la tradición y la ley. Wener Jaeger se refiere aquí al juicio de Sócrates en Atenas, descrito por Platón en el Crito. Allí, los seguidores de Sócrates le recomiendan que escape para evitar la sentencia que le obligaría a beber la cicuta que le quitaría la vida. Sin embargo, Sócrates se niega y, aunque la acusación es injusta, opta por beber el veneno.

la búsqueda por convertirse en un buen ser humano, digno o virtuoso, es, para Aristóteles, lo que subyace a toda obligación moral y unidad política[6].

Ahora bien, según Koselleck (2004), no es sino hasta la época romana, y la proliferación de la escuela filosófica de los estoicos, que los conceptos de humanidad y dignidad se configuran realmente como parte constitutiva de una entidad o unidad política con su conceptualización de la idea de humanidad [*genus humanus*]. Hasta entonces, esta idea presuponía una división basada en la moral y las costumbres individuales, y no en un acto jurídico fundado en derechos y deberes; no existía un reconocimiento jurídico[7].

En el caso del pensamiento romano, la idea de humanidad aún está relacionada con la constitución de una comunidad ciudadana, más allá de la preservación de la tradición, que incluye la tarea de trazar sus propias reglas en el ámbito político y jurídico (Koselleck, 2004). Las raíces de este cambio se encuentran en la idea de la existencia de una dignidad natural-divina asociada a la racionalidad, que se habría originado en la escuela estoica (Vidal, 2002)[8] y que solo se desarrolló en todo su potencial cuando se unió a la tradición del *Ius Romano* [Derecho Romano].

Marco Tulio Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), emperador romano, plantea que el *Ius,* es decir, *la ley*, significa lo justo en sí mismo (Cicerón, 2014 [54-51 a.C.]). No hay ley divina y natural que se oponga a las convenciones, puesto que la ley está ya ligada a la racionalidad. Así, el derecho y lo público forman parte de lo propio del ser humano o, más exactamente, del pueblo. Esto se refleja en la idea de la *Res Publica* o *Mancomunidad*[9] como forma de entender los asuntos políticos de la comunidad. Para Cicerón, el derecho tiene la función de acompañar a los hombres en el desarrollo de su destino natural y de su potencialidad colectiva: "la mancomunidad es la preocupación de un pueblo, pero un pueblo no es cualquier grupo de hombres reunidos de cualquier manera, sino un conjunto de cierto tamaño asociado entre sí mediante el acuerdo sobre el derecho y la comunidad de intereses" (p. 18).

Cicerón concibe el mundo romano como la síntesis entre los valores tradicionales y la virtud de la racionalidad de los sabios que velan por mantener vivo el legado del pasado en el derecho. Es el primer teórico que presupone la ciudadanía como condición de posibilidad de la ciudad y de la política, y no al revés. El derecho es inseparable del reconocimiento de una cualidad o dignidad que dispone a su creación, desarrollo y

[6] En esto, Aristóteles excluye a las mujeres y los esclavos, así como a los adolescentes. El cultivo de la virtud es, en su opinión, propio de los hombres adultos.
[7] Esta será precisamente la preocupación de las modernas teorías del reconocimiento, entre las que destaca la de Hegel, quien se apoya en gran medida en su lectura de Aristóteles.
[8] Se originó en Grecia y luego se desarrolló y continuó en Roma.
[9] Según la traducción de Ziegler no es posible traducir el significado de *res publica* al inglés. Literalmente significa "cosa pública". Sin embargo, debido al carácter técnico del concepto y a la referencia implícita a Platón y Aristóteles, el traductor prefiere la expresión *Commonwealth*, lo que también subraya que se refiere a una cuestión constitucional del Estado.

realización. La naturaleza humana es la fundadora de los asuntos públicos; impulsa la acción y el cumplimiento del deber.

Para Cicerón, la dignidad es parte fundamental de la sociedad y del orden político. Las leyes son emanaciones de la razón libremente aceptadas y practicadas por los ciudadanos. La dignidad surge de la vida colectiva y tiene sentido como parte de un reconocimiento de la acción libre encaminada al bienestar. Así, afirma que solo en la ciudad los seres humanos alcanzan la virtud derivada de su libertad de acción, en sus palabras: "¡Utilizar el alma en las mejores actividades!" (Cicerón, 2014 [54-51 a.C.], p. 102).

Cicerón sintetiza lo anterior en el concepto de dignidad [*Dignitas Hominis*], refiriéndose a la humanidad como un todo sin distinciones nacionales, sino que desde la base de su racionalidad y ética práctica. De esta manera, observa la dignidad como inseparable del mérito, de los deberes y del buen comportamiento moral (Cicerón, 2006 [44 a.C.]). Este último es propio de la racionalidad de los seres humanos, a diferencia de los animales, la cual, de hecho, es el fundamento de la moralidad. Así, la dignidad ha de cumplirse en la vida práctica, trazando fronteras entre la civilización humana y la animalidad[10]:

> La misma naturaleza, por el poder de la razón, une a un hombre con otro para el compañerismo tanto del habla común como de la vida, creando sobre todo un amor particular por su descendencia. Lo impulsa a desear que los hombres se reúnan y congreguen, y que él mismo se una a ellos; y por la misma razón a dedicarse a proveer lo que pueda contribuir a la comodidad y sustento no sólo de sí mismo, sino también de su esposa, de sus hijos y de otros a quienes estima y debe proteger (Cicerón, 2006, p. 6).

Cicerón señaló que en el pensamiento griego no había una reflexión sobre la dignidad (Pöschel, cit. en Chuaqui, 2016), la cuestión de la costumbre prevalecía sobre la libertad. En contraposición, Cicerón basó sus reflexiones en la *res publica*: la dignidad de las tareas políticas y la dignidad moral. La dignidad obliga al deber y a la responsabilidad moral, así como a un estímulo interior para comportarse moralmente y cuidar de uno mismo y de los demás. Este es un asunto de toda la humanidad y se reflejaría en la institución del derecho como expresión de la costumbre y la razón. Como plantea Cicerón en *Sobre los fines morales* (2004, [45 a.C.]):

> El [...] poder de la razón hace que los hombres deseen la mutua compañía y ha producido una congruencia natural de lenguaje y comportamiento. Empezando por los lazos afectivos entre familiares y amigos, nos vemos impulsados a ir poco a poco más allá y a asociarnos primero con nuestros conciudadanos y luego con todas las personas de la tierra (p. 42).

Según Koselleck (2004), Cicerón fue el primero en señalar que, a pesar de las subdivisiones que pudieran hacerse en una misma comunidad política y sistema jurídico, la humanidad es una y sus acciones son tributarias de los intereses y el bienestar de la

[10] En esta época era muy común acentuar la diferencia entre el ser humano y los animales.

totalidad de los seres humanos. La racionalidad y la libertad son atributos de la humanidad que emanan de su dignidad en la moderación y mesura[11].

En este debate, el lugar de las mujeres en la sociedad política y civil aún no es visible. Incluso en la Atenas democrática, las mujeres no tenían derechos políticos reconocidos, como tampoco los tenían los esclavos. Solón, importante gobernante de Atenas, llegó a establecer múltiples regulaciones sobre la vida de las mujeres con el fin de limitar sus apariciones públicas. En su opinión, esto se hacía para evitar conflictos entre los hombres y defender los fundamentos de la democracia. En Roma, a los hombres se les asignaban tareas políticas y mundanas, en detrimento de las mujeres (Pomeroy, 1975). Ellas quedaban así reducidas a la condición de mercancías o medios para fines ajenos, al igual que los esclavos.

EL PERÍODO MEDIEVAL Y EL RENACIMIENTO: LA DIGNIDAD COMO VIRTUD INHERENTE HUMANA

Las reflexiones sobre la dignidad continuaron tras la época romana, pero el pensamiento religioso abandonó los avances del sistema jurídico romano y su aspiración a la universalidad, reproduciendo la distinción helénica entre ciudadanos y bárbaros, basada en la oposición entre cristianos y paganos. Agustín de Hipona (2013 [426 d.C.]) niega la virtud de los infieles porque, siendo impíos, tuercen su voluntad. El desarrollo de la virtud es un tema analizado desde Platón hasta Cicerón, lo que lo convierte en un concepto de gran importancia para el pensamiento occidental por su relación con la dignidad.

Aunque Agustín recupera el elemento de la religión en la dignidad y el derecho natural, y la distinción entre costumbre jurídica y derecho natural, mantiene la idea de una reserva de libertad que permite al ser humano concretar acciones, decisiones y hacerse moralmente autónomo y merecedor de la salvación en el plano religioso.

En este período, el deber hacia el otro no se basa en la igualdad jurídica, sino en su condición ontológica divina. Agustín crítica a Cicerón[12] y al pensamiento estoico por el lugar dado a Dios en la República romana y su inexistente relación con la justicia divina y el papel de Cristo en ella: "la verdadera justicia no existe sino en aquella república cuyo fundador y rector es Cristo" (Agustín de Hipona, 2013, p. 22). El fenómeno de la justicia obedece, ante todo, a un fenómeno trascendente, y no a la inmanencia de una mera ley humana.

Agustín estableció las principales discusiones sobre el concepto de dignidad a través de su lectura de los clásicos y del pensamiento antiguo. Matthew Puffer (2017) destaca la conceptualización de Agustín sobre la *Imago Dei* [Imagen de Dios], como punto de

[11] Ambos son atributos fundamentales para Cicerón y recorren toda su obra como hilo conductor. En este tema, Cicerón sigue el ejemplo de Platón en el Fedro. El deber de cultivar el alma prevalece sobre la satisfacción de los placeres individuales.

[12] Entre las influencias de Agustín, Cicerón es, sin duda, uno de los autores más importantes. En *La ciudad de Dios* lo cita constantemente y hace suyas muchas de sus ideas, aunque renovadas y transformadas desde el punto de vista de la fe cristiana.

referencia a partir del cual se pensará la dignidad en el desarrollo de la modernidad. En *Confesiones*, Agustín (1989 [398 d.C.]) plantea que el ser humano, creado por Dios a su imagen, es portador de una dignidad inherente de origen trascendente. Esta idea es fundamental porque influye fuertemente en tres autores claves de la tradición: Tomás de Aquino, Martín Lutero y Pico della Mirandola (Puffer 2017). Los dos primeros autores mantienen una influencia religiosa, mientras que Pico della Mirandola (1463-1494) contribuyó a la reapropiación del pensamiento antiguo en la modernidad[13].

Este último propone la revitalización del pensamiento y la tradición romana subsumidas por el pensamiento religioso durante el desarrollo del cristianismo. Se refiere a la dignidad por primera vez en sus 900 tesis, pero desarrolla este concepto en su obra póstuma, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Pico della Mirandola, 2012 [1486]). Este libro comienza con un solemne discurso u oración (*Oratio de hominis dignitate*), donde el centro no es Dios sino el ser humano. De esta manera entiende la dignidad no en un sentido trascendente, sino que ve al ser humano libre para construirse a sí mismo: las personas son escultoras de sí mismas. Ellas son las únicas encargadas de determinar su grandeza o pequeñez, usando los dones que la naturaleza les ha dado: "No te hemos hecho ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal para que puedas, como libre y extraordinario modelador de ti mismo, darte la forma que prefieras" (p. 314).

Su visión de la libertad y la dignidad va de la mano con la idea de *unidad*. En su obra *De ente et uno* (Pico della Mirandola, 1969 [1491]) sostiene que el ser humano, en su libertad para hacerse a sí mismo, tiene un guía en la figura de Dios. En Dios el ser humano encuentra un modelo de humanidad y, por tanto, una exhortación ética hacia la configuración de una unidad con los demás. El ser humano perfecto, plenamente digno y ético, es aquel que, en su absoluta libertad, encuentra su propio camino para construirse a sí mismo y llegar a ser como Dios, en armonía con sus semejantes. La dignidad depende de la capacidad de garantizar la convivencia y, sobre todo, de dedicar la vida al desarrollo del potencial y la excelencia humana:

> Si ves a alguien que es esclavo de su vientre, arrastrándose por el suelo, no es un hombre lo que ves, sino una planta; si ves a alguien que está esclavizado por sus propios sentidos, cegado por las alucinaciones vacías provocadas por la fantasía (como por la propia Calipso14) y embelesado por sus hechizos endiablados, es un animal bruto lo que ves, no un hombre (Pico della Mirandola, 2012 [1486]), p. 321)

Pico della Mirandola puede considerarse como un pensador que se sitúa justo en medio del pensamiento antiguo y moderno. Se adscribe al ideal de emancipación que, según Wagner (1997), ha acompañado a la modernidad desde sus inicios y al ideal de Cicerón (2006 [44 a.C.]) de cultivar el espíritu para cumplir los deberes con la sociedad.

[13] Así, todo el Renacimiento italiano puede entenderse como una reapropiación humanística del pasado.
[14] Referencia a la bruja Calipso en la *Odisea*, que engañó a Odiseo con ilusiones que detuvieron su viaje de regreso a Ítaca.

LA PROBLEMÁTICA INSTITUCIONAL DE LA DIGNIDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

En la modernidad, la dignidad adquirió importancia como parte del binomio Estado-ciudadanía. La libertad humana se entendía como la dimensión práctica de la dignidad. La principal causa de estas transformaciones tuvo relación con un largo período de crisis social y política, producto de las guerras religiosas, que terminaron por desencadenar transformaciones institucionales, y de la soberanía popular, ya que los procesos de reforma de la Iglesia y del Estado impulsaron la construcción de la autonomía jurídica y de un sistema de derechos (Lesaffer, 1997). Así, la idea de dignidad real se convirtió en una preocupación central de los Estados.

Un ejemplo de ello es John Locke (1632-1704), quien publicó la *Carta sobre la tolerancia* (1999 [1689]), en la que critica la intolerancia religiosa y defiende la libertad humana en el Estado, la justicia y la preservación de la vida en virtud como inviolables: "El deber del magistrado civil consiste en preservar y asegurar a la generalidad del pueblo y a cada uno de sus súbditos, mediante la aplicación imparcial de leyes justas, la justa posesión de aquellas cosas que pertenecen a su vida" (p. 66)[15].

Locke es considerado un defensor de la autonomía humana: ningún ser humano puede ser obligado a aceptar ideas ajenas, ya que la propiedad que tiene de sí mismo y de su destino es patrimonio heredado de Dios. Aunque *los hombres* hayan aceptado libremente la sumisión al Estado, de ello no puede derivarse la plena autoridad del soberano para disponer de su conciencia: "toda la jurisdicción del magistrado alcanza sólo a [...] los asuntos civiles [...] no puede ni debe extenderse en modo alguno a la salvación de las almas" (p. 67). La dignidad y sus derechos existen como condición de posibilidad de cualquier orden político[16].

En 1763 Voltaire (1694-1778)[17], por su parte, señala, en su *Tratado sobre la tolerancia*[18], el riesgo que corren las autoridades al caer en un *error* impune, que revelaría la desprotección de la sociedad civil frente al Estado. Ello implicaría una injusticia que violaría la dignidad en aras de un *fanatismo* exacerbado, sin contrapartida. Voltaire incorpora la autonomía al punto de creer en la libertad religiosa, sin que ello suponga un riesgo para la autoridad, la paz y la soberanía. La *intolerancia fanática* es la culpable de las masacres y las injusticias y no permite la existencia de la libertad y la dignidad: "esta tolerancia no ha provocado jamás una guerra civil; la intolerancia ha cubierto la tierra de matanzas. ¡Júzguese ahora, entre esas dos rivales, entre la madre que quiere que se degüelle a su

[15] Cuando se refiere a "las cosas que pertenecen a esta vida" está recuperando el pensamiento de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino y sus ideas sobre la *Imago Dei* como fuente de dignidad y libertad.
[16] En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* defenderá la naturaleza como base de la constitución del Estado y de la posibilidad de desarrollo futuro de la humanidad (Locke, 2010).
[17] François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire.
[18] El tratado fue escrito con motivo de la muerte de Jean Calas, víctima de asesinato a manos de unos jueces que le acusaron injustamente –debido a su origen religioso– de asesinar a su hijo, que en realidad se suicidó. Jean Calas era hugonote y fue perseguido por las autoridades católicas por ello.

hijo y la que lo entrega con tal de que viva!"[19] (Voltaire, 2015 [1763], p. 67). Con esto Voltaire busca abogar por una tolerancia instituida políticamente, separada de la justicia eclesiástica. Si la Ilustración fue la edad de la razón, la única forma de demostrarlo era transformar la comunidad política en un lugar para todos:

> … estos tiempos de desgana, de saciedad, o más bien de razón, son los que podemos aprovechar como época y garantía de tranquilidad pública. La controversia es una enfermedad epidémica que se halla en sus finales, y esa peste, de la que estamos curados, no pide más que un régimen suave. Finalmente, el interés del Estado consiste en que los hijos expatriados vuelvan con modestia a la casa de su padre: el humanitarismo lo pide, la razón lo aconseja y la política no lo puede temer (p. 72).

De manera contraria, David Hume (1711-1776) considera la dignidad como la base de todo desarrollo humano y afirma el riesgo de degeneración de los regímenes políticos ante la arbitrariedad y la deshonestidad del poder político y económico, lo que la aleja de su potencial (Hume [1752] 2011). La dignidad está ligada al honor y la igualdad. Cuando la desigualdad de trato y la extracción excesiva y arbitraria de *impuestos* se exacerba mediante el abuso o la persecución, se desalienta la laboriosidad humana del trabajo al transformar este en esclavitud y beneficioso solo para los inversores. El régimen político se establece con base en preceptos morales fundamentados en el reconocimiento de la dignidad, cultivando la excelencia y prestando atención a las desigualdades materiales.

Hume (2011 [1752]), contrario a lo que creía Locke, no piensa que el pleno ejercicio de la libertad esté garantizado con la propiedad privada, la cual está suficientemente protegida. Lo que se necesitaba era el desarrollo de la virtud, y esto solo podría lograrse mediante un sistema económico y político justos[20]:

> Una subordinación de rangos es necesaria para el sostenimiento de la monarquía. El nacimiento, los títulos y el lugar deben ser honrados por encima de la industria y la riqueza. Y mientras prevalezcan estas nociones, todos los comerciantes considerables se verán tentados a abandonar su comercio, con el fin de comprar algunos de esos empleos, a los que se anexan privilegios y honores (p. 55).

En esta misma dirección[21], Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) critica el progreso de la humanidad, pues no ha alcanzado un estado de desarrollo que garantice la dignidad y la autonomía frente a los intentos religiosos de su limitación[22]. Promueve una defensa de la

[19] Voltaire trata de establecer un paralelo entre el relato bíblico, en donde dos mujeres se disputan el ser madres de un mismo niño y el rey Salomón les propone cortar al niño por la mitad con un cuchillo, con lo que establece que la verdadera madre es aquella que permite que su hijo sobreviva y pueda desarrollarse, incluso si eso significa renunciar a él. El punto de Voltaire es que la tolerancia se asemeja al cuidado materno en tanto que renuncia al fanatismo y al control irracional en favor del pleno desarrollo de las capacidades humanas en un mundo civilizado y en paz.

[20] Defendía la meritocracia en un contexto monárquico, y ello a pesar de que el propio Hume era también noble.

[21] Rousseau nació solo un año después que Hume, en 1712.

[22] El propio Voltaire escribió en una carta a Rousseau, que le había enviado su libro, que este estaba escrito contra la raza humana como un intento de convertirla en bestias. También sería profundamente criticado por la Iglesia, en este caso por negar el pecado original, lo que sería precursor de las persecuciones que sufriría en vida tras la publicación de *El contrato social* y el *Emilio o la educación,* y que le obligarían a vivir en el exilio, primero con Hume en Escocia y luego en Suiza.

libertad como núcleo de la dignidad, a lo que añade el horizonte de la moral: "No es, pues, tanto el entendimiento lo que constituye la diferencia específica entre el hombre y los demás animales, como su propiedad de ser un agente libre" (Rousseau, 2005 [1755], pp. 140-141). La cualidad de agente libre es la particularidad humana y cualquier intento de limitarla es un atentado contra la dignidad porque impide el desarrollo de la autonomía.

En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2005 [1755]), Rousseau sostiene que la civilización perpetúa una desigualdad moral que corrompe y garantiza la apropiación del poder y los recursos económicos, e intenta describir el verdadero estado de la naturaleza humana y las desigualdades que se derivan de él. Las diferencias no explican las desigualdades morales. Ninguna de las grandes obras de la humanidad podría haberse desarrollado sin la cooperación y las grandes injusticias solo pueden reflejar la corrupción moral. La dignidad es la que se opone a la decadencia moral de su época.

Si la humanidad es vulnerable a la injusticia y la corrupción, podría aspirar a su perfección en las condiciones adecuadas[23] de autonomía racional. El concepto de dignidad de Rousseau implica la condición colectiva, la dimensión material de la existencia y las pasiones humanas que otorgan la libertad. El progreso de la humanidad no puede garantizarse mediante el puro cultivo de la sabiduría (Rousseau, 2005 [1755]). La idea de humanidad se construye a partir de una naturaleza humana en libertad política y cuyo progreso se alcanza mediante la autoconciencia; la certeza concreta de la propia libertad y del deber moral. *El hombre*[24] *se despliega* en la política porque solo en ella puede germinar la semilla de su dignidad. En *El contrato social*, donde Rousseau (1984 [1762]) sostiene que, tras la entrada en sociedad, se funda un nuevo tipo de libertad, que no se deriva de la condición humana, sino de la cooperación y la igualdad[25]. En consecuencia, la dignidad solo puede alcanzarse en la vida terrenal si la sociedad civil es capaz de proporcionarla (Geary et al., 2007).

Sin embargo, ninguno de los pensadores de la época moderna logra resolver el lugar de las mujeres en sus reflexiones sobre dignidad, libertad e institución política[26]. Coinciden

[23] Una interpretación común del pensamiento de Rousseau es que la suya es una visión romántica y exagerada del "estado de naturaleza", según la cual el ser humano sería esencialmente inocente antes de entrar en la sociedad. Pero el propio Rousseau señala que ha exagerado deliberadamente sus consideraciones sobre el estado de naturaleza y el ser humano natural para ilustrar más claramente su punto de vista, que es la naturaleza del orden político y sus posibilidades de desarrollo, todo lo cual inspiró, más tarde, su otra gran obra, *El contrato social*.

[24] Aquí la expresión hombre se utiliza deliberadamente como sustituto del ser humano porque Rousseau considera, en efecto, que la mujer no tiene esta cualidad.

[25] La libertad natural es completamente absoluta, pero también inútil, y lo que hacen el Estado y la sociedad civil es fundar un nuevo tipo de libertad política que ponga límites a su ejercicio, pero que permita el desarrollo de la humanidad y de sus proyectos a través de la voluntad general.

[26] En el caso de Rousseau, esta omisión es, sin embargo, deliberada. Él mismo lo indica constantemente a lo largo de su obra. En su opinión, las mujeres deben disponerse al destino natural que les ha sido dado, que no es otro que prepararse para ser madres. Al mismo tiempo, rechaza la existencia de una educación dedicada a las mujeres. En efecto, en una serie de cartas a D'Alambert, señala a menudo que la libertad de la mujer es una deshonra para la especie humana: "En todas partes se considera a la mujer en proporción a su pudor; en todas partes se cree que, descuidando los modales de su sexo, descuida sus deberes; en todas partes se ve

en que la dignidad se encuentra en la praxis de la libertad y, por tanto, todos otorgan a la posibilidad de expresión del desarrollo individual un lugar fundamental. No obstante, aunque sus preocupaciones giran en torno a la dimensión institucional de la libertad, su pensamiento se enraíza en la idea de reducir el concepto de ser humano a los varones, lo que desvirtúa el ideal de una garantía generalizada de los valores propios de la naturaleza humana. Esta problemática no fue abordada sustantivamente hasta la época moderna, aunque ya en este período algunas autoras comienzan a contestar esta visión.

LA DIGNIDAD EXTENDIDA A LA CONDICIÓN HUMANA DE LAS MUJERES

Mary Wollstonecraft (1759-1797) dedicó gran parte de su obra a desmontar la idea de que las mujeres habían sido creadas para sentir y no razonar, reivindicando las ideas de la Ilustración y extendiéndolas a las mujeres. La esencia del argumento de Wollstonecraft, en su obra *Vindicación de los derechos de la mujer* (2014 [1792]), es que han sido los propios hombres los responsables de transformar a las mujeres en criaturas delicadas y frívolas al excluirlas de toda educación y formación: "Creo firmemente, que todos los escritores que han escrito sobre el tema de la educación y los modales femeninos, desde Rousseau hasta el Dr. Gregory[27], han contribuido a hacer de las mujeres caracteres más artificiales y débiles de lo que habrían sido de otro modo; y, en consecuencia, los miembros más inútiles de la sociedad" (p. 48). Wollstonecraft demuestra que los desatinos de los que se acusa a las mujeres son efecto de la ignorancia a la que han sido sometidas por los hombres:

> Los moralistas han acordado unánimemente que, a menos que la virtud sea alimentada por la libertad, nunca alcanzará la fuerza debida, y lo que dicen del hombre lo extiendo a la humanidad, insistiendo en que en todos los casos la moral debe fijarse en principios inmutables; y que el ser no puede ser llamado racional o virtuoso si obedece a cualquier autoridad que no sea la de la razón (pp. 223-224).

Si las mujeres han de ser miembros útiles de la sociedad deben ser conducidas al cultivo de sus facultades intelectuales y morales en la educación. La dignidad atribuida a los hombres también forma parte de toda la humanidad.

LA ERA DE LAS REVOLUCIONES COMO LUCHA POR LA REALIZACIÓN POLÍTICA DE LA DIGNIDAD

La Revolución francesa, junto con la Revolución estadounidense, marcó un antes y un después en cuanto al reconocimiento de libertades y derechos (Wagner, 1997) y, por lo tanto, respecto de la manera de entender el concepto que estamos revisando. La modernidad posrevolucionaria se entiende hoy como parte de un proyecto de

que, tomando la seguridad masculina y firme del hombre en la desvergüenza, se envilece por esta imitación odiosa y deshonra tanto a su sexo como al nuestro".

[27] Se trata de John Gregory, autor de un libro titulado *A father's legacy to his daughters [El legado de un padre a sus hijas]*, que insiste en la necesidad de que las jóvenes se comporten de forma femenina.

transformación política sustentado en la creación de un orden jurídico, cuyo origen es la radicalización de la definición de la dignidad.

En este marco, es relevante la obra de Immanuel Kant (1724-1804), quien se dedicó a reflexionar sobre la relación entre moral, política, derecho, libertad y dignidad[28]. La búsqueda por la verdad que emprende en *La crítica de la razón pura* (2006 [1781]) tiene por finalidad encontrar un camino seguro hacia la verdad que logre poner fin a las disputas de una época atravesada por el dogmatismo religioso y el relativismo anárquico, mismos que hacían imposible la creación de una verdadera *unión social* y, en consecuencia, el reconocimiento de la dignidad inherente al ser humano.

Esto queda más claro en su filosofía práctica. Kant (2005 [1788]) plantea reconocer al ser humano como una criatura particular, que no se limita –como otros animales– a vivir conforme a sus inclinaciones, sino que se sirve de su intelecto para actuar. La razón haría al ser humano dueño de sí mismo. Es libre porque, sin necesidad de negar todo lo que existe en el universo sensible, puede pensarse a sí mismo y a sus obras con independencia de toda forma de determinación (Kant, 2006 [1781])). Esto conduce a Kant (2004 [1785]) a la pregunta sobre si la razón pura puede ser práctica, es decir, si por sí sola es capaz de determinar a la voluntad del agente, a lo que concluye que, en efecto, la razón es la que permite la comprensión de la moral como una ley que orienta y coacciona el comportamiento.

La consecuencia de lo anterior es que la dignidad no puede entenderse como un estado interno del individuo. La dignidad es un impulso de la voluntad que obliga al individuo a entrar racionalmente en asociación permanente con los demás. La ley moral es una certeza coercitiva que empuja a la humanidad hacia lo que Kant llama su *misión práctica infinita,* es decir, hacia la realización de un futuro ético colectivo (Cassirer, 2018). Así lo explica: "[la meta de la moralidad es llegar a un estado en que] fuéramos capaces de entrar espontáneamente […] en posesión de una santidad de la voluntad gracias a una concordancia […] de nuestra voluntad con la ley moral pura" (Kant (2005 [1788], p. 97). Y en este sentido, lo racional de la ley moral existe como una pauta a la que, de modo voluntario, se somete una comunidad de seres racionales que conviven bajo leyes que son aceptadas por ellos como si fuesen una parte estructurante de su identidad. Esto redunda en que la libertad, que es condición de posibilidad del cumplimiento de la ley moral, debe entenderse como la vía de la que dispone el ser humano para que su dignidad pueda concretizarse en la realidad.

Para sostener este punto, Kant (2004 [1785]) propone cinco formulaciones para la ley moral. La más importante es la que se conoce como Fórmula de la Humanidad, que indica: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de

[28] La primera gran obra de Kant, *Crítica de la razón pura,* se publicó por primera vez en 1781. Es decir, antes de la Revolución francesa pero durante la Revolución estadounidense. Sin embargo, gran parte de su obra, y concretamente sus textos políticos, son inmediatamente anteriores o posteriores a 1789, fecha del asalto a la Bastilla. Y, de hecho, Kant habla, en más de una ocasión, con expectación de la Revolución.

cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio" (p. 117). Con ello busca señalar que en la búsqueda de la satisfacción de sus fines el ser humano no puede utilizar nunca a otro ser humano como medio, puesto que eso haría imposible la dignidad tanto suya como del otro:

> Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto) (p. 116).

Otro autor relevante del período es Georg Wilhelm Hegel (1770-1831). Hegel reconoce la aportación fundamental de Kant a la filosofía, al desarrollo del Estado moderno y sus aportes al concepto de dignidad, pero considera que no establece con suficiente claridad la realidad de los principios morales. La religión de la razón que se desprende de la filosofía de Kant[29] está al servicio de una forma de entender la virtud y la dignidad que, a juicio de Hegel (2014), solo puede ser un ideal imposible porque se basa en un principio abstracto, el imperativo categórico, de modo que propone buscar los fundamentos prácticos del Estado como institución que garantiza la dignidad.

Esto se ve en *La fenomenología del espíritu* (2017 [1807]), donde Hegel postula que es inconcebible apelar a una explicación externa a la de la conciencia para fundamentar la libertad o la dignidad. La conciencia es esencialmente empírica, lo que significa que ser libre y digno es el resultado de un proceso de hacerse humano a través de la praxis. La libertad y la dignidad son cuestiones que el ser humano debe hacer suyas mediante el ejercicio de la conciencia y el trabajo sobre la realidad.

Siguiendo a Hegel, Axel Honneth, en *La lucha por el reconocimiento* (1997 [1992]), describe paso a paso el proceso de desarrollo mediante el cual la conciencia consigue transformarse en autoconciencia. Esta autoconciencia consiste en que la persona ha logrado desprenderse de su condición de animalidad, hacerse *humana* y situarse en la historia: "en las operaciones que la conciencia ejecuta [ella] aprende a concebirse como potencia 'negativa' que produce desde sí misma el orden de la realidad, y por ello en ésta se engendra a sí misma en tanto que objeto" (p. 48). Sin embargo, este devenir autoconsciente, para Hegel (2017 [1807]), no puede entenderse como un proceso individual; la humanidad consiste en el despliegue de su potencialidad mediante el reconocimiento, lo que, a su vez, abriría el camino hacia la civilización, entendida como el camino mediante el cual el *yo* trasciende los límites de su vida para desplegarse sobre los otros y producir en el mundo la realidad de los principios que lo movilizan: la garantía del reconocimiento de la libertad y la dignidad (Siep, 2015; Kòjeve, 2016).

[29] En *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Kant presenta y propone precisamente una fe racional como destino y horizonte de la humanidad.

El nacimiento del Estado moderno posterior al período de la Revolución francesa sería la culminación del debate filosófico en torno al resguardo de la dignidad. Sin embargo, las promesas de la Revolución y la Ilustración estuvieron lejos de verse plenamente satisfechas (Arendt, 2013 [1963]). Esto fue algo que logró ver en su momento Karl Marx (1818-1883), quien habría concluido, al observar la Revolución francesa, que toda revolución fracasaría si no incluía, entre los depositarios de sus prometidos derechos, la libertad y la dignidad de *los sans-culottes*[30]. La dignidad necesitaría de un componente redistributivo tanto de la riqueza como del poder (Marx et al., 2015 [2010]).

En los *Manuscritos sobre economía y filosofía* (2013 [1844]) Marx defiende que el trabajo es la única actividad capaz de hacer al ser humano dueño de su libertad y dignidad. Sin embargo, sostiene que para que el trabajo sea liberador no puede consistir en una actividad abstracta, ni terminar en la pura creación de leyes o instituciones, sino que debe lograr transformar la estructura de la sociedad sobre la cual se realiza. De otro modo, el trabajo no logra ser más que trabajo alienado. Y es por esta razón que Marx y Engels sostienen, en *La ideología alemana* (2014 [1846]), que el ideal hegeliano del Estado como entidad garante del reconocimiento está en descomposición.

Para Marx los seres humanos se diferencian de los animales no por adquirir autoconciencia, como sostenía Hegel, sino por producir sus propios medios de vida. Así lo expresa Marx:

> La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales independientes de su voluntad (Marx y Engels, 2014 [2010], p. 25).

En este sentido, lo que Marx propone es un giro respecto al pensamiento anterior a propósito del problema de la dignidad. Esta no es una emanación de la naturaleza metafísica del ser humano, sino que está determinada por las condiciones materiales de existencia, de lo que se sigue que la plenitud humana solo podría alcanzarse a través de un reconocimiento de la dignidad con consecuencias concretas en el mundo material y en las relaciones sociales.

REFLEXIONES SOBRE LA DIGNIDAD EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA: LA BÚSQUEDA DE LA PLENITUD MATERIAL Y POLÍTICA

Las consideraciones sobre la dignidad después del período de la Revolución Industrial cambian sustancialmente. La filosofía busca incorporar a las reflexiones de orden

[30] La expresión es típica de los tiempos de la Revolución y significa literalmente sin bragas. Se refiere a la ropa interior de las clases acomodadas y burguesas, de la que carecían las clases bajas.

subjetivo los problemas relativos a la distribución material del bienestar, es decir, a las ideas que derivan de la *Imago Dei* de Agustín de Hipona y del racionalismo kantiano, las ideas propias de Marx. En este contexto fue particularmente relevante la posición de Ernst Bloch (1885-1977), quien defendió, en su obra *El principio de esperanza* (2006 [1938-1947]), que la historia debe entenderse como un devenir hacia una plenitud futura que no está garantizada y que, por lo mismo, debe construirse a través de una actividad práctica orientada a la consecución de la plenitud humana.

Bloch (2006 [1938-1947]) integra en la mirada sobre el ser humano la defensa de la dimensión subjetiva de la naturaleza humana con la lucha en contra del capitalismo y su tendencia deshumanizante. Para él, el ser humano es un proyecto potencial de devenir que permanece latente y cuya posibilidad de desarrollo es el núcleo de una dignidad que solo puede llegar a manifestarse a través del cultivo de los valores de la civilización y la cultura como herramientas para el combate de las injusticias materiales (Bloch, 2011 [1961]). Bloch entiende al ser humano como agente de su propio destino y portador de una esperanza y utopía que dependen tanto del progreso material como moral, orientados por un humanismo revolucionario que reivindica la libertad del hacerse a uno mismo o su indeterminación (Contreras, 2012).

Bloch, en *Derecho natural y dignidad* (2011 [1961]), vuelve al derecho natural: a la concepción metafísica de la naturaleza humana y a la idea de que la dignidad emana de ella. Pero sin conformarse con una visión estática de la naturaleza, defiende el dinamismo de la condición humana para proponer que el derecho natural se transforme en un camino para superar la dependencia y la miseria de la humanidad. Su principal preocupación es lograr que la libertad que emana de la naturaleza humana pueda manifestarse de modo efectivo en el mundo real y material, lo que, a su vez, depende de que exista un compromiso político por un desarrollo en condiciones de igualdad que permita a cada cual obtener lo que necesita para cultivarse a sí mismo en todo su potencial. Bloch (2006 [1938-1947]) considera que el único derecho fundamental es aquel que entrega a la humanidad la capacidad para proyectarse a sí misma más allá de su tiempo, con la fuerza productiva que es la subjetividad humana, para permitirse expresar sus aspiraciones y buscar la materialización de su plenitud.

LA DIGNIDAD DESPUÉS DEL HOLOCAUSTO

Uno de los eventos más importantes de la época contemporánea, en cuanto al desarrollo del concepto de dignidad, fue el Holocausto realizado por el régimen nazi. Posteriormente nace la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948. Pero, además, fue uno de los mayores ejemplos de los riesgos de destrucción y degradación humana propios de las sociedades modernas industrializadas. Después de esta experiencia, es claro que el terror anida en algún lugar del pensamiento político de Occidente (Scherbosky, 2021) y que ya no es posible pensar en la dignidad sin hacer referencia al mundo después de él.

Intentando hacerse cargo de este evento, Hannah Arendt (1906-1975) dedicó parte de su obra *Los orígenes del totalitarismo* (2014 [1951]) a analizar el declive del Estado-nación y

su relación con el fin de los derechos humanos. Allí observa que ningún Estado ha logrado impedir que las fuerzas políticas nacionalistas se impongan a las minorías porque la exclusión jurídica es una parte esencial de la organización. Todos los Estados se basan en alguna forma de exclusión que priva a una parte de la población del derecho a luchar por su dignidad.

Siguiendo con estos planteamientos, en su obra *La condición humana*, Arendt (2016 [1958]) define la humanidad desde tres dimensiones distintas: la capacidad de trabajo, la laboriosidad y la acción. La acción es la cualidad, eminentemente política y colectiva, que hace posible la dignidad. La dignidad solo existiría en el marco de una comunidad que le dé validez y desde la que se despliegue la acción. La acción no se entiende como extensión de una voluntad individual, sino como proyecto para iniciar algo nuevo en un mundo que se construye desde la pluralidad humana. Es decir, son la igualdad y la diferencia simultáneas entre los seres humanos lo que hace posible la novedad. Esto es lo que señala Arendt (2016 [1958]):

> El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo (p. 202).

La dignidad se entiende como el despliegue práctico de una expectativa de futuro sin garantías y que solo excepcionalmente llega a completarse. Y en este sentido, lo esencial de la dignidad es la existencia de una comunidad que haga posible la acción, pero no orientada a la consecución de un fin, sino a la revelación de quién se es ante los demás.

Otra visión relevante en este debate es la de Jürgen Habermas (1923-actualidad), quien en su libro *Facticidad y validez* (2008 [1998]) señala que, con la transición al pluralismo de cosmovisiones, ya no es posible seguir pensando la dignidad y la moral a partir de la figura de un creador que la fundamenta. El orden jurídico en la modernidad ya no puede obtener su validez normativa fundada en el consenso valórico y, por lo tanto, necesita una nueva forma de validación. Sin embargo, Habermas defenderá la idea de una libertad inherente a la persona humana como dimensión práctica de la dignidad porque observa que de ella emerge la posibilidad de la existencia de derechos subjetivos, entendidos como los límites dentro de los cuales un sujeto puede afirmar libre y legítimamente su voluntad mientras busca, a su vez, el reconocimiento intersubjetivo de su exigibilidad jurídica.

Desde este punto de vista, lo que Habermas busca es una noción jurídicamente vinculante de los derechos humanos que otorgue, a los derechos que emanan de la dignidad, una garantía de aplicación práctica, así como una aceptación generalizada a través de la existencia de un sistema democrático que garantice a los individuos su derecho a participar en el proceso deliberativo del que surgen las normas. Para Habermas (2010 [1981]), esto supone que la democracia es la base de la posibilidad del reconocimiento de la dignidad. Es en ella que se puede ejercer libremente la deliberación política y las controversias pueden resolverse porque únicamente en ese ámbito pueden prevalecer los

mejores argumentos sobre cualquier intento de imposición: "Sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que, en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica" (Habermas, 2008 [1998], p. 175).

Habermas (2008 [1998]) observa la fragilidad del respeto irrestricto de la dignidad y por eso defiende la orientación cosmopolita de los derechos humanos como parte necesaria del horizonte de validación normativa de las ideas que expone. Y esto es sumamente relevante porque supone que Habermas, a pesar de reconocer y valorar la diversidad cultural de la modernidad, reivindica la existencia de una única cultura política internacional que permita recoger las exigencias de reconocimiento para otorgarles una validez respaldada por la comunidad internacional.

LA PERSPECTIVA LIBERAL SOBRE LA DIGNIDAD

Otra perspectiva relevante es la del filósofo John Rawls (1921-2002), importante defensor de la civilización occidental. El enfoque de Rawls para pensar la dignidad se construye a partir de su visión de la justicia social, a la que considera la estructura fundamental de una sociedad bien ordenada, como indica en su *Teoría de la justicia* (2006 [1971]). Según Rawls, una sociedad está bien ordenada en la medida en que permite la creación de instituciones que distribuyen los derechos y deberes fundamentales que hacen posible la cooperación social y la asignación justa de sus beneficios. De modo que la dignidad depende de que la sociedad logre su reconocimiento material y jurídico.

Una parte esencial de la idea de justicia social de Rawls depende del componente redistributivo. A su juicio, solo puede ser justo un orden en que ninguna vida esté determinada por la posición original en la que nació. De modo que para que exista una garantía suficiente para el reconocimiento de la dignidad primero debe haber una distribución equitativa de los bienes necesarios para el desarrollo individual, lo que quiere decir que no existe en el ser humano una dignidad inherente, sino la potencialidad de una personalidad moral aún por desarrollarse. Esta es parte esencial de lo que significa ser un ser humano y la condición, además, de posibilidad del orden colectivo; en esta potencialidad moral se fundaría el respeto de los derechos humanos y la dignidad. Rawls lo indica de esta manera:

> La igualdad se apoya en los hechos generales de la naturaleza y no simplemente en una norma procesal sin fuerza sustantiva. La igualdad tampoco presupone una apreciación del valor intrínseco de las personas o una evaluación comparativa de sus concepciones del bien. Los que pueden hacer justicia tienen derecho a la justicia (p. 461).

Un camino similar es el de Martha Nussbaum (1947-actualidad), quien, en *Las fronteras de la justicia* (2007), señala que la justicia social es la tarea esencial encomendada al orden político en virtud del mandato de la ciudadanía. Para ello desarrolla una idea de justicia afirmando que no basta con dar a cada persona lo que le corresponde por virtud. Es necesario que la persona obtenga la capacidad de decidir lo que quiere llegar a ser. La

dignidad se manifiesta en la posibilidad de elegir y decidir en un contexto social que promueva el desarrollo de metas tanto individuales como colectivas.

En esto Nussbaum (2006) sigue el pensamiento griego, especialmente el de Aristóteles, en la medida en que rescata la idea de que el horizonte de la civilización se basa en una vida buena colectiva que, a su vez, requiere del compromiso de los agentes. De ello se deriva la obligación institucional y estatal de promover valores como la educación y la formación para que los individuos adquieran las competencias necesarias para poder elegir el mejor camino posible hacia el desarrollo que les posibilite ser dignos de su dignidad, independiente de cualquier diferencia de raza, etnia, creencias y género.

En este sentido, Nussbaum plantea que para que cualquier legislación sea considerada justa debe organizarse bajo el ideal regulativo del respeto a la humanidad orientado al buen vivir y a la justa distribución de los bienes y las oportunidades. Ser humano es ser digno de un trato respetuoso y de una justicia moral y distributiva que permita materializar la toma de decisiones y los proyectos de vida de cada uno en el marco de la libertad y la igualdad, que solamente puede proporcionar una comunidad política orientada hacia la consecución de la justicia como su fin intrínseco.

CONCLUSIONES

En la evolución del concepto de dignidad humana en el pensamiento occidental se puede observar históricamente su complejización y ampliación a nuevas dimensiones y actores sociales, un proceso constante no exento de ideologización normativa y progresivo anclaje institucional.

Este artículo ha puesto de manifiesto que el debate sobre el significado de la dignidad tiene aristas que, aunque se inician con su aparición en la Antigüedad, siguen vigentes y posiblemente abiertas. Las diversas tensiones que acompañan al debate –la cuestión de género, el problema de la redistribución o la igualdad, el horizonte del pleno reconocimiento, el significado de la libertad, su posibilidad de traducción institucional, etc.– impiden alcanzar un consenso sobre el carácter inherente e inalienable de la dignidad.

Inicialmente aparece la noción de una dignidad inherente, connatural a la humanidad. Sin embargo, cambia lo que se considera humanidad. En este sentido, el componente religioso y trascendente de la dignidad, conceptualizado principalmente por Agustín de Hipona, consigue jugar un papel importante en la época en la medida en que retoma la idea de universalidad de Cicerón y la amplía bajo la figura de la *Imago Dei*.

Sin embargo, la inspiración religiosa de la dignidad se vuelve pronto insuficiente. El pleno reconocimiento de la dignidad exige que este concepto pase a formar parte de los fundamentos de la organización social y política. Por ello, los autores de la modernidad, Rousseau, Locke, Hume, Voltaire, Kant y Hegel, se concentrarán en la idea del contrato social, del derecho y, sobre todo, de la libertad.

En el pensamiento moderno, la libertad se convierte en la dimensión práctica de la dignidad y los sucesivos debates girarán en torno a este punto. La cuestión de lo que significa ser libre, que está en la base del pensamiento de Marx, así como en el de la Iglesia católica de finales del siglo XIX, planteará numerosas interrogantes: ¿debe la sociedad aspirar a la igualdad o a la redistribución?, ¿es la justicia social un horizonte deseable para la sociedad?

Esta discusión se mantuvo al menos hasta mediados del siglo XX, cuando la situación extrema del Holocausto exigió una reorganización completa del debate. Ante el horror provocado al amparo de un orden moderno, un Estado y su legalidad, es evidente que el debate no puede detener el camino ya iniciado hacia el horizonte de un reconocimiento pleno del ser humano. Por ello, nuevas voces, como las de Ernst Bloch, Hannah Arendt o Jürgen Habermas, tratan de recuperar algo que se había perdido: la importancia vital de la comunidad para el desarrollo de una garantía principal: que nadie vuelva a ser sometido a una violencia tan brutal como en el Holocausto.

En este sentido, la idea de la dignidad inherente al ser humano, que aparece como la base del respeto pero también como la base del orden jurídico, y el concepto moderno de liberta, resultan ser las piezas clave con que el pensamiento moderno intentó enfrentar el problema del reconocimiento ciudadano. En el contexto contemporáneo, a esto se añade la idea del componente colectivo de la dignidad: si no se comprende que es el colectivo el que da validez al reconocimiento no es posible que la dignidad esté efectivamente garantizada porque pronto se ve amenazada por la exclusión. Por último, se realza, a partir de las ideas de justicia e igualdad, que, sin la garantía cierta de que todas las personas tendrán –al menos potencialmente– las mismas posibilidades, la dignidad se convierte en un ideal abstracto sin correlato concreto.

Por este mismo motivo, el significado del concepto de dignidad sigue siendo parte de un debate abierto. En el presente artículo hemos podido dar cuenta de cómo la normatividad política ha estado históricamente vinculada a la dignidad. La aspiración por la universalización del reconocimiento del ser humano como tal ha moldeado las relaciones sociales y políticas de Occidente desde sus inicios hasta nuestros días, lo que pone de relieve que este ideal sigue siendo objeto del interés colectivo y, en particular, de quienes forman parte de los excluidos de la sociedad. En este sentido, tal como sucedió durante el estallido social en Chile en 2019 o con el movimiento de los indignados anteriormente en 2015 en España, la ciudadanía ha protestado en distintos rincones del mundo para exigir dignidad en un acto que pretende también desafiar lo que este concepto significa o debiera significar para poder materializarse realmente.

Teniendo aquello como antecedente, y a la luz de las nuevas problemáticas sociales, como la problemática ecológica, la persistencia de la guerra, la plurinacionalidad dentro de los Estados, la persistencia de las desigualdades de género, raciales y étnicas, y la ineficacia de la distribución capitalista, es importante que existan espacios para un mayor desarrollo del concepto, así como investigaciones y tentativas para develar las dificultades asociadas a su aplicabilidad empírica e institucional. Al respecto, será imprescindible para el futuro

de la sociedad que en estos debates puedan incluirse la perspectiva de actores que han sido excluidos de la definición de dignidad (incluso actores no humanos) puesto que si efectivamente el aspecto central del reconocimiento de la dignidad es la existencia normativa y política (institucional) de su garantía, se requiere lograr espacios de definición conceptual en torno a la dignidad, pues incluso desde una perspectiva materialista histórica que considere las condiciones materiales de existencia en su definición, las opciones dependen plausiblemente del *poder de la palabra*.

REFERENCIAS

Agustín de Hipona (1983) [398 d.C.]. *Confesiones*. Madrid: Sarpe.

Agustín de Hipona (2013) [426 d.C.]. *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos.

Ambedkar, B. R. (2014). *Dr. Babasaheb Ambedkar: Writtings and Speeches* (Vol. 3). Nueva Delhi: Dr. Ambedkar Foundation.

Arendt, H. (2013 [1963]). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Arendt, H. (2016 [1958]). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

Arendt. H. (2014 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo.* Madrid: Alianza.

Aristóteles. (2014 [349 a.C.]). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

Atria, F. (2013). *Veinte años después: Neoliberalismo con rostro humano*. Santiago: Catalonia.

Beckert, J. (2020). The exhausted futures of neoliberalism: From promissory legitimacy to social anomy. *Journal of Cultural Economy*, 13(3), 318-330. https://doi.org/10.1080/17530350.2019.1574867

Bond, P. (2013). *Elite transition: From Apartheid to neoliberalism in South Africa*. Londres: Pluto Press.

Bourdieu, P. (2012 [1979]). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bloch, E. (2006 [1938-1947]). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Bloch, E. (2011 [1961]). *Derecho natural y dignidad*. Madrid: Dykinson.

Cassirer, E. (2018). *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chuaqui, B. (2016). El concepto de dignidad en la antigua Roma y después: Estudio de Viktor Pöschel. *ARS MEDICA, Revista de Ciencias Médicas*, 20(2), 10-16. https://doi.org/10.11565/arsmed.v29i1.347

Cicerón, M. T. (2006 [44 a.C.]). *Los oficios o los deberes*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Cicerón, M. T. (2014 [54-51 a.C.]). *La república*. Madrid: Alianza.

Cicerón, M. T. (2004) [45 a.C.]). *On moral ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Contardo, Ó. (2008). *Siútico: Arribismo, abajismo y vida social en Chile*. Santiago: Vergara.

Contreras, J. (2012). Estamos llegando a ser: Dignidad, naturaleza humana y derecho natural en Ernst Bloch. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 68(4), 623-641.

Cordero, R. (2021). *La fuerza de los conceptos: Ensayos en teoría crítica e imaginación política*. Santiago: Metales Pesados.

Franceschet, S. (2004). Explaining social movement outcomes collective action frames and strategic choices in first- and second-wave feminism in Chile. *Comparative Political Studies*, 37(5), 499-530. https://doi.org/10.1177/0010414004263662

Garretón, M. A. (2012). *Neoliberalismo corregido y progresismo limitado*. Santiago: Arcis, CLACSO.

Garretón, M. A. (2017). Chile: El entrampamiento del proyecto fundacional y los desafíos del progresismo. En C. Ominami (Ed.), *Claroscuro de los gobiernos progresistas*. Santiago: Catalonia.

Garretón, M. A y Morales-Olivares, R. (en prensa). Del estallido social al cambio constitucional en Chile. *Debats, Revista de Cultura, Poder i Societat.*

Geary, P., Kishlansky, M., y O'Brien, P. (2007). *Civilization in the West*. Nueva York: Longman.

Gutiérrez Rodríguez, E., Silva-Tapia, A., Garbe, S., Cárdenas, M. y Sempertégui, A. (2020). Etnicidades en disputa: Nuevos caminos, nuevos desafíos. *Iberoamericana*, 20(75), 207-232. https://doi.org/10.18441/ibam.20.2020.75.207-232

Habermas, J. (1991 [1962]). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (2008 [1998]). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2010 [1981]). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.

Hegel, G. W. F. (2014). *El joven Hegel: Ensayos y esbozos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2017 [1807]). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (1997 [1992]). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo.

Hume, D. (2011 [1752]). *Ensayos políticos*. Buenos Aires: Claridad.

Jaeger, W. (2001). *Paideai: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jodhka, S. S., Rehbein, B. y Souza, J. (2018). *Inequality in capitalist societies*. Londres y Nueva York: Routledge.

Kant, I. (2006 [1781]). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.

Kant. I. (2004 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Kant. I. (2005 [1788]). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Klein, N. (2007). *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre*. Toronto: Booket.

Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.

Koselleck, R. (1997). Historia y hermenéutica. En R. Koselleck y H. G. Gadamer (Eds.), *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Barcelona. Paidós.

Koselleck, R. (2004). *Futures past: On the semantic of historical time*. Nueva York: Columbia University Press.

Lesaffer, R. (1997). The Westphalia peace treaties and the development of the tradition of great European peace settlements prior to 1648. *Grotiana*. 18(1), 71-95.

Locke, J. (1999 [1689]). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza.

Locke, J. (2010 [1690]). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.

Madariaga, A. (2020). *Neoliberal resilience: Lessons in democracy and development from Latin America and Eastern Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Marx, K. (2013 [1844]). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Marx, K., Engels, F. y Lenin, V. (2015 [2010]). *La Comuna de París*. Madrid: Akal.

Marx. K. y Engels, F. (2014 [1932]). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Mascareño, A. (2022). *Sattelzeit* y transición: Fundamentos estructurales y semánticos de la modernidad en América Latina. En F. Torres (Ed)., *Conceptos que hacen historia(s): Estudios en torno a Reinhart Koselleck*. Santiago: Pólvora.

Mayol, A. (2012). *El derrumbe del modelo*. Santiago: LOM.

Morales-Olivares, R. (2015). Inconsistencies between social-democratic discourses and neo-liberal institutional development in Chile and South Africa: A comparative analysis of the post-authoritarian periods. En P. Wagner (Ed.), *African, American and European trajectories of modernity: Past oppression, future justice?* Edimburgo: University Press Annual of European and Global Studies. https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474400404.003.0007

Morales-Olivares, R. (2023). Trajectories of ruling ideologies in post authoritarian Chile: The consolidation of neoliberalism. En F. Lagos Rojas y P. Baisotti (Eds), *Ideology, post ideology and anti ideology in Latin America. Reflections from the last decade*. Bloomsbury: ZedBooks.

Morales-Olivares, R. y Carcamo Petridis, P. (2023). Victoria Kent. En M. R. Navarro Fosar (Ed.), *Más allá del canon: Mujeres en el pensamiento social*. Coria del Río: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.

Owens, J. (1969). The grounds of ethical universality in Aristotle. *Man and World,* 2, 171-193. https://doi.org/10.1007/BF01246533

Pico della Mirandola, G. (1969 [1491]). *Of being and unity (Ente et Uno)*. Milwaukee: Marquette University Press.

Pico della Mirandola, G. (2012 [1486]). *Oration on the dignity of man*. Cambridge: Cambridge University Press.

PNUD (1998). *Las paradojas de la modernización: Informe de desarrollo humano*. Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

PNUD (2015). *Los tiempos de la politización: Informe de desarrollo humano*. Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Pomeroy, S. (1975) *Godesses, whores, wives and slaves: Woman in Classical Antiquity*. Nueva York: Schocken Books.

Puffer, M. (2017). Human dignity after Augustine's Imago Dei: On the sources and uses of two ethical terms. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 37(1), 65-82. https://doi.org/10.1353/sce.2017.0010

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rehbein, B. y Souza, J. (2014). Inequality in capitalist societies. *Transcience Journal*, 5(1), 16-27.

Rousseau, J. J. (1984 [1762]). *El contrato social*. Madrid: Sarpe.

Rousseau, J. J. (2005 [1755]). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.

Scherbosky, F. (2021). Experiencias inaudibles del horror: Entre la anticipación en Levinas y la rememoración en Levi. *Praxis Filosófica*, 53, 157-182. https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11187

Siep. L. (2015). *El camino de la fenomenología del espíritu: Un comentario introductorio al* Escrito sobre la diferencia *y* La fenomenología del espíritu *de Hegel*. Barcelona: Anthropos.

Silva-Tapia, A y Fernández Ossandón, R. (2021). Feminist movements in Chile: New configurations and the intensification of their critical power. En S. A. Tate y E. Gutierrez Rodriguez (Eds.), *Palgrave handbook of critical race and gender*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

Streeck, W. (2009). *Re-forming capitalism: Institutional change in the German political economy*. Nueva York: Oxford University Press.

Streeck, W. (2014). *Buying time: The delayed crisis of democratic capitalism*. Nueva York y Londres: Verso.

Vidal, F. (2002). Del Ius Romano a Los Derechos Humanos en la Convención Americana. Lima: Gaceta Jurídica

Villacañas, J. L. y Oncina, F. (1997). Introducción. En R. Koselleck y H. G. Gadamer (Eds.), *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Voltaire (2015 [1763]). *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.

Wagner, P. (1997). *Sociología de la modernidad.* Barcelona: Herder.

Wagner, P. (2016). *Progress: A reconstruction*. Cambridge: Polity Press.

Waldron, J. (2012). *Dignity, rank and rights.* Oxford: Oxford University Press.

Webel, C. (Ed.) (2009). *Handbook of peace and conflict studies*. Londres y New York: Routledge.

Weber (2001[1922]). *Economía y sociedad*. Fráncfort del Meno: Zweitausendeins.

Wollstonecraft, M. (2014 [1972]). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Akal.