

La Dignidad Humana en el Siglo XVII:

Reflexiones sobre Descartes, Pascal, Grocio, Pufendorf, Tomásio, Burlamaqui & Wolff

| | |
|---|------------|
| INTRODUCCION | 5 |
| CAPITULO I. LA DIGNIDAD HUMANA EN DESCARTES | 15 |
| I. LA DIGNIDAD EN EL <i>COGITO</i> | 16 |
| A. <i>La certeza de existir</i> | 16 |
| 1. La duda como premisa | 17 |
| 2. El <i>cogito</i> como evidencia | 20 |
| B. <i>La certeza de “ser humano”</i> | 30 |
| 1. El pensamiento como facultad exclusivamente humana | 30 |
| 2. La libertad como cualidad de la perfección humana | 34 |
| II. LA DIGNIDAD EN EL “CUERPO-MÁQUINA” | 36 |
| A. <i>La dignidad del cuerpo humano</i> | 36 |
| 1. El alma “no es el piloto de un navío” | 36 |
| 2. El cuerpo es una máquina admirable | 40 |
| B. <i>“¡La culpa es de Descartes!”</i> | 45 |
| 1. “El fantasma en la máquina” | 45 |
| 2. “El ángel con guante de hierro” | 49 |
| CAPÍTULO II. LA DIGNIDAD HUMANA EN PASCAL | 57 |
| I. LA EXISTENCIA HUMANA COMO VÉRTIGO | 58 |
| C. <i>La miseria social del ser humano</i> | 59 |
| 1. Los individuos huyen de la agonía (...) | 59 |
| 2. (...) y se refugian en las diversiones | 63 |
| D. <i>La miseria natural del ser humano</i> | 68 |
| III. LA DIGNIDAD DEL FUNÁMBULO | 71 |
| A. <i>Ser consciente de los límites del conocimiento humano</i> | 72 |
| B. <i>Ser consciente de la miseria humana</i> | 73 |
| C. <i>Pensar sin razón</i> | 77 |
| CAPÍTULO III. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO | 87 |
| I. LA DIGNIDAD HUMANA EN GROCCIO | 91 |
| A. <i>La excelencia de la naturaleza humana</i> | 91 |
| 1. Sociabilidad y entendimiento: rasgos de la dignidad humana | 91 |
| 2. La secularización de la naturaleza humana | 93 |
| B. <i>La crítica de la barbarie</i> | 95 |
| II. LA DIGNIDAD HUMANA EN PUFENDORF | 99 |
| A. <i>El individuo construye su dignidad</i> | 99 |
| 1. Entendimiento y voluntad: rasgos de la dignidad de la naturaleza humana | 99 |
| 2. La libertad humana: base de la dignidad moral del ser humano | 102 |
| B. <i>El reconocimiento de la igual dignidad</i> | 107 |
| III. LA DIGNIDAD HUMANA EN TOMÁSIO | 117 |
| A. <i>La libertad y la felicidad de los hombres: los objetivos del derecho natural</i> | 117 |
| B. <i>La perspectiva voluntarista de la dignidad humana</i> | 122 |
| 1. La crítica de la dignidad arrogante de los hombres | 122 |
| 2. Buscar su propia dignidad: ser libre por sí mismo | 126 |
| C. <i>La defensa de la igual dignidad humana</i> | 130 |
| IV. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO DE LA PRE-ILUSTRACIÓN | 134 |
| A. <i>La dignidad humana en Burlamaqui</i> | 134 |
| 1. Libertad y felicidad: horizontes de la dignidad humana | 135 |
| 2. El respeto de la igual dignidad: “no perjudicar a nadie” | 137 |
| B. <i>La dignidad humana en Wolff</i> | 139 |
| EPÍLOGO | 146 |
| BIBLIOGRAFÍA | 151 |

“Es toda una experiencia vivir con miedo, ¿verdad?
Eso es lo que significa ser esclavo (...)
Yo he visto cosas que vosotros no creeríais:
atacar naves en llamas más allá de Orión.
He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la puerta Tannhäuser.
Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia.
Es hora de morir”.

Roy, Replicante-Nexus 6, en *Blade Runner*¹

¹ *Blade Runner* de Ridley Scott, Warner Bros, 1982.

INTRODUCCION

“Exagerando sólo un poco, hay dos escritores que moldean y fijan los límites de las mentes de los franceses instruidos. Todo francés nace, o al menos, se hace a edad muy temprana, cartesiano o pascaliano. (Algo similar podría decirse de Shakespeare, como educador de los ingleses; Goethe, de los alemanes, y Dante y Maquiavelo, de los italianos). Descartes y Pascal son autores nacionales, y ellos dicen a los Franceses, cuáles son sus alternativas, proporcionándoles una peculiar y poderosa perspectiva sobre los perennes problemas de la vida. Ellos tejen el entramado de las almas. En mi último viaje a Francia, he oído a un camarero tratar de «cartesiano» a uno de sus colegas. No era pedantería; estaba, simplemente, refiriéndose a lo que para él, era un «tipo». No es tanto que los franceses extraigan principios de esas fuentes; es más bien que producen un molde mental. Descartes y Pascal representan una opción entre razón y revelación, entre ciencia y piedad; la opción de la que se desprende todo lo demás. Una u otra de estas visiones totales se presentan a las mentes de los franceses cuando piensan en sí mismo y en sus problemas”. En *The Closing of the American Mind*², Bloom realiza un análisis intelectual e histórico de la crisis socio-política de la actual sociedad norte-americana. Considera que la virtud liberal de tolerancia se ha convertido en una creencia según la cual no existe una base racional para emitir juicios morales y éticos³. Entre las causas de este fenómeno, Bloom destaca particularmente el desinterés del conjunto del sistema educativo norte-americano para proporcionar a sus estudiantes diferentes propuestas de modelos de vida y de verdades. Al contrario y desde muy temprana edad, los jóvenes europeos tendrían acceso a las ideas de grandes pensadores, que les permitirían “moldear” sus almas según diversas opciones. Bloom señala a Descartes y a Pascal como dos ejemplos particulares que estructuran las consciencias de los franceses. En relación con el tema de la dignidad humana, esos dos autores han contribuido a asentar su fundamento moderno. Sus ideas respectivas pueden complementarse e incluso revelar

² BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*, título mal traducido en español por *El cierre de la mente moderna*, trad. de A. Martín, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, p. 52.

³ Véase también FUKUYAMA, F., *La Gran ruptura. naturaleza humana y la reconstitución del orden social*, trad. de L. Paredes, “SQN”, Barcelona, 2003, p. 203.

algunas dificultades a la hora de entender este concepto. Antes de ello, conviene realizar un breve análisis del siglo XVII. cierta puede existir entre el Renacimiento y el siglo XVII. Se suele contemplar este periodo como una prolongación del Renacimiento. Así, según Vicens, sería “nada más y nada menos, que la reacción producida en el Renacimiento por el Impacto de la Contrarreforma, estimulada por un ambiente generacional epidérmicamente dramático y apasionado”. Por tanto, “no cabe buscar en sus causas influencias ajenas al propio círculo de la cultura occidental”. Se trata de un “vertiginoso avance en la definición de los valores renacentistas: auge del capitalismo comercial (establecimiento de las primeras grandes Compañías por acciones), triunfo de la concepción moderna de la concepción del mundo (Kepler), aplicación del método empírico al estudio de la naturaleza (Galileo, Bacon), nuevos empujes del racionalismo y del libre pensamiento (...) que preludian la inminente doctrina cartesiana, y desarrollo de las culturas nacionales (...). En definitiva, la afirmación del individuo dentro del cuadro de la sociedad y de la razón como instrumento suficiente para la aprehensión del mundo”. Vicens resume entonces el pensamiento del siglo XVII: “Renacimiento, Barroco: una sola entidad, con dos expresiones distintas: Finalmente liberal la primera; desasosegada la segunda - como válvula de escape ante la tensa presión del Estado absolutista”⁴. En efecto, en las décadas centrales del siglo XVII, se habla de la “crisis de Europa” en referencia, en particular, a los conflictos que surgen por las demandas fiscales necesarias para alimentar la guerra de Treinta Años⁵. Rebeliones populares e incluso revoluciones sacuden entonces toda Europa⁶. La razón de Estado justifica su poder supremo junto con una progresiva centralización que le otorga a nivel interno una organización inédita⁷.

⁴ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981, pp. 266-268.

⁵ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. de J. Marias, Alianza, Madrid, 1998, pp. 185-186; TREVOR-ROPER, H. R., “The General Crisis of the Seventeenth Century”, en ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, p. 61; KAMEN, H., *El siglo de hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, trad. de M^a. L. Balseiro, Alianza, Madrid, 1977, pp. 101-108.

⁶ KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, trad. de M^a. L. Balseiro, Alianza, Madrid, 1986, pp. 289-310. Consultar *El siglo de Hierro...*, op.cit., pp. 391ss.

⁷ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de Continuidad en la Historia Europea (1000-1800)*, trad. de J. Pardos Martínez & A. Sáez Arance, Alianza, “Historia”, Madrid, 1991, p. 145. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, p. 39.

Cuando el Renacimiento descubre “el valor del hombre en el mundo” y fomenta la elegancia, los modales, la educación, la dignidad y la cortesía, esta trayectoria se interrumpe por los campos de batalla en toda Europa⁸. A partir de finales del siglo XVI, la elegancia cede a la brutalidad, con la exuberancia del Barroco que afecta toda la estética europea. El “imperio de la fuerza y del dinero en la vida europea del siglo XVII”, habría provocado el sacrificio de la persona en el “altar de los deseos insatisfechos” y la “descomposición de los vínculos familiares en la corte y en la nobleza”, particularmente a causa del sentimiento de honor⁹. El Barroco no sería más que una “cortina de humo” que ocultaría las vacilaciones de los espíritus ante las dudas, las vacilaciones, y los sobresaltos de la vida de la época. Entre 1600 y 1620, el Barroco, representa efectivamente el arte religioso de la Contrarreforma. Pretende hacer frente a la austeridad protestante, emocionando a los fieles para conducirles a la devoción. Con otras palabras, pretende “conquistar a las masas mediante determinados estímulos psicológicos”¹⁰. Hay que provocar *stupore* y *meraviglia* en el individuo¹¹. Según Maravall, la “gran tarea publicitaria de los sentimientos, preferentemente de tipo morboso, que lleva a cabo el Barroco, se llega a la exacerbación del interés por la muerte”¹². Pero al mismo tiempo, no es sólo un arte religioso. Sería también “la expresión generalizada de sensibilidad de Europa. Azotada por la guerra, las revueltas, el hambre, la miseria y el delito”¹³. Revela una naturaleza humana, consciente de su fragilidad, que quiere aprovechar entonces de la vida. Por ello, señala Maravall: “el hombre según se piensa en el XVII, es un individuo en lucha, con toda la comitiva de males que a la

⁸ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna...*, op.cit., pp. 286-287.

⁹ Kamen señala en este sentido: “Mediado el siglo XVII, pues, el Estado comenzaba con éxito a reclamar para sí el monopolio de la violencia. Más difícil era refrenar la violencia limitada, la de los duelos, los feudos o el simple crimen. El concepto exagerado de «honor» que se mantenía en Francia y en Italia, y en menor medida en otros países, fomentaba la práctica del duelo, prohibido por todos los Estados pero con escaso efecto”. Kamen señala como dato que “En el Madrid de finales del siglo XVII cerca de una décima parte de los procesos criminales se referían a desafíos”. En Francia, “lo que al Estado le preocupaba primordialmente era evitar que su clase dominante se autodestruyera: como decía Luís XIII, «Nada me es más caro que hace cuanto éste en mi mano para conservar mis nobles»”. KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, op.cit., p. 105. Véase igualmente, *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, op.cit., pp. 162-165.

¹⁰ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J., CARMONA, J. I., GAMERO, M., NÚÑEZ ROLDÁN, F., *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), Historia 16, Madrid, 1995, p. 610.

¹¹ Folleto de presentación de la exposición *Barroco en el Vaticano -Arte y cultura en la Roma de los Papas*. Martin-Gropius-Bau, Berlin, (12.04.06-10.07.06), p.1. Disponible en : <http://www.kah-bonn.de/index.htm?ausstellungen/vatikan2/index.htm>

¹² MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1990, p. 339.

¹³ MARTÍNEZ RUIZ, E., ARMILLAS, J-A. & MAQUEDA, C., *Introducción a la historia moderna*, Istmo, “Fundamentos Maior”, Madrid, 1994, p. 373.

lucha acompañan, con los posibles aprovechamientos también que el dolor lleva tras sí, más o menos ocultos. En primer lugar se encuentra el individuo en combate interno consigo mismo, de donde nacen tantas inquietudes, cuidados y hasta violencias que desde su interior, irrumpen fuera y se proyectan en sus relaciones con el mundo y los demás hombres. El hombre es un ser agónico, en lucha dentro de sí, como nos revelan tantos coloquios de tragedias de Shakespeare, de Racine, de Calderón”¹⁴. Ahora bien, el mismo Maravall indica previamente que “el pesimismo sobre el mundo y el hombre, superable, o mejor compensable, en último término, por la religión, por la educación, por la intervención oportuna y adecuada del propio hombre es la actitud mental de los europeos en el siglo XVII”. Maravall parece entonces asimilar al hombre Barroco con el *honnête homme*, que “avanza por la senda de su vivir, cargado de necesidad problemática, y, en consecuencia, dramática, de atender a sí mismo, a los demás, a la sociedad, a las cosas”¹⁵. Por tanto, la agonía no es el único sentimiento que atraviesa las conciencias de este siglo XVII. El Barroco no predomina las conciencias de todos los países europeos del mismo modo y con la misma eficacia¹⁶. El siglo XVII constituye también un formidable desarrollo de una mentalidad optimista en el ser humano. La pérdida de resplandor de España (en los últimos treinta años del siglo XVII y los treinta primeros del siglo XVIII) no puede aplicarse a países como Italia, Francia, Inglaterra y Holanda¹⁷. No se debe confundir la experiencia histórica española con la del restante continente europeo:

“Nunca como en aquel tiempo, ha dicho Ortega y Gasset, su corazón [a España] ha latido lentamente. Se replegaba sobre sí misma; permanecía apática y soberbia. Se la visitaba aún, pero los viajeros no disimulaban su desdén; criticaban los defectos de un pueblo supersticioso y de una corte ignorante, disertaban sobre la decadencia del comercio, se burlaban de la pereza de los habitantes; en materia de literatura daban muestras de un estilo hinchado y culterano, de sus obras de teatro irregulares y barrocas, escándalo de los entendidos. Se empezaba a decir incluso que no sólo había perdido España su fuerza y su poder sino que además era infiel a su genio: su espíritu novelesco, su altivez, su sentimiento del honor, su amor a la justicia, su desinterés perfecto, todas

¹⁴ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 328.

¹⁵ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., pp. 328 y 351.

¹⁶ No toda Europa recibe de la misma forma el Barroco. Inglaterra y las Provincias Unidas lo rechazan totalmente, MARTÍNEZ RUIZ, E., ARMILLAS, J-A. & MAQUEDA, C., *Introducción a la historia moderna*, op.cit., p. 374

¹⁷ Véase en particular: ELLIOTT, J. H., “The Decline of Spain”, en ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, op.cit., pp. 167 ss.

esas cualidades que le pertenecían como propias, Cervantes las había puesto en ridículo en su Quijote; y los españoles, al aplaudir Cervantes, se había desmentido, se habían traicionado. Idea absurda pero no son menester otras para que pueblos rivales formulen sobre sus vecinos debilitados un juicio decisivo”¹⁸.

Lo que ocurre en el resto de Europa es diferente. En el ámbito musical, por ejemplo, Monteverdi introduce el *dramma per musica*. Con los inicios de la ópera, la música ya no expresa el orden cósmico, el sentimiento de lo divino y de la eternidad, la imagen de un mundo que se enrolla en sí mismo: expresa ahora las palabras y los sentimientos de un hombre o una mujer, situaciones poéticas o dramáticas caracterizadas aquí y ahora. La música ya no es percibida como reflejo o semejanza: “se convierte en discurso, en representación, en expresión de la emoción”¹⁹. Hay que redescubrir al individuo, no sólo como ser humano, sino también como personalidad. El siglo XVII encarna también una ruptura importante con el Renacimiento y particularmente con la historia. Aquí aparece precisamente una nueva aportación que explica la famosa disputa de los antiguos con los modernos. Como apunta Hazard: “en lo profundo de las conciencias, la historia se quiebra, y el sentimiento mismo de la historicidad tendió a abolirse (...). Hubo como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro”²⁰. Este derrumbamiento implica la fe en el progreso, en la superación de la imitación para lograr la innovación, y el cuestionamiento de todas formas de autoridad y de tradición. Esta dinámica abunda en el sentido de la dignidad del naturaleza humana, colocando la razón humana no sólo como fundamento del conocimiento sino de un conocimiento secularizado. La grandeza de la razón ya no procede de su parentesco con Dios sino - sin contestar su existencia - de la autonomía de su actividad. Junto a este proceso, se puede subrayar la indocilidad de los libertinos, defienden un sentimiento anticonformista. También se debe mencionar el espíritu científico y particularmente a Descartes que, con otros científicos, contribuye a esta “revolución científica” impulsada desde la razón. Ahora bien, como

¹⁸ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 57-58.

¹⁹ FOCCROULLE, B., “La música y el nacimiento del individuo moderno”, en FOCCROULLE, B., LEGROS, R. & TODOROV, T., *El nacimiento del individuo en el arte*, trad. H. de Cardoso, Nueva Visión, “Claves”, Buenos Aires, 2006, p. 44.

²⁰ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 38.

señala Gerhard²¹ no pretenden desafiar la Iglesia. Creen solamente en la independencia de los ámbitos de la religión y de la ciencia: “pudieron pasar a creer en Dios como creador de la verdad, como hizo Descartes, lo que incluso lo convirtió en sospechoso a ojos de los *philosophes* del siglo siguiente. Así todo el cartesiano *cogito ergo sum* supuso una ruptura definitiva con el *credo iut intelligam* de Anselmo de Canterbury, que había sido la premisa del pensamiento en los siglos anteriores. Con el tiempo sería cortado el lazo entre la teología y las otras disciplinas, y éstas adquirirían carta de naturaleza propia”. Sin embargo, la filosofía cartesiana lleva consigo un “principio de irreligión” según Gerhard: preconiza el examen, la crítica, la autoridad de las leyes de la evidencia, de tal modo que si “Descartes volviera hoy al mundo (...) viera en él al más temible enemigo del cristianismo”²². Al mismo tiempo, Gerhard apunta que la “Gran Cadena del Ser” ha sido aceptada. El concepto de un universo ilimitado viene asociarse ahora con una religión afirmativa y no dogmática que los renacentistas ya intuían. El deísmo empieza a convertirse en un sustitutivo de la religión, impregnando las investigaciones de la mayoría de los científicos y filósofos e incluso las Iglesias establecidas²³. Se derroca particularmente la cosmovisión cristiano-aristotélica. Galileo Galilei en el *Nuntius siderus* (1610) confirma las ideas de Copérnico a partir de sus observaciones hechas con el telescopio. A partir de la premisa de que toda la realidad puede conocerse a través del lenguaje matemático, llega a la refutación del sistema anterior. Aquello le costará un proceso inquisitorial, condenado a la reclusión en su casa en 1632. Kepler, en su tratado *Harmonices Mundi* (1619) profundiza las teorías de Copérnico y considera, desde un punto de vista mecanicista, que las leyes de los astros se asemejan a las leyes musicales²⁴. Destaca particularmente la forma elíptica de rotación de los planetas. El mundo no debe apreciarse como un ser divino y vivo, sino como un mecanismo de relojería y el conocimiento de esta armonía cósmica puede servir para mejorar el destino de la humanidad.

²¹ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., pp. 132-133.

²² HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 117-188. Cita a Caraccioli en el *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV* de 1751.

²³ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 137. Como señala Kamen, la Reforma y la Contrarreforma son ambos herederos de la tradición humanista reformadora y ambas desean extirpar la superstición e inculcar una nueva moral. Ambos movimientos se solapan. Enfrentados en la práctica, forman parte de un gran movimiento que pretende transformar los hábitos de la “Vieja Europa”. KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, op.cit., pp. 209 y 214.

²⁴ Semejanza que se plasma justamente en 1957 con la obra de Hindemith, *Die Harmonie der Welt* (“La armonía del Mundo”), inspirándose justamente de las teorías de J. Kepler.

La filosofía racionalista concede así a la razón la primacía en cuanto al acceso al conocimiento. Entre este proceso, que asienta las bases de las ciencias experimentales, se pueden citar la geología de Stenon, la inducción de Bacon y la óptica astronómica de Newton²⁵. Como indica Hazard²⁶, todas las inquietudes, todas las agitaciones, las canaliza el individuo: cansado de volverse para contemplar un supuesta edad de oro en la lejanía del pasado, e inseguro de la eternidad, proyecta entonces sus esperanzas en un porvenir más cercano. Gracias a este panorama, muy resumido del siglo XVIII, se puede entender la incidencia de este nuevo espíritu en la cuestión de la dignidad humana. Como señala Peces-Barba²⁷, “este impresionante progreso de la ciencia marcará muy intensamente la sociedad de los siglos XVI y XVII (...) e influirá en la formación de los filósofos de los derechos fundamentales al fortalecer la confianza en la razón y, a su través, al fortalecer la seguridad del dominio progresivo del hombre sobre la naturaleza y, consiguientemente, la seguridad de su protagonismo en la Historia”. Este punto de vista abunda en la misma idea expresada por Hazard. Considera que se fortalece en el siglo XVII y gracias a la ciencia, un “humanismo antropocéntrico” que se nutre de la secularización, del individualismo, del racionalismo y del naturalismo. Por tanto, pensar la dignidad humana en el siglo XVII implica tener en mente el nuevo dominio que el ser humano se otorga a sí mismo, gracias a su razón tecnificada, en un proceso de autonomización respecto a toda autoridad moral externa.

Se trata de un siglo de transición que depura algunas aportaciones del Renacimiento y prepara los cambios mayores del siglo XVIII. Se consolida un humanismo del siglo XVII que empieza a autocriticarse. La consecuencia es fundamental: se contempla la dignidad humana más

²⁵ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J., CARMONA, J. I., GAMERO, M., NÚÑEZ ROLDÁN, F., *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, op.cit., p. 570.

²⁶ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 267. Este siglo XVII corresponde también con la decadencia de las Universidades, que pierden su autonomía tanto a causa de la Reforma como de la Contrarreforma. Por esta razón, la mayoría de los progresos científicos y filosóficos tienen lugar fuera de la Universidad, en las llamadas “academias” que se desarrollan a partir de las asociaciones independientes de caballeros dedicados a la ciencia. VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 300. La Universidad es considerada como “el reducto de la tradición”, MARTÍNEZ RUIZ, E., ARMILLAS, J-A. & MAQUEDA, C., *Introducción a la historia moderna*, op.cit., p. 377. GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, op.cit., p. 133. La notable expansión de las universidades no tiene como fin atraer a estudiantes sino a servir un fin religioso. KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, op.cit., p. 236. El autor destaca sin embargo a la Universidad de Leiden, fundada en 1575 y que “puede servir de ilustración del internacionalismo continuado de la enseñanza superior (...), permaneció abierta por igual para católicos y protestantes”, op.cit., p. 243.

²⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., pp. 160, 162 y 163.

allá de la mera celebración de la naturaleza humana. Dicha autocrítica deriva también de la absorción de los ataques de los enemigos de la dignidad humana, y ello dentro del pensamiento de los que la defienden. Además, muchas de las reflexiones de los pensadores del siglo XVII acerca de la dignidad humana son particularmente interesantes en la medida que conectan esta noción (mejor dicho, esta intuición) con problemáticas que siguen siendo hoy válidas.

Este estudio se articula en torno a tres capítulos. Los dos primeros contemplan respectivamente la noción de dignidad humana en el pensamiento de Descartes y Pascal. Descartes conecta esta intuición con el racionalismo científico y un incipiente subjetivismo. Gracias a la autonomía de la razón, el sujeto humano se vuelve el punto de partida de la ciencia y de la filosofía. Le confiere entonces un valor en su nueva cualidad de ser pensante. Además, a través de una nueva antropología que asimila el cuerpo a una máquina, Descartes nos cuestiona sobre su disponibilidad. Plantea indirectamente la dignidad del cuerpo y abre nuevas preguntas acerca de la identidad humana. Por su parte, Pascal integra elementos del cartesianismo y otros del pesimismo del Barroco. Sirve de contrapunto a Descartes. Pascal contempla una miseria inherente a la naturaleza humana, de donde puede surgir sin embargo una dignidad genuina. Critica el orgullo humano y apunta los límites de la razón. Ésta ya no aparece como la facultad suprema de la naturaleza humana. Pascal contempla otras capacidades, y particularmente el sentimiento dirigido hacia la fe, como única marca de la dignidad humana. Descartes y Pascal representan dos tendencias complementarias de la dignidad humana: una fundada en la razón y otra en la fe. Pero no existe una oposición frontal: ambos plasman la dignidad humana dentro de un marco espiritual y ambos reactivan sutilmente el “conócete a ti mismo” clásico. Por fin, el tercer capítulo se dedica a una plasmación del concepto de dignidad humana en el ámbito jurídico. Más precisamente, el llamado humanismo jurídico de la escuela del derecho natural racionalista recupera esta noción. La dignidad humana se conecta esta vez con una problemática jurídica y política que tiende hacia la definición del individuo como *homo iuridicus* y como titular de ciertos derechos. El valor inherente y absoluto del ser humano representa la razón de ser o al menos, servirá de argumento, para justificar la legitimidad y la existencia del nuevo derecho natural.

CAPITULO I. LA DIGNIDAD HUMANA EN DESCARTES

Según Husserl, la inscripción de la filosofía universal dentro de los tiempos modernos se debe a Descartes (1596-1650), el “*genio fundador original* del conjunto de la filosofía moderna”. La nueva ciencia y la nueva filosofía que impulsa, formarían parte de las “ideas históricas” que se caracterizan según Husserl, por sus grandes desarrollos: “tales ideas viven en la conciencia de las personalidades que funcionan como portadores-de-desarrollo según modalidades *noéticas* muy diversas”. En este sentido, Husserl insiste en que Descartes es el “padre fundador” de la modernidad por las “ideas históricas” que plasma en sus escritos. Al mismo tiempo advierte Husserl, Descartes no hubiera tenido conciencia del alcance de sus ideas¹. Descartes sería el “primero hombre de alta capacidad filosófica cuyo criterio está influido de modo profundo por la nueva física y la nueva astronomía. Si es cierto que conserva mucho del escolasticismo, tampoco acepta las bases establecidas por sus predecesores, sino que intenta construir un edificio filosófico completo *ex novo*”². Así, Descartes hubiera contribuido a estimular la autonomía de la razón respecto a otras fuentes externas y superiores. En este sentido refleja y promueve el espíritu científico que se desarrolla en el siglo XVII. Su pensamiento sería incluso una “ofensiva para conquistar un territorio puramente objetivo de la verdad”³. Esta objetividad se encuentra en el ser humano que es capaz - conociendo sus límites - de descifrar los fenómenos naturales sin recurrir a los dogmas. Con las palabras de Elias, Descartes ha provocado la “transición hacia un nuevo nivel de autoconciencia”. El ser humano “empieza a contemplarse como un pensador y observador independiente de las autoridades”⁴. El problema del sujeto humano domina todas las especulaciones cartesianas y Descartes vincula esta cuestión con la de la recta razón (la *bona mens*) es decir, la prudencia en la vida. Es la única sabiduría con la que todas las ciencias deben reducirse, permitiendo al ser humano orientarse en su existencia y distinguir lo verdadero de lo

¹ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. de G. Granel, Gallimard, “Nrf”, París, 1976, pp. 25, 85 y 86-87.

² RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental (t.2). La Filosofía Moderna*, trad. de A. Gómez de la Serna y Dorta, Espasa, Madrid, 1999, p. 176.

³ HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. de Mendoza Hurtado, M., Gedisa, Barcelona, 1999, p. 175.

⁴ ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*, trad. de J. A. Alemany, Península, Barcelona, 1990, p. 126.

falso⁵. Descartes parece definir la naturaleza humana según dos naturalezas opuestas. Por un lado, la idea del *Cogito* refleja un ideal de pensamiento puro que es la fuente de la conciencia individual. Por otro lado, el hombre se define a través de un cuerpo semejante a una máquina y que no influye en el brote del pensamiento. Así, en un primera parte, indicaré cómo la dignidad que Descartes confiere al ser humano reside en su capacidad de pensamiento. Esta dignidad surge de dos certezas: la de existir y la de diferenciarse de otros seres. En una segunda parte, examinaré la dignidad que Descartes concede al cuerpo humano. Su definición como una máquina no le quita sino que le confiere un nuevo valor. Se fundamenta en la complejidad y en la excelencia de su funcionamiento. Por fin, concluiré este estudio, señalando las críticas contemporáneas acerca de esta visión cartesiana del cuerpo máquina. Algunas son justificadas pero otras, desgraciadamente mayoritarias, son erróneas.

I. LA DIGNIDAD EN EL *COGITO*

El tema central de esta parte lo constituye el *cogito* cartesiano. No pretendo definirlo exhaustivamente sino apuntar cómo Descartes lo utiliza para fundamentar una dignidad del ser humano. Ésta se articula en torno a la noción de certeza: la de existir y la de “ser humano”. Esos dos criterios conforman una noción de dignidad humana inherente a las reflexiones de Descartes y constituyen los dos argumentos desarrollados a continuación.

A. La certeza de existir

Descartes quiere superar el escepticismo y contempla la actividad pensante del ser humano como la única realidad segura. Utiliza la duda como un método para llegar luego al *cogito* como una evidencia absoluta.

⁵ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, trad. de J. Estelrich, y J. Pérez Ballestar, Hora, Barcelona, 1982, p. 165.

1. La duda como premisa

La duda es el elemento que permite dirigirse hacia alguna verdad⁶. Descartes confiesa que es una experiencia desagradable y cuenta su experiencia personal. Es “como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, me quedé tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie”⁷. Según Husserl, es este punto, esta “travesía por el infierno” que singulariza a Descartes y su “*epochè escéptica radical*”, de otros relativismos anteriores, tal como el escepticismo antiguo de Protágoras y Gorgias⁸. No obstante, la duda cartesiana es solamente una hipótesis de trabajo y no pretende mantener una postura escéptica en relación con la realidad. No debe extenderse a la conducta⁹. Sería “una ascesis, comparable al esfuerzo del prisionero de Platón para volverse hacia la luz”¹⁰. En este sentido, Descartes insiste siempre en la existencia de la verdad divina¹¹. Con este método, esta “estrategia”¹², pretende fundamentar la ciencia y la filosofía en unas bases firmes. Separa lo cierto e indudable, de lo que es solamente probable y tal vez falso¹³. En este esquema mental, que

⁶ “pero, deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), en *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, trad. de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2002, p. 94.

⁷ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (II), op.cit., p. 154.

⁸ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes ...*, op.cit., pp. 88 y 89. Más adelante, Husserl define la *epochè* como la “puesta entre paréntesis del conjunto de la validez del mundo, y que es convertida en algo posible como algo único” (op.cit., p. 92). La *epochè* se refiere a la suspensión del juicio, al estado de duda que, en los escépticos, discípulos de Pirón, llegaba a la indiferencia (nada es preferible, *ouden mallon*). Véase WINNICOTT, D. W., “Transitional objects and transitional phenomena”, en *Collected Papers*, Brunner-Routledge, Nueva York, 1992, pp. 229-243.

⁹ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV), De Wolff a Kant*, trad. de Sacristán, M., Ariel, Barcelona, 1991, p. 86.

¹⁰ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, trad. de D. Nañez, Editorial Sudamericana, Buenos-Aires, 1944, p. 689.

¹¹ “Y, en primer lugar, no cabe duda que lo que la naturaleza me enseña, encierra algo de verdad; pues, por naturaleza, considerada en general, entiendo en este momento a Dios mismo, o el orden y disposición por Dios establecidos en las cosas creadas; y cuando digo: *mi* naturaleza, en particular, entiendo sólo la compleción o ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (VI), op.cit., p. 208.

¹² WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, trad. de J. A. Coll Mármol, Cátedra, Madrid, 1996, p. 43.

¹³ FERNÁNDEZ PRAT, O., “Introducción”, de DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., p. 31.

le viene de su talento por las matemáticas¹⁴, Descartes, singulariza el alma humana del cuerpo. La concibe como una sustancia inmaterial:

“conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material, de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil que conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”¹⁵.

El tema de la identidad individual aparece en este texto y Descartes asimila esta individualidad propia y humana a la facultad de pensamiento. Ésta, a su vez, reside en el alma que no depende del cuerpo. Ambos son dos sustancias que no se necesitan para existir. Por tanto se pueden conocer de forma diferenciada¹⁶. Esta separación procede de la misma hipótesis de la “duda”. Gracias a ella, el hombre es en efecto capaz de mantener una distancia crítica hacia el mundo que le rodea y tener certeza de su propia existencia en la presencia pensante de su alma. Puede en efecto dudar de la realidad del mundo e incluso de su propio cuerpo, pero por no de su persona. El “Yo” es la sustancia pensante e indudable y todo lo que le es externo, es decir, según Husserl el “*mundo-de-la-vida*”¹⁷, sí puede ser cuestionado:

“Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones del espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo”¹⁸.

¹⁴ Acerca de los cuatro preceptos del método cartesiano, véase DESCARTES, R., *Discurso del Método* (II), op.cit., p. 82. Se puede consultar también ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía* (II), trad. de J. Estelrich & J. Pérez Ballestar, Hora, Barcelona, 1982, pp. 167-169 y COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., pp. 74-78. Descartes pretende separarse, con su método intelectual, de todos los ejercicios espirituales del cristianismo que se inspiraban particularmente del estoicismo. Véase al respecto FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, Akal, Madrid, 2005, p. 292. Husserl habla de “racionalismo matemático” y “fisicista”, en *La crise des sciences européennes ...*, op.cit., p. 85.

¹⁵ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), op.cit., pp. 95-96.

¹⁶ Acerca de las objeciones sobre este pasaje y las posibles falacias que podría encubrir, como de la del del “hombre enmascarado” que apunta M. Leroy, véase WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p. 141 y HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. de M. A. Presas, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 33-34

¹⁷ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes ...*, op.cit., p. 88.

¹⁸ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), en *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., pp. 154-155.

Descartes parece decir que los seres humanos no pueden acceder a la verdadera esencia de la realidad. Sin embargo, no se debe asimilar este texto con la alegoría de la caverna y ello por dos razones. Primero, Platón parte de la ignorancia de los hombres para mostrar que les engañan las apariencias de la realidad¹⁹. Descartes parte al contrario del poder de la mente que realiza voluntariamente un ejercicio de auto engaño. Segundo, Platón pretende describir la realidad humana cuando Descartes se refiere, con la duda, a una hipótesis de investigación. No se trata de una desconfianza real en los sentidos sino solamente de una hipótesis de desconfianza. Como consecuencia, para que el individuo tenga conciencia de su existencia, la negación de la realidad no es suficiente. No se trata de prescindir del mundo externo para singularizar el pensamiento individual. La conciencia individual procede de la duda en sí, puesto que su origen (el espíritu humano), no puede negarse a sí mismo al realizar esta operación mental. Descartes se apoya en un principio de no contradicción que señala al sujeto su existencia desde un nivel puramente formal. Esta premisa intelectual es también totalmente opuesta a la de Platón. Cuando éste accede al conocimiento puro de las Ideas demuestra al contrario la “inexistencia” de los hombres. Por su parte, Descartes, parte del “no conocimiento” para demostrar su misma existencia. Más fundamentalmente: la duda revela la certeza de la existencia porque el pensamiento consta ya de su realidad en esta misma operatividad. La duda implica una distancia, una desvinculación, una abstracción crítica del sujeto con el mundo. De forma general, la duda provoca una nueva situación existencial y real en el ser humano²⁰. Lo que Descartes entiende por el *cogito* no es sólo la acción y el resultado del ejercicio de pensar, sino ante todo, la certeza con la que se alza la *cogitatio* con una especie de carácter inherente en virtud del propio razonamiento²¹.

Para confirmar esta certeza del pensamiento, Descartes lo desvincula de cualquiera materialidad. Confirma esta existencia, al independizarla también de toda inmaterialidad superior.

¹⁹ Véase la alegoría de la caverna en PLATÓN, *República* (514-517), trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988, pp. 338 ss.

²⁰ En un mismo sentido: “Descartes se pone en la situación del sujeto que duda de todo, sin interrogarse, por lo demás, sobre todo lo que podría ser dudoso o de lo que podría dudarse. Y se pone en la situación de quien que se lanza a la búsqueda de lo que es indudable. Por lo tanto, no es en absoluto un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en una cierta condición”, FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 341.

²¹ CARMEN PAREDES, M^a. (del), “La certeza del Yo inmaterial”, en AA. VV., *La Filosofía de Descartes y la Fundación del Pensamiento Moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997, p. 196.

Pretende identificar este algo exclusivo al ser humano, del cual no puede tampoco ser despojado. Para Descartes, el pensamiento proviene del sujeto en sí mismo y de ninguna otra fuente, que fuera “Dios”, “alguna otra potencia”, un “burlador muy poderoso” o un “geniecillo maligno y asusto”. Existe una única fórmula cierta y que es: “yo soy, yo existo”, cuya certitud estriba en el mero hecho de poder pensarla²². Por tanto, pensar tiene un único ámbito, el alma y está desvinculada tanto del cuerpo como de Dios.

Para poder superar la duda, Descartes no usa la razón como herramienta mental de investigación sino la imaginación y las ensoñaciones²³. Como recuerda Campbell, en una época donde se desploma todo “el edificio del pensamiento medieval”, Descartes tiene “la confianza de conquistar el escepticismo por medio de un nuevo método”, la duda, dando como una única condición la pureza y la autosuficiencia de la mente²⁴. El *cogito* aparece como la única realidad a partir de la cual se puede deducir la existencia del individuo.

2. El cogito como evidencia

Descartes define al ser humano a través del pensamiento y más precisamente como “cosa pensante” (*res cogitans*)²⁵. Según Recasens²⁶, esta definición haría referencia a la “tradicción corporeizante” de la filosofía antigua y no sería más que una “torpe conversión” en una “sustancia yacente”. Se trata de una crítica infundada de Recasens pero que abunda implícitamente en la perspectiva de Husserl acerca de las llamadas “ideas históricas”. En efecto,

²² DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., pp. 155 y 157. La imagen de un Dios burlador es sólo una hipótesis de trabajo que deriva de la duda. A través de la misma duda, el hombre debe implicar la existencia de un Ser completo e independiente que no puede defraudar a los hombres porque hubiera supuesto una imperfección, *Meditaciones Metafísicas* (VI), op.cit., pp. 182-183. Al respecto, consultar HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, op.cit., p. 133.

²³ En efecto dice: “excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún”, p. 157; “excitaré mi imaginación para conocer más distintamente quien soy”, p. 158; “el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí”, DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 159. En la biografía que le dedica Baillet, éste escribe a propósito de Descartes: “La recherche qu’il voulut faire de ces moyens, jetta son esprit dans de violentes agitations, qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle où il le tenait, sans souffrir que la promenade ni les compagnies y fissent diversion. Il le fatigua de telle sorte que le feu lui prit au cerveau, et qu’il tomba dans une espèce d’enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu’il le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions”, BAILLET, A., *La Vie de Descartes*, (II, 1), D. Horthemels, París, 1691, p. 81. Disponible en <http://gallica.bnf.fr/> (Las cursivas son mías).

²⁴ CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, trad. de J. Issa González, FCE, México, 1994, pp. 387-388.

²⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 157.

²⁶ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 2001, p. 73.

Descartes no hubiera sido capaz de ver la “magnitud de su genial descubrimiento” y de definir el “ser para sí” como la esencia única del sujeto²⁷. Es cierto que la definición de Descartes podría en cierto modo recordar por ejemplo la “*Naturae rationalis individua substantia*” de Boecio²⁸, pero no contempla la misma finalidad que los antiguos. Lo que pretende demostrar Descartes consiste en la posibilidad de tener una idea clara y distinta de sí mismo, es decir, como ser pensante, sin introducir ninguna noción de cuerpo²⁹. Si define el alma como cosa es porque le parece imposible definir sus otras características, cuando varios filósofos antiguos sí lo habían intentado³⁰. Para Descartes, el alma es solamente una sustancia pensante y no un principio vital. Por tanto, se puede saber lo que significa pensar: una “cosa que piensa”, según Descartes, es “una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”. Todos esos atributos no pueden existir separados del hombre, aunque podrían dividirse en dos grupos. Un primer grupo se refiere a la actividad intelectual en sí (entender, concebir, etc.) y un segundo se dirige al mundo material (querer, sentir, etc.)³¹. Con el primer tipo de pensamiento, el individuo se impone por encima del mundo y con el segundo, se afirma como uno de los muchos factores dentro del mundo³². De forma general, como señala Williams³³, Descartes realiza un amplio rango de *cogitationes* específicas de las cuales uno puede estar seguro. Sus acepciones descansa en lo que es accesible en el momento del *cogito*.

Además, el pensamiento revela que el hombre es un “espíritu vagabundo” que no acepta mantenerse en los “justos límites de la verdad”³⁴. Descartes empuja así al máximo el *homo curiosus* inherente a la naturaleza humana, cuyo rasgo principal es la variabilidad. Este estímulo se hace en paralelo con la introducción de nuevos modos de pensar y en particular el “poder de imaginar”³⁵. La razón, a pesar de su relevancia, pierde su monopolio en relación con el pensamiento.

²⁷ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 73

²⁸ BOECIO, A., *De Persona et Duabus Naturis*, (c. 2), en *Opera*, op.cit., p. 152

²⁹ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 699.

³⁰ *Ibid*

³¹ Descartes subraya en este segundo grupo la asociación entre “sentir” y “pensar”, unidos por un criterio de veracidad, DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 159.

³² ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “La razón de un racionalista” en AA. VV., *La Filosofía de Descartes y la Fundación del Pensamiento Moderno*, op.cit., p. 90.

³³ WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., pp. 100-101.

³⁴ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 160.

³⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 159.

El individuo puede, es cierto, equivocarse en la aprehensión del mundo y ello, por culpa de sus sentidos. Sin embargo, el entendimiento que deriva de su pensamiento le proporciona una evidencia mucho más importante: “nada hay que sea más fácil de conocer que mi propio espíritu”³⁶. Descartes reduce al mínimo las pruebas de la conciencia del individuo de existir: la mera constancia formal de su actividad pensante genera esta misma conciencia. Además, vuelve a un criterio teológico para garantizar esta certeza: a pesar de su naturaleza “endebles” que les confunde a veces, los seres humanos pueden apoyarse en la suprema bondad de Dios que nunca les engaña³⁷. Por tanto, Dios reaparece como el fundamento de la objetividad, mientras que Descartes le había previamente eliminado de la duda original. Además, la presencia divina es imprescindible para la conservación del individuo. Sin Dios, el ser humano no es más que un alma perdida en la angustia de estar en un mundo imaginario³⁸. El Dios de Descartes no es el Dios cristiano sino el Dios de las verdades geométricas y del orden del mundo³⁹. Como recuerda Bréhier, “Descartes no hace intervenir nunca espontáneamente en el tejido de su filosofía el menor dogma específicamente cristiano o católico. Afirma su fe, no tanto como filósofo, sino como ciudadano de un país ligado a la religión en la que Dios le ha hecho la gracia de hacerle nacer”⁴⁰. Así, el conocimiento y la certeza de Dios no se vuelve el fin sino el medio para asegurar a su vez, la certeza, la verdad y la solidez de los juicios individuales y humanos⁴¹.

³⁶ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 163.

³⁷ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas* (VI), op.cit., p. 215-217.

³⁸ MATTEI, A., *L'Homme de Descartes*, Aubier, París, 1940, pp. 106-107. También véase PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad. de R. Fernández de Mururi Duque, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 166-177 y SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, trad. de V. Raga, Península, Barcelona, 1983, p. 37.

³⁹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (II), op.cit., p.175.

⁴⁰ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 686. Vid. SANFÉLIX VIDARTE, V., “Apología a la idiotez (Elogio a Descartes)”, en FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Pretextos, Valencia, 2003, p. 58.

⁴¹ En una entrevista al *Magazine Littéraire*, G. Rodis-Lewis apunta: “Car Descartes a été sincèrement croyant; je suppose même qu'il est passé de la science à la métaphysique après avoir entendu le récit de la mort de celui qu'il avait choisi pour chef, Maurice de Nassau : alors qu'on lui demandait en quoi il croyait, ce dernier avait répondu : Je crois que deux et deux sont quatre , formule que reprend textuellement le Dom Juan de Molière. C'était comme le mot de passe des athées et je crois que Descartes, à partir de là, alors qu'il était un savant, a vu qu'il fallait (il le répète à plusieurs reprises) démontrer que l'existence de Dieu est plus certaine que les mathématiques. Sans Dieu, on n'a pas de certitudes, pas de modèle mathématique. C'est fondamental”, “Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis, par François Ewald”, *Magazine Littéraire*, n° 342, avril 1996.

Disponible en: http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar_394.htm

No existe en realidad ninguna contradicción cuando Descartes elimina a Dios a través de la duda y lo restablece luego como fundamento de la verdad. En efecto, en el primer caso, se trata de una hipótesis cuyo objetivo es mostrar la certeza absoluta de la existencia del sujeto como “cosa pensante”. Esta certeza deriva de la perfecta autonomía de la actividad del pensamiento que no depende de ningún criterio, que fuera material o inmaterial. Existe en sí mismo, en su misma operatividad. Cuando Descartes habla de Dios como fundamento de la verdad objetiva, se refiere a otro nivel de análisis que interviene *a posteriori*. Se trata de fundamentar, esta vez, la certeza que el pensamiento humano puede, en sus investigaciones, acercarse a una realidad objetiva. Descartes recoge esas mismas ideas en *Los principios de Filosofía* donde formula el *cogito ergo sum*:

“En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni tierra..., y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera, y en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden”⁴².

El *cogito ergo sum* es la premisa, *necesariamente verdadera*, es decir, apodíctica a todo conocimiento en la medida que no puede ser refutada. Reconoce explícitamente el papel central de la conciencia con respecto a la ontología y la epistemología ⁴³. Es cierto que San Agustín ha también identificado el *Cogito*⁴⁴ pero lo concibe para mostrar la presencia trascendente de Dios

⁴² DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 7), trad. de G. Quintás, Alianza, Madrid, 1995, p. 25

⁴³ EDELMAN, G. M. & TONONI, G., *El universo de la conciencia*, trad. de J. Lluís Riera, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 15-16.

⁴⁴ “¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive: si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda”, *La Trinidad* (X, 10, 14), en *Obras Completas de San Agustín (V)*, trad. de L. Arias, BAC, Madrid, 1985, pp. 509-510. También: “Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, me preguntan: ¿Y si te engañas? Si me engaño, existo (*si enim fallor, sum*)”, en *La Ciudad de Dios* (XI, 26), *Obras Completas de San Agustín (XVI)*, trad. de S. Santamarta del Río & M.

en el ser humano. Descartes, al contrario, considera que al admitir hipotéticamente la inexistencia de Dios, siempre hubiera podido mantenerse la existencia del *cogito*. La originalidad cartesiana consiste en darse cuenta de la primacía del *cogito*. Inauguraría incluso el subjetivismo, es decir, la tendencia a considerar la materia como algo que sólo es cognoscible, y si lo es, por la sola deducción de lo que se sabe del pensamiento⁴⁵. Con otras palabras el *Cogito* cartesiano introduce un carácter problemático a toda realidad distinta del sujeto⁴⁶. Este sujeto se vuelve el centro de la filosofía. Como resume Husserl “en esas *cogitationes*, el mundo, y todo lo que yo le había atribuido en el pensamiento, tienen validez de ser para mi como *cogitatum*”⁴⁷. Descartes se convierte así en una de las personas “*portadores-de-desarrollo*” de esas “ideas históricas”. Gracias a él aparece el Ego dentro del subjetivismo, es decir, y de forma más general, la aparición moderna de la noción de sujeto⁴⁸.

Cuando Descartes considera la existencia de Dios como criterio de verdad absoluta, no tiende hacia un subjetivismo empirista, con una conciencia que no puede alcanzar ningún criterio de objetividad. Desarrolla, al contrario, un incipiente subjetivismo idealista, cuyo punto de partida es el sujeto pensante y sus representaciones⁴⁹. Además, Descartes no se refiere a los metafísicos antiguos que intentan “establecer un lazo entre el pensamiento y el ser, tratando de alcanzar la realidad total del universo en el interior del pensamiento”⁵⁰. Según Hottois, “la evidencia reflexiva o especulativa del pensamiento que se aprehende de manera inmediata y absoluta como existente es el origen del idealismo moderno. Éste entraña la primacía ontológica absoluta del pensamiento o del espíritu o del sujeto pensante o, incluso de la experiencia especulativa: primacía en relación con la materia, el objeto, el mundo, la experimentación

Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 1988, p. 733. STÖRIG, H. J., *Historia universal de la filosofía*, trad. de A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 265-266; COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía (IV)*, op.cit., p. 90.

⁴⁵ RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental (t.2)*..., op.cit., pp. 182-183.

⁴⁶ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 172.

⁴⁷ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes* ..., op.cit., p. 90.

⁴⁸ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes* ..., op.cit., pp. 85-86. Véase también, HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, “5 § El ego cogito como subjetividad trascendental”, op.cit., pp. 25-30.

⁴⁹ Véase RACHELS, J., “El subjetivismo”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad. de J. Rubio, J. & M. Vigil, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 581-592.

⁵⁰ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., pp. 690-691. Citando una vez más a Husserl: con Descartes empieza “una manera totalmente nueva de filosofar que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo”: HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes* ..., op.cit., p. 94.

sensible”⁵¹. Descartes no reitera simplemente una “tradicción corporeizante” antigua, como sostiene de forma equivocada Recasens, sino que abre las puertas al subjetivismo y al idealismo moderno.

También, cuando Foucault habla del “*moment cartésien*”⁵², se refiere a la contribución de Descartes a la evolución filosófica y religiosa de la separación entre las condiciones de la espiritualidad y el problema del acceso a la verdad. El *cogito* constituye uno de los momentos que marcan la fractura de la exigencia de una transformación del sujeto con la autonomización del conocimiento verdadero. Gracias al *cogito*, se evidencia “la edad moderna de la historia de la verdad”. Es el momento cuando el acceso a la verdad se produce por el único conocimiento y no través del cambio y la transformación del sujeto. Con Descartes, se separan la cuestión de la espiritualidad y el método para llegar a la verdad: es el conocimiento mismo y sólo el conocimiento lo que permite tener acceso a lo verdadero⁵³. En la filosofía pre-moderna, el acceso a la verdad se produce siempre y de forma concomitante con una transformación espiritual del individuo. En el pensamiento clásico, y en relación con la dignidad humana, este proceso se ha manifestado en el deber por parte del individuo de adoptar una cierta conducta moral para integrar una ideal de dignidad de la naturaleza humana⁵⁴. Ahora con Descartes, el pensamiento se vuelve puro porque limitado a su única esfera del conocimiento racional. En consecuencia, Descartes expresa y profundiza las primeras condiciones del espíritu científico moderno. Reitera su premisa esencial: la libertad del conocimiento científico se impulsa a partir de una pensamiento (y no sólo la razón) autónomo. De forma muy resumida: gracias al *cogito*, el pensamiento puede acceder a la verdad porque es *su verdad* y no necesita por tanto de lo espiritual para descifrarla.

Por otro lado, Descartes mantiene siempre como premisa la indispensable certeza de existir gracias a la actividad pensante. Se trata de una aprehensión intuitiva de la existencia en sí, prescindiendo de cualquier fuente divina o mundanal. Aquello resulta posible porque Descartes

⁵¹ HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, trad. M. A. de Galmarini, Cátedra, “Teorema”, Madrid, 1999, p. 77.

⁵² FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 37-39. La tesis fundamental de Foucault es que la posibilidad de desarrollar nuevos saberes depende, primero, de una modificación profunda del ser del sujeto.

⁵³ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., p. 33.

⁵⁴ Véase al respecto mi libro, PELE, A., *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Dykinson, Madrid, 2010.

ha hecho que esta cognoscibilidad resulte fácil⁵⁵. En efecto, como el espíritu humano es tan limitado, la certeza debe ser instantánea para ser efectiva⁵⁶. El *cogito* tiene este objetivo: forma parte de esas nociones que “son tan claras por sí mismas que al pretender definir las según el estilo de la escuela se las oscurece; es más, estas nociones no se adquieren mediante el estudio, sino que nacen con nosotros”⁵⁷. Aunque los ámbitos y los objetivos sean distintos, es muy llamativo constatar que Descartes como sus antecesores clásicos recurren a la misma construcción mental para deducir la autonomía de la supuesta pureza de sus fundamentaciones filosóficas respectivas. Descartes contempla el *cogito* a través del mismo afán de subrayar su autosuficiencia. Lo relevante es la “experiencia mental que yo tengo de este vínculo”, entre el pensamiento y la certeza de existir⁵⁸. En consecuencia, desde este posible innatismo⁵⁹, el *cogito ergo sum*, procede de un pensamiento intuitivo, a priori que confirma al individuo la evidencia y la certeza de su existencia. Es la proposición, la premisa “verdadera y cierta” a todo conocimiento⁶⁰. Así, Descartes fusiona la deducción con la intuición⁶¹, conocimiento que es, además, independiente de las cosas. Sin embargo, para Maritain, Descartes reelaboraría solamente el ideal del “pensamiento angélico”, es decir, la manera cómo los ángeles tienen acceso al conocimiento⁶². La identidad entre la evidencia (en su principio) y el *Cogito* establecería también la identidad entre el *Cogito* y la *intuición*, que es el acto de evidencia. No obstante, como matiza Alquié, el *cogito* es ante todo “existencial”. El planteamiento cartesiano considera primero la existencia, y su certeza no es lógica sino ontológica. El yo es una realidad y la “voluntad”, un principio⁶³. Husserl ataca este mismo punto y subraya la irrupción del “entendimiento humano natural” en la “ingenua validez del mundo”. Husserl reprocha aquí a Descartes el hecho de no haber llevado hasta sus últimas consecuencias la duda radical que el mismo ha creado. El yo vuelve a ser seguro como premisa pura del conocimiento cuando la

⁵⁵ CARMEN PAREDES, M^a (del), “La certeza del Yo inmaterial”, op.cit., p. 189.

⁵⁶ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 691.

⁵⁷ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 10), op.cit., p. 27.

⁵⁸ MATTEI, A., *L'Homme de Descartes*, op.cit., pp. 88 y 89.

⁵⁹ FERNÁNDEZ PRAT, O., “Introducción”, de DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., pp. 60-61. Véase BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 694.

⁶⁰ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), op.cit., p. 96.

⁶¹ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., p. 75.

⁶² MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, trad. de A. Álvarez de Miranda, Encuentro, Madrid, 2006, pp. 53-55.

⁶³ ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, “Épiméthée”, París, 1996, pp. 186 y 199

epochè (es decir, la suspensión del juicio, el estado de duda) también lo engloba. Existe una tensión entre la obstinación cartesiana para encontrar un objetivismo puro y el fundamento subjetivo de éste. Sin embargo, ya se vislumbra para Husserl, el enigma del “Ego”: es algo “inmenso”, algo que va a volverse el “punto de Arquímedes de toda filosofía auténtica”. Cuando entrará en la historia, inaugurará “una nueva época de la filosofía y la dotará de un nuevo *Telos*”⁶⁴.

Por su parte, Sartre reformula la ideas de Husserl en *La trascendencia del ego*⁶⁵, redactado en el Instituto Cultural Francés de Berlín en 1933. Apunta, primero, que el *cogito* cartesiano es efectivamente una “constatación de hecho” que procede de una operación reflexiva. Una conciencia “*reflexionante*” se aplica entonces a una conciencia “*reflejada*”, es decir, la primera toma la segunda como objeto⁶⁶. Ahora bien, para Sartre el yo puede aparecer solamente en una tercera conciencia, externa a esas dos primeras y de forma trascendental. Por esta razón, explica Sartre, Descartes pasa del *cogito* a la idea de sustancia pensante, noción más cercana de las verdades eternas que de las matemáticas⁶⁷. En resumen, para Sartre: “el objeto trascendente del acto reflexivo es el yo”⁶⁸. En realidad, Sartre prescinde del objetivo perseguido por Descartes: formula el *cogito* para otorgar una seguridad al conocimiento en general gracias a la inmediatez de la aprehensión del pensamiento por sí mismo. Sartre acaba incluso su libro considerando que el *cogito* cartesiano es en sí impuro ya que su espontaneidad deriva del hecho de que es a la vez el resultado lógico de la duda, lo que pone fin a ésta. La captación reflexiva de la conciencia espontánea tendría que realizarse “*sin ninguna motivación anterior*”⁶⁹ lo que sería imposible porque la conciencia es siempre conciencia de algo. Para Sartre, el yo no es un dato inmediato de

⁶⁴ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes ...*, op.cit., pp. 93-95. Básicamente le error de Descartes para Husserl sería su psicologización del Ego. Véase también por ejemplo las pp. 436-439.

⁶⁵ SARTRE, J. P., *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, trad. de A. Serrano de Haro, Síntesis, Madrid, 1988.

⁶⁶ Por ejemplo “quiero recordar un paisaje que ví ayer en el tren, me es posible hacer volver el recuerdo de este paisaje como tal, pero también puedo acordarme de que yo veía esta paisaje”, SARTRE, J.P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., pp. 43-44.

⁶⁷ Se trata casi de la misma crítica de Recasens cuando considera que la noción de “cosa pensante” no era más que una torpe reiteración de las concepciones antiguas de la “sustancia yacente”. RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 73.

⁶⁸ SARTRE, J. P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., p. 50.

⁶⁹ SARTRE, J. P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., p. 95.

la conciencia, sino que se produce y aparece en el llamado “horizonte”⁷⁰. Con otras palabras, la conciencia no puede emanar del “yo”, sino que “*va hacia el yo*”. Por tanto el Ego “no está ni formal ni materialmente en la conciencia; está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro”⁷¹. Williams también no está tan lejos de Sartre cuando considera que el sujeto cartesiano debe encontrarse “fuera del pensamiento mismo”, planteando la necesaria existencia de una “tercera persona”⁷².

Esas interpretaciones modernas realizan una inversión de la función del *cogito* cartesiano: el *ego* ahora no se aprehende en el mismo pensamiento, de forma intrínseca, sino que su existencia está separada y alcanzada. Sin embargo, Sartre no está tan lejos de Descartes: aquél se apoya explícitamente en la mundanidad del ser, para afirmar la trascendencia del yo, cuando éste lo afirma discreta e implícitamente para afirmar un yo inmanente. En efecto, si se mira cuidadosamente esta facilidad con la cual se manifiesta la cognoscibilidad y la inmanencia del yo cartesiano, estas dos características no proceden del pensamiento en sí mismo. Descartes se apoya en dos factores para aprehenderlo: el tiempo y la sensación. En efecto, insiste en que el individuo no tiene conciencia de pensar sino que está pensando⁷³. En efecto, uno se da cuenta del pensamiento en su misma continuidad. La idea de pensar es tan formal que no se puede deducir de ella la conciencia de existir. El “darse cuenta” implica necesariamente registrar las impresiones del pensamiento. Descartes lo define así como “todo aquello que acontece a nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar”. Y confirma Descartes: “si por el contrario, solamente me refiero a la *acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella*, puesto que se

⁷⁰ Husserl dice también: “(...) la certeza apodíctica de la experiencia trascendental concierne a mi propio *yo soy* trascendental con la indeterminada generalidad de un horizonte abierto que le es inherente”, HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, op.cit., p. 32.

⁷¹ SARTRE, J. P., *La trascendencia del Ego*, op.cit., p. 103.

⁷² WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p. 126.

⁷³ En efecto Descartes escribe que la “proposición siguiente; *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu” y luego “Yo soy, yo existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar”, *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., pp. 155 y 157. Al respecto, véase también NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, p. 93.

refiere al alma”⁷⁴. Según Copleston, lo que quiere decir Descartes es que “incluso si yo nunca hubiese sentido, ni percibido, ni imaginado ningún objeto real existente, fuese parte de mi cuerpo o exterior a mi propio cuerpo, no por ello dejaría de ser verdadero que me parece imaginar, percibir y sentir, y en consecuencia, que tengo esas experiencias, en la medida que son procesos mentales conscientes”. Así, el *cogito ergo sum* sería “simplemente el yo que se queda cuando se ha excluido todo lo que no sea el pensar”⁷⁵. Esta conclusión no es convincente cuando se ha visto que Descartes realiza una extensión cuantitativa y cualitativa del pensamiento. En realidad, Copleston realiza - sin citarlo curiosamente - una mala interpretación de Husserl que, en el “horizonte” fenomenológico del *cogito*, define el alma como “el *residuum de una anterior abstracción*”⁷⁶. Descartes contextualiza el pensamiento para permitir a la conciencia aprehenderse a sí misma en la misma acción de pensar. Por tanto, la instantaneidad del pensamiento procede de la misma sensibilidad⁷⁷. Esta discreta introducción de la sensibilidad significa que se debe tener la sensación de pensar al realizar el *cogito ergo sum*. Sin embargo, esto hace surgir un problema en relación con la separación del alma y del cuerpo. En efecto, si pensar implica en sí una sensibilidad ¿cómo tener ésta, si se prescinde del cuerpo? Descartes tiene que corporeizar efectivamente el *cogito* no tanto porque sigue una tradición filosófica clásica, sino porque debe convencerse de su realidad, quebrantando la radicalidad de la “duda”⁷⁸, para definir al sujeto humano en su (auto)evidencia existencial.

A continuación, examinaré cómo esta certeza se junta con otra evidencia relativa a la naturaleza humana en general que permite singularizar lo humano de otras entidades.

⁷⁴ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 9), op.cit., pp. 26-27.

⁷⁵ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., pp. 92 y 96.

⁷⁶ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., p. 92.

⁷⁷ Por esta razón, Descartes inspira también el empirismo, SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, op.cit., pp. 40-41.

⁷⁸ Al respecto véase HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes ...*, op.cit., p. 92. WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., pp. 73-74 y 100-101 donde se apunta que Descartes incluye experiencias que ha antes descartado por la duda. Véase también ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (II), op.cit., p. 171.

B. La certeza de “ser humano”

Descartes singulariza al ser humano en relación con otras naturalezas, tanto animales como artificiales de ahí la originalidad y la modernidad de su pensamiento. Considera que el pensamiento y la libertad son los rasgos propios de la identidad humana. Son los rasgos que ningún animal o máquina pueden poseer y ello a pesar de su perfección respectiva.

1. El pensamiento como facultad exclusivamente humana

Al final de la quinta parte del *Discurso del Método*⁷⁹, Descartes insiste en las particularidades de la naturaleza humana. Trata de resaltarlas no sólo desde la Creación divina sino también desde la creación humana. Descartes conoce en efecto los primeros intentos que conducen a la elaboración de autómatas y otras máquinas⁸⁰ que luego, en el siglo XVIII y con Vaucanson en particular, tendrán mucho éxito. Durante el Renacimiento, Ficino contemplaba ya las invenciones mecánicas del ser humano (como los relojes astronómicos, las estatuas parlantes, y el planetario de Arquímedes) para insistir en que sólo el ser humano tenía la capacidad de completar la Creación divina, de ahí su dignidad⁸¹. Ahora, en el siglo XVII, esas creaciones humanas han demostrado un tal grado de ingeniosidad que ésta plantea la cuestión de la esencia de la identidad humana. Es en esta perspectiva como se debe contemplar las hipótesis formuladas a continuación por Descartes. Por un lado, considera que una máquina que tiene los órganos y la figura exterior “de un mono o de cualquiera animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales”. Por tanto, el animal se limita a una naturaleza mecánica que puede entonces ser copiada y reproducida.

En el caso de máquinas que tienen la misma apariencia que los humanos, capaces incluso de imitar su conducta, Descartes apunta dos rasgos mediante los cuales no podrán nunca asimilarse a “hombres verdaderos”. Se trata, primero, del uso de la palabra o de cualquier otro

⁷⁹ Las citas que siguen se encuentran en DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., pp. 114-116.

⁸⁰ Vid. BALTRUSAITIS, J., *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, O. Perrier, París, 1955.

⁸¹ FICINO, M., *Teología Platónica*, consultado en francés, *Théologie Platonicienne*, (vol.2) Ed. & trad. de R. Marcel, París, 1977, p. 223

signo de comunicación. Si estas máquinas emitieran palabras, les faltaría algo esencial y propiamente humano: dar un sentido a estos conceptos y querer compartir sus pensamientos con los demás. El segundo rasgo es la razón. Este autómatas podría obrar pero solamente a partir de la disposición interna de sus órganos. Sus acciones deberían haber sido programadas *a priori* mediante la articulación de sus órganos. La razón, al contrario, es un “instrumento universal” que no depende de esta articulación previa en la parte corporal y que, por tanto, puede cambiar la conducta humana. Lenguaje y razón serían por tanto los rasgos que permitirían identificar la naturaleza humana. Descartes quiere además asegurarse de que sólo los humanos pueden disfrutar de estos rasgos, buscando en ellos algo que escape de su posible creación artificial. Este “algo” aparece de forma muy intuitiva y es su espontaneidad respectiva. Descartes se imagina en efecto que una máquina humana puede sólo hablar y pensar acerca de cosas que han sido previamente introducidas en su naturaleza artificial. No le rodea el mundo sino que ella está integrada en un mundo artificial. Al contrario, la capacidad comunicativa y racional del ser humano puede adaptarse y variar en función de las circunstancias. El individuo tiene conciencia cuando la máquina tendría sólo existencia. Desde una perspectiva general, Descartes, interpretando las palabras de Javier de Lucas⁸², considera que “hacerse humano” no es un tarea, no deriva de un proceso de “humanización” sino propiamente de una “herencia” y de la reivindicación de la exclusividad humana.

Por los mismos motivos, Descartes diferencia al ser humano de los animales. Éstos pueden gozar de una perfecta organización corporal, pero no pueden comunicarse con los hombres, es decir “dar fe de que piensan lo que dicen”⁸³. Es cierto que los animales demuestran ser mejores que los humanos en muchas cosas, pero esto no probaría que tuvieran ingenio. En realidad, se moverían por el instinto, por el movimiento que la naturaleza ha impreso en ellos en la única disposición de sus órganos. Un animal sería como un reloj, “compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia”, pero no tiene juicio. Según Descartes, el alma no tiene ninguna función vital y al hacer de ella un puro pensamiento reflexivo, “suprime todos los motivos que inducen a atribuir

⁸² LUCAS, J. (de)., *Blade Runner. El derecho, guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch, 2003, p. 35.

⁸³ Montaigne ha sostenido lo contrario al considerar que la difícil comunicación entre el hombre y el animal procede también de una laguna del primero y que no hay razón alguna para responsabilizar el segundo. MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos* (II, XII), trad. de A. Montojo, Cátedra, Barcelona, 2003, pp. 470 y 474 ss.

un alma al animal”⁸⁴. Por esta misma razón, y a diferencia de Aristóteles, Descartes rechaza que el ser humano fuese asimilado a un “animal racional” debido a la infinidad de cuestiones que hubiera conllevado esta definición⁸⁵. Gracias a su mecanicismo, confiere una autonomía a la mente, liberada de cualquier función vital⁸⁶.

Los animales no piensan porque no han desarrollado ningún medio comunicativo complejo, pero sí son capaces de sentir emociones⁸⁷. Los humanos, al contrario, tienen un deseo innato de comunicar, inventando incluso por sí mismos sistemas de signos cuando su situación psicofísica les impiden usar la palabra, como en el caso de los sordos y mudos. Así, “esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres sino que no tienen ninguna”. En efecto, “la razón, o el sentido (...) es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales”⁸⁸. La invención y el uso de los signos comunicativos son así lo propio del hombre⁸⁹. No existe, por tanto, diversos tipos de alma ni una graduación de seres, como en la filosofía aristotélica. Descartes toma además una posición explícita a favor de la igualdad de los seres humanos, al abrir el *Discurso del método* con esas palabras:

“El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo (...); lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas”⁹⁰.

La razón no tiene un significado absoluto sino que se plasma en una variedad de situaciones. Esta idea refleja el pensamiento innovador de un filósofo en un momento histórico cuando lo usual consistía en creer en la distinción en cuanto a la capacidad de comprensión entre

⁸⁴ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 711.

⁸⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas* (II), op.cit., p. 156. Véase WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p. 129. Véase ARISTÓTELES, *Del alma*, (II, 2 & 3), trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, pp.170-178.

⁸⁶ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, PUF, “Épiméthée”, París, 1990, p. 24.

⁸⁷ BAILLET, A., *La Vie de Descartes*, (I, 11), op.cit., p. 51. En un mismo sentido: COTTINGHAM, J., “Descartes’ treatment of animals”, en COTTINGHAM, J., (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 231. Para una interpretación opuesta, HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, op.cit., p. 75 y HUMPREY, N., *La mirada interior*, trad. de M^a. V., Laa Velayos, Alianza, Madrid, 2001, pp. 55-57.

⁸⁸ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (I), op.cit., p. 69.

⁸⁹ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, op.cit., p. 71.

⁹⁰ DESCARTES, R., *Discurso del Método*, (I), op.cit., p. 68.

simples y doctos y, aún con mayor empeño, en la distinción entre mujeres y hombres⁹¹. Esta universalidad de la razón es la mayor herencia que Descartes recibe de la filosofía clásica y particularmente del estoicismo⁹². Pero, para los estoicos la razón sigue siendo una actividad divina. Para Descartes, se vuelve una actividad puramente humana con la que Dios proporciona solamente las garantías de su ejecución. Descartes lleva a término esta mundanización y humanización de la razón que el humanismo medieval y renacentista había iniciado⁹³. Por otro lado, solamente los hombres pueden adquirir un sentido moral. A diferencia de los animales que siguen sus instintos, los hombres son capaces de “detener sus pasiones”. Con su voluntad y su razón, el individuo puede “no consentir” los efectos de las emociones cuando, por ejemplo, “la ira hace levantar la mano para golpear, la voluntad normalmente puede retenerla”⁹⁴. Además, la moral puede ser adquirida a través del “adiestramiento” de los hombres, modificando sus hábitos. Así, como se puede “cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los hombres; y que incluso quienes tienen el alma débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficientemente habilidad al formarlas y guiarlas”⁹⁵. El adiestramiento del hombre es solamente una imagen y Descartes no pretende asimilarle al animal sino solamente señalar la facilidad que tiene para cambiar y moderar sus pasiones.

Al mismo tiempo, la separación entre el acceso a la verdad y la autonomía del conocimiento se mantiene, aunque Descartes reconoce la legitimidad de la religión. En la tercera parte del *Discurso del Método*⁹⁶ contempla diversas máximas de la moral. La primera máxima consiste en seguir las costumbres y las leyes de su país, conservando la religión en la gracia de Dios. La segunda se refiere a ser en sus acciones “lo más firme y resuelto”. La tercera consiste en “procurar siempre vencerme a mí mismo antes que la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo”. Como apunta Bréhier, el conformismo social, la constancia de la voluntad, la

⁹¹ FERNÁNDEZ PRAT, O., “Introducción”, de DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, op.cit., p. 29.

⁹² Véase por ejemplo SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill & Ferro, Planeta, “Clásicos Universales”, Barcelona, 1989, p. 78

⁹³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (II)*, op.cit., pp. 165-166.

⁹⁴ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 46), trad. de J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 121-122.

⁹⁵ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 50), op.cit., pp. 129-130.

⁹⁶ DESCARTES, R., *Discurso del Método (III)*, op.cit., pp. 86-93

moderación de los deseos son normas de una sabiduría cuyos orígenes se descubren fácilmente en el paganismo antiguo⁹⁷, y que Descartes reconoce en los estoicos⁹⁸. Además de contemplar el pensamiento como un rasgo propio de la identidad humana, Descartes se refiere a la libertad como característica de la perfección de la naturaleza humana.

2. La libertad como cualidad de la perfección humana

Descartes contempla una libertad inherente al ser humano: como imagen y semejanza de Dios, ha recibido una cosa “tan grande” que no se puede concebir otra más “amplia y extensa”. La principal perfección del ser humano consiste en su libre albedrío y éste no se opone a la predisposición divina⁹⁹. Se trata de la “voluntad” o de la “libertad del albedrío” que, a veces, por su misma amplitud conduce al individuo hacia el error. Sin embargo, puede ser corregida y fortificada por la “gracia divina”¹⁰⁰. El error no depende en efecto de Dios sino del ser humano, que posee una voluntad superior al entendimiento. El error deriva sólo del mal uso que se hace del libre albedrío, al no abstenerse de juicio en los casos donde el entendimiento no le ha iluminado suficientemente. Así, el prejuicio es un factor externo que puede descarriar a un intelecto que en sí mismo está libre de error¹⁰¹. En consecuencia, no se necesita demostrar la libertad del hombre. Se conoce por su misma evidencia, es decir, por la experiencia¹⁰². Procede de un “hecho constitutivo de la conciencia”. Por tanto, el grado más alto de libertad se alcanza cuando el entendimiento posee nociones claras y distintas que dirigen la elección y la decisión de la voluntad¹⁰³. El punto capital, según Gilson, es esta asimilación de la voluntad humana con la

⁹⁷ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., pp. 713-714.

⁹⁸ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (III), op.cit., p. 89.

⁹⁹ DESCARTES, R., *Los principios de filosofía* (I, 37 y 41), op.cit., pp. 42 y 45-46: “Asimismo, estamos de tal modo seguros de nuestra libertad y de la diferencia que en nosotros existe que nada hay que conozcamos más *claramente*; así pues, la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en nuestra libertad. Estaríamos equivocados si pusiéramos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia”. Véase COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., pp. 135-137.

¹⁰⁰ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (IV), op.cit., pp. 186 y 187. Véase STÖRIG, H. J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 360.

¹⁰¹ CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, op.cit., p. 394. El autor indica a continuación: “los actuales científicos cognitivos dan vuelta a tal idea y reconocen al prejuicio como estrategia básica del pensamiento para una mente y debe dar un sentido imperfecto a un mundo complejo”.

¹⁰² DESCARTES, R., *Los principios de filosofía* (I, 39), op.cit., p. 44.

¹⁰³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., p. 181.

voluntad divina¹⁰⁴. Del mismo modo, y como señala Alquié, el problema esencial de la metafísica cartesiana se vuelve aquel de la relación entre la libertad divina y la libertad humana. Ahora bien, la idea de gracia divina interviene solamente a través de la razón, y la noción de pecado es sólo una posibilidad de actuación del individuo. Descartes no contempla tampoco el pecado en su situación original. Así, sus conclusiones y a pesar de sus fuentes bíblicas, son más “humanistas que cristianas”. La teoría cartesiana de la libertad no requiere ni la Revelación ni la solución racional del misterio ontológico. Viene de la voluntad infinita del individuo que es, al mismo tiempo, un ser finito. Por tanto, el más alto grado de libertad no consiste en su independencia sino en amar a Dios¹⁰⁵.

También, Descartes señala en que “no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión”. Al contrario, los seres humanos son “dignos de alabanza” porque deducen por sí mismos su conducta. Es más, “la principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío”, es decir, ser capaz de adherir a la verdad como no hacerlo¹⁰⁶. Así, existe una “positividad del error”, y tal vez, “hay que atreverse a decir que el don más valioso que Dios nos otorga, aquel que funda nuestra dignidad de hombre, es el poder de perderse”¹⁰⁷. No es la verdad (moral) la que configura la dignidad humana en Descartes, sino una incipiente autonomía individual. Por esta razón, toda la moral cartesiana supone esta voluntad infinita cuya libertad se comprueba por un vivo sentimiento interior¹⁰⁸. En efecto, es precisamente por la posesión de esta libertad como se puede realizar la “duda hiperbólica”¹⁰⁹. Ahora bien, esta idea de “sentimiento interior” implica en sí una sensibilidad que la duda cartesiana pretendía borrar cuando prescindía de la dimensión corporal del ser humano.

En resumen, Descartes confiere una dignidad al ser humano pero no por el alcance de su pensamiento. No insiste fundamentalmente en los logros de la razón, en su capacidad para dominar el mundo y desarrollar diversas técnicas a través del ingenio¹¹⁰. Se focaliza en el único

¹⁰⁴ GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin, París, 1982, p. 240.

¹⁰⁵ ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., pp. 280-299.

¹⁰⁶ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, §37), op.cit., pp. 42-43.

¹⁰⁷ ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., p. 287.

¹⁰⁸ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 714.

¹⁰⁹ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., p. 135.

¹¹⁰ Se trata de la fundamentación tradicional de la *dignitas hominis* en el humanismo del Renacimiento.

aspecto formal del pensamiento. Su misma actividad permite que el ser humano tenga conciencia de su existencia. El individuo se sobrecoje por la distancia que este pensamiento introduce entre él y la realidad, y a su vez, por la intimidad que se crea entre el individuo y su conciencia. Se añade también una distancia material entre el ser humano y los restantes seres naturales y artificiales. En este punto, Descartes reitera una cierta concepción clásica de la dignidad humana que deriva de la posesión exclusiva de ciertos rasgos. Supera sin embargo esta visión en la separación metodológica que introduce entre el alma y el cuerpo. Éste no aparece como un elemento impuro que impide que se manifiesten las supuestas características excelentes del alma. Forma parte de la identidad humana e individual y, con sus rasgos, participa de la dignidad humana. A continuación, examinaré la dignidad de este “cuerpo-máquina” que Descartes concede al ser humano.

II. LA DIGNIDAD EN EL “CUERPO-MÁQUINA”

Descartes otorga una dignidad al cuerpo humano a través de su previa desvinculación con el alma. En un primer momento, esta separación parece existir sólo en un campo especulativo en la medida que Descartes considera que el ser humano se define por su unidad. En un segundo momento, Descartes se interesa por las funciones propias del cuerpo y le asimila a una máquina. Esta definición, lejos de desprestigiar el cuerpo humano, le confiere una nueva dignidad propia y autónoma. Sin embargo, esta visión mecanicista del cuerpo humano junto con diversas ambigüedades de Descartes han despertado ciertas críticas que han visto en él e injustamente un enemigo de la dignidad humana.

A. La dignidad del cuerpo humano

La realidad antropológica del hombre no se resume a la actividad pensante. En efecto, Descartes pretende resaltar las particularidades del cuerpo humano, describiendo sus funcionamientos propios e independientes de la influencia de alma.

1. El alma “no es el piloto de un navío”

Descartes no sostiene que el ser humano real pueda limitarse a su pensamiento o a su cuerpo. Existe una unidad entre ambos y su separación se establece solamente a nivel conceptual para entender sus facultades respectivas. Así, en referencia con el alma razonable, Descartes afirma:

“no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en un navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un hombre verdadero”¹¹¹.

Descartes se opone una vez más y directamente a la concepción aristotélica del alma, que comparaba en efecto la acción del alma sobre el cuerpo con la de un piloto en su navío¹¹². El “hombre verdadero”, es decir, el hombre real no conoce ninguna separación entre las dos unidades de su naturaleza. Ambas conforman igualmente su esencia. Descartes reitera esta misma idea al abrir el *Tratado del hombre*, señalando que las dos naturalezas, alma y cuerpo, “deben estar ajustadas y unidas para formar hombres semejantes a nosotros”¹¹³. Por tanto, este nivel de análisis no se refiere a la duda, sino a la descripción antropológica del ser humano. Mantener esta separación en la realidad no permite al hombre percibir alguna sensación. Descartes rechaza otra vez la comparación del alma con la de un “piloto en su navío”:

“También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor, cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco”¹¹⁴.

¹¹¹ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 116.

¹¹² ARISTÓTELES, *Del alma*, (413a13), op.cit., p. 170: “no queda claro si el alma es entelequia del cuerpo *como lo es el piloto del navío*”. En defensa de Aristóteles, se ha señalado que en los manuscritos de este texto, se ha podido omitir un “o” antes del “como”. Véase HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 81-83.

¹¹³ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, trad. de G. Quintás, Alianza, Madrid, 1990, p. 21.

¹¹⁴ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 208.

Descartes parte aquí de la observación antropológica y niega la separación entre el alma y el cuerpo. Recurre a la íntima experiencia de diversos sentimientos para apoyar su argumentación. El pensamiento en su vertiente puramente intelectual sí es independiente pero no constituye la esencia del ser humano. Como se ha visto, existe un pensamiento “pasivo”¹¹⁵, abierto al mundo material que necesita del cuerpo para expresarse. Las sensaciones forman incluso unos “ciertos modos confusos de pensar”¹¹⁶. La división entre el cuerpo y el alma es válida solamente a nivel de la especulación científico-filosófica para determinar la esencia del ser humano. Es errónea si se pretende describirlo en su realidad. Existe en efecto una “íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”¹¹⁷. Con otras palabras: “el alma está realmente unida a todo el cuerpo (...) porque él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos”¹¹⁸. En la “realidad antropológica”, ambas entidades se confunden y conforman la identidad humana¹¹⁹. Incluso, Descartes trata de explicar el “enigma” de la unión entre el cuerpo y el alma “corporeizando” (nuevamente) esta última. Encuentra en una glándula situada en el cerebro, el órgano mediante el cual el alma influye en el cuerpo¹²⁰. Aquí aparece precisamente otra particularidad de la naturaleza humana: la estrecha relación de reciprocidades entre el cuerpo y el alma¹²¹. En consecuencia, ambos constituyen un “solo conjunto”. Cooperan según una cierta teleología que es la conservación del todo¹²². Es cierto que la muerte del cuerpo no provoca la del alma, que es inmortal¹²³. Sin embargo en la vida existe una fusión entre ambos y particularmente en relación con las pasiones, “de suerte que los hombres a los que más pueden

¹¹⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 206.

¹¹⁶ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 208.

¹¹⁷ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 208.

¹¹⁸ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art.30), op.cit., pp. 101-102.

¹¹⁹ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, op.cit., p. 41.

¹²⁰ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 31), op.cit., pp. 102-103.

¹²¹ “Mas, para entender mejor todas estas cosas, es preciso saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque él es uno (...)”, DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art.30), op.cit., p. 101.

¹²² RODIS-LEWIS, G., “The Unity of Human Being”, en COTTINGHAM, J., (ed.), *Descartes*, op.cit., p. 206.

¹²³ “basta por mostrar claramente que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, y dar así al hombre la esperanza de otra vida después de la muerte”, DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (“Resumen de las seis Meditaciones siguientes”), op.cit., p. 144. sobre la la inmortalidad del alma, véase igualmente DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 116.

conmover son los más capaces de gozar en esta vida”¹²⁴. Las pasiones revelan esta unidad del cuerpo y del alma y Descartes se opone frontalmente a la felicidad “insensible” de los estoicos. Impulsa, al contrario, el disfrute de las emociones que revelan la dulzura de la vida humana¹²⁵. Restablece lo mundanal, a través del goce moderado de los placeres y de las emociones. Si Descartes defiende una autonomía del cuerpo en relación con al alma, lo hace, aparentemente, sólo para identificar y describir sus funciones propias y no para definir al ser humano en su conjunto.

Se ha visto que Descartes aísla el alma del cuerpo para entender su esencia. Realiza lo mismo con el cuerpo, tratando de identificar la sustancia que lo caracteriza. Se trata de la materia y ha servido a Dios para crear el mundo y al ser humano. Descartes otorga al cuerpo una esencia autónoma asimilándolo a esta materia pura:

“Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente igual a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la interior conformación de sus órganos, sin componerlo de otra materia que la que yo había descrito anteriormente y sin darle al principio alma alguna razonable, ni otra cosa que sirviera del alma vegetativa o sensitiva”¹²⁶.

La materia a la que se refiere Descartes es la “*res extensa*” cuya única propiedad es la de ser expandida y que, por tanto, puede ser estudiada gracias a la ciencia geométrica¹²⁷. Las dos consecuencias que se deducen, ponen fin a la antropología aristotélica: primero, el cuerpo no es una entidad inerte sino que gracias a su esencia material tiene una vida propia. El alma ya no es la *entelechia* primera del cuerpo. Para moverse, el cuerpo no se apoya en un principio vital¹²⁸.

¹²⁴ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (212), op.cit., p. 278. Consultar al respecto BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., pp. 716-717.

¹²⁵ Nota de pie nº 60 en DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (212), op.cit., p. 278. RENAULT, L., *Descartes ou la félicité volontaire*, PUF, París, 2000.

¹²⁶ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., pp. 105-106.

¹²⁷ “Así pues, sólo hay una misma materia en todo el universo y la conocemos en virtud de que es extensa; todas las propiedades que apercibimos distintamente en ella, se reducen a que es divisible y a que sus partes están en movimiento y que, en consecuencia, puede ser susceptible de todas las diversas disposiciones que observamos que pueden acontecer en razón del movimiento de sus partes”, DESCARTES, R., *Los principios de Filosofía* (II, 23), op.cit., p. 86. “En el concepto de extensión reside ya la posibilidad ser movido, en tanto que esté dado el primer principio motor, al cual no procede los cuerpos mismos, sino que sólo puede venir de Dios”; STÖRIG, H.J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 361.

¹²⁸ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., p. 109-110 y ARISTÓTELES, *Del alma*, (412b5-11), op.cit., pp. 168-169 y (413a5), op.cit., p. 170.

Segundo, el alma tiene como función únicamente la de pensar. No existe una graduación de los diversos seres (vegetales, sensitivas y racionales) que da lugar a una supuesta *scala naturae*¹²⁹. Por tanto, el ser humano es el único ser que posee un alma. Ella se junta a posteriori a la parte corporal¹³⁰. El cuerpo no es en absoluto un “residuo” o algo despreciable. Al contrario, su propio funcionamiento y su origen le confieren una dignidad. Se vuelve una maquina admirable.

2. El cuerpo es una máquina admirable

Descartes compara el cuerpo con una máquina. Sus piezas permiten que funcione de forma independiente, sin que el alma, la voluntad o la razón humana tengan que intervenir. Esta perspectiva aparece particularmente en el *Tratado sobre el hombre*, que tenía que constituir un capítulo de una obra más ambiciosa sobre *El Mundo*¹³¹. Descartes supone que el cuerpo no es “otra cosa que una estatua o maquina de tierra” creada por Dios y que se “mueve por sí misma”. El “cuerpo maquina” se rige según unas leyes universales y no necesita de un “mecánico particular” para actuar¹³². Es entonces semejante a “relojes, fuentes artificiales, molinos y otras maquinas similares que aún habiendo sido realizadas por el hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos en virtud de sus propios medios”¹³³. Descartes asimila entonces el organismo humano con el funcionamiento de las fuentes: los nervios son los tubos que forman parte de la mecánica; los músculos y los tendones son los ingenios, y los resortes sirven para mover las fuentes; el corazón es el manantial, la respiración es como el curso de un molino y, finalmente, el alma racional está en el cerebro y su función consiste en la del fontanero. Está siempre en alerta y modifica los “movimientos de la fuente”¹³⁴. Descartes utiliza también otra imagen, relacionada con la música: la respiración del ser humano es comparable al aire que entra

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Del alma*, (III, 12-13), op.cit., pp. 250-256.

¹³⁰ “Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo”, DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 106.

¹³¹ Cuando aprende que Galileo ha sido condenado por enseñar el sistema copernicano, Descartes suspende la publicación de su obra que abunda en la misma dirección. Al respecto, véase WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, op.cit., p.21.

¹³² BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p.711.

¹³³ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., pp. 22-23.

¹³⁴ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., pp. 35-36.

en los tubos de un órgano¹³⁵. También, en *Las Pasiones del alma*, define los movimientos de la “máquina de nuestro cuerpo” y compara el cuerpo con un reloj:

“(…) todos los movimientos que hacemos sin que nuestra alma contribuya a ello (como sucede a menudo cuando respiramos, andamos, comemos y, en fin, realizamos todas las acciones que tenemos en común con los animales) dependen sólo de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de un resorte y la figura de sus ruedas”¹³⁶.

Descartes contempla por tanto las actividades del cerebro, del corazón¹³⁷, de los nervios, de la respiración, de la circulación sanguínea y de la digestión como operaciones puramente mecánicas. Prolongaría así la iatromecánica¹³⁸ que inspira a varios anatomistas, tales como Luigi Belloni por ejemplo, que pretenden analizar en sus partes más diminutas el organismo humano¹³⁹. Al final del *Tratado del hombre*, después de haber repasado cada parte del funcionamiento del cuerpo, con detalles minuciosos e ilustrados por grabados suyos, Descartes compara el cuerpo humano con el cuerpo de un autómeta:

“deseo que consideren que todas las funciones descritas como propias de esta máquina (...) sean consideradas (...) sólo como una consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos que con lo movimientos de un reloj de pared u otro autómeta, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y ruedas. Por ello, no

¹³⁵ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., p. 35

¹³⁶ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 16), op.cit., p. 82. Véase también DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas* (II), op.cit., p. 156.

¹³⁷ Insiste en el “fuego sin luz del corazón” que permite estimular la circulación sanguínea, *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 106. Vid. también, *El tratado del hombre*, op.cit., p. 26. En relación con esos “fuegos”, Descartes sigue a Aristóteles y en cuanto a la circulación de la sangre recurre a los descubrimientos de Harvey. BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, op.cit., p. 711.

¹³⁸ La iatromecánica o iatrofísica considera que todo se puede medir y da lugar a la fisiología mecanicista, según la cual la vida sigue causas mecánicas.

¹³⁹ QUINTÁS ALONSO, G., comentario de la nota de pie de página n ° 3, en DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., p. 22. Descartes se refiere directamente a los “anatomistas” en *El tratado del hombre*, op.cit., p. 108.

debemos concebir en esta maquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida”¹⁴⁰.

Como señala Quintás, la hipótesis del “hombre-máquina” introduce un nuevo paradigma al presentar una diferencia entre el movimiento corporal y el movimiento del pensamiento. Un organismo no es sino el “conjunto de sus partes”. En consecuencia, la naturaleza del organismo deriva de la “disposición de sus partes”. Dicho organismo puede entonces ser “descompuesto” para ser sometido a análisis. Por fin, las partes y sus relaciones obedecen a ciertas leyes y no a un “principio vital alguno”. En consecuencia, “la historia de la medicina como la de la biología arrojan un positivo saldo a favor de la propuesta cartesiana”¹⁴¹. Esta descripción mecanicista del cuerpo tiene como objetivo perfeccionar el conocimiento que se puede tener a su respecto. Pero una cosa es su descripción y otra, la asimilación del ser humano a una máquina. En efecto, Descartes no identifica al ser humano (en su conjunto) con una máquina. Posee un alma, un pensamiento, y no puede reducirse a este estado. Por otro lado, esta misma descripción mecanicista no implica en absoluto un juicio negativo sobre el cuerpo humano. Al contrario, la complejidad y la ingeniosidad de su fábrica revela su carácter admirable que no puede alcanzar ninguno de los “autómatas o máquinas móviles” construidos por la “industria humana”:

El cuerpo es “una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres”¹⁴².

Descartes parece por tanto matizar la asimilación entre el cuerpo y la máquina. No desprecia en absoluto el cuerpo y, al contrario, lo dignifica al considerarlo como una maquina de origen divino. Su conjunto y sus partes son en efecto “admirables” lo que implica el reconocimiento de su valor intrínseco. Por otro lado, las emociones y los sentimientos tienen también una explicación en la sede corporal y de tipo mecanicista. En las *Pasiones del alma*,

¹⁴⁰ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., pp. 108-109.

¹⁴¹ QUINTÁS ALONSO, G., “Introducción”, de DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., pp. 11 y 13.

¹⁴² DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 113. En un mismo sentido, *El tratado del hombre*, op.cit., pp. 22-23.

Descartes insiste en que todas las percepciones, los sentimientos y las emociones no dependen de la voluntad sino solamente del cuerpo¹⁴³. Son agitaciones particulares de la mente que derivan de la interacción entre la sangre, los nervios y los músculos¹⁴⁴. Por tanto, la causa de los sentimientos tales como el amor, el gozo, el odio o el deseo, no está únicamente en el cerebro sino también “en el corazón, el bazo, el hígado y las demás partes del cuerpo”¹⁴⁵. En la misma perspectiva, el “amor sensual” (es decir, la sexualidad), previo al (supuesto) “amor intelectual”, “no es sino un pensamiento confuso que algún movimiento de los nervios despierta en el alma”¹⁴⁶. Pero no se trata de un juicio crítico de Descartes. Al contrario, tener relaciones sexuales, además de ser un deseo noble, beneficia incluso al organismo humano. Según las palabras púdicas (voluntariamente o no) de Descartes, con el movimiento se acelera el pulso, un suave calor invade el pecho y la digestión está incluso facilitada, de suerte que “esta pasión es útil para la salud”¹⁴⁷. En consecuencia, las pasiones “sensuales” no perjudican en absoluto al ser humano. Contribuyen al bien estar y a la felicidad: “la utilidad de todas las pasiones consiste tan sólo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicte la naturaleza”¹⁴⁸. Como consecuencia, la razón pierde su papel central como guía de la esencia humana. Las pasiones contribuyen a definir también positivamente la conducta. El alma como “cosa pensante” es un don de Dios y el ser humano, en su conjunto, no se limita a ser una máquina. Esta misma máquina no es algo despreciable porque procede también de la voluntad divina. Si Descartes concibe el cuerpo como una máquina es para disponer de las herramientas conceptuales para poder conocerlo mejor. Es una “máquina admirable”, debido a su organización interna, revelando el origen divino del ser humano. Hay aquí un matiz importante respecto al humanismo renacentista. Éste confiere una dignidad al cuerpo considerándolo como una “obra maestra” de Dios, por ejemplo¹⁴⁹. Sin embargo, su dignidad es una dignidad de transferencia: es el medio que refleja y expresa las excelencias del alma e indirectamente el origen divino del ser

¹⁴³ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 27, 28, 29), op.cit., pp. 95-100. Descartes asimila esos estados de ánimo con los “espíritus animales”. DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., p. 34.

¹⁴⁴ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (10), op.cit., pp. 71-72.

¹⁴⁵ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (96), op.cit., p. 170.

¹⁴⁶ DESCARTES, R., “Cartas a Chanut” (Egmond, primero de febrero de 1647) en *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, trad. de M. T. Gallego Urrutia, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 232-233.

¹⁴⁷ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art. 97), op.cit., p. 171.

¹⁴⁸ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (52), op.cit., p. 132.

¹⁴⁹ BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme* (275-365) y (1060-1070), Librairie Droz, Ginebra, 1982, pp.48-51 y 78-79.

humano. Descartes confiere al cuerpo una dignidad propia. Primero, no deriva de su cualidad de espejo del alma, sino y únicamente de sus fines propios. Segundo, su dignidad está a su vez respaldada por un fundamento teológico: la elaboración de la máquina humana deriva en efecto de la ingeniosidad divina.

En resumen, la dignidad del ser humano procede también de la descripción del funcionamiento del cuerpo-máquina. La perspectiva de Descartes se opone a las ideas que, durante siglos, han despreciado el cuerpo y sus llamados “movimientos”¹⁵⁰. Al contrario, la visión mecanicista permite dar cuenta de toda la perfección corpórea que caracteriza al ser humano. Esta misma visión permite también rehabilitar las emociones, las pasiones y la sexualidad, como elementos útiles y portadores de felicidad humana. Por esta razón se ha hablado de la dignidad del ser humano *en* el cuerpo, ya que procede precisamente de la admiración provocado en la misma descripción de sus componentes. La perfecta función de cada órgano y su perfecta articulación con los otros elementos y el conjunto, revela una excelencia “carnal” que remite también, en última instancia, a una elaboración divina. Uno de los grandes logros de Descartes consiste en señalar que el alma y el cuerpo, en su definición respectiva, (la primera, en la pureza formal de su actividad, y el segundo, en la complejidad de su funcionamiento) se juntan en la configuración del valor del ser humano. Del mismo modo que Dios garantiza la objetividad del pensamiento y el buen funcionamiento de la máquina humana, se convierte no tanto en el fundamento de la dignidad del ser humano como en su garantía objetiva.

A pesar de esos planteamientos, la visión cartesiana del cuerpo humano ha provocado numerosas críticas, debidas por un lado, a la posible vaguedad de Descartes acerca del dualismo entre el cuerpo y la mente, y por otro, la falta de comprensión por parte de sus críticos contemporáneos. A continuación, presentaré algunas de esas críticas resaltando aquellas que pueden ser acertadas.

¹⁵⁰ Véase por ejemplo las tesis de la *miseria hominis* en SEGNI, L. (de)., *Il Disprezzo del Mondo*, D'Antiga, R. (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994.

B. “¡La culpa es de Descartes!”

En la actualidad, se puede identificar dos tipos de críticas dirigidas a Descartes, ambas relativas a la separación metodológica que introduce entre la mente y el cuerpo. El primer grupo critica la realidad científica de esta separación: la actividad pensante del ser humano depende al contrario de varias funciones corporales. El segundo grupo considera que Descartes ha inaugurado una reificación del cuerpo humano, reducido ahora al rango de objeto, totalmente controlable por el poder técnico y científico.

1. “El fantasma en la máquina”

Los tiros lanzados contra Descartes apuntan dos ideas de su visión del individuo: la primera se refiere a la mente y a su autonomía respecto al cuerpo. La segunda se refiere al cuerpo y a su definición mecanicista. Los primeros tiros atinan en su crítica: hoy en día, y particularmente gracias a las neurociencias, se puede admitir difícilmente tal separación entre la mente y el cuerpo. Los segundos tiros parecen al contrario excesivos. En efecto, pretenden mostrar que la visión cartesiana y mecanicista del cuerpo, pretende despreciarlo, lo que a largo plazo, habría provocado una supuesta reificación de la humanidad por parte de las ciencias.

Para contestar al primer grupo de críticas, se ha visto que Descartes trata de unificar el cuerpo y el alma, particularmente en relación con las sensaciones y las emociones. Aunque ambos se separan en cuanto a sus funciones respectivas, concibe una glándula específica mediante la cual el alma influye en el cuerpo. En *Las Pasiones del alma* considera el cuerpo humano como un todo, que no puede dividirse, y en el cual el alma se infunde en todas sus partes¹⁵¹. Sin embargo, al principio y al final de las *Meditaciones* (obra anterior a las *Pasiones*) parece decir lo contrario: el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas y a veces “contrarias”. El cuerpo es divisible mientras que el alma es indivisible. Existe, por tanto, una “grandísima diferencia” entre ambos. El cuerpo como materia extensa puede ser dividido por el proceso mental, cuando el alma conserva siempre su unidad íntegra y entera. Es más: Descartes insiste en que la identidad individual se percibe solamente mediante el alma, como cosa pensante,

¹⁵¹ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma* (art.30), op.cit., pp. 101-102.

prescindiendo del cuerpo¹⁵². Con otras palabras, el ser humano sería sólo una cosa pensante y no tendría nada que ver con su cuerpo. Por esta razón, algunos críticos contemporáneos han considerado que este dualismo es uno de los aspectos “más flojos” de la filosofía cartesiana o una “insatisfactoria posición de difícil equilibrio”¹⁵³. Störig apunta que para Descartes “en el ser humano se hallan ligadas la extensión y el pensamiento, el cuerpo y el espíritu. Pero el cómo se pueda pensar que, si las dos substancias no tienen nada en común, puedan estar estrechamente unidas e incluso tener una cierta interacción, es una cuestión que Descartes deja sin responder”¹⁵⁴. En efecto al separar el cuerpo del alma, parece romper la unidad que ha encontrado entre el pensar y el sentir. En este sentido, habría inaugurado el dogma del llamado “fantasma en la máquina”, siguiendo la crítica de Ryle¹⁵⁵. Como explica Pinker, el “fantasma en la máquina” y el mito del “buen salvaje” aparecen en parte como reacción a Hobbes. Éste explica que la vida puede resumirse en términos mecánicos. Descartes rechaza que el espíritu pueda funcionar según principios físicos. “La conducta y la palabra, no están *causados* por algo, sino *elegidos* en toda libertad”. Se puede entonces dudar de la existencia del mundo, de su cuerpo pero no se puede dudar de su conciencia, porque uno “puede imaginarse como un espíritu inmaterial que no hace sino soñar o dejar su sitio al fantasma que uno encarna”¹⁵⁶. En realidad, como señala Ryle, Descartes acepta como científico las teorías mecanicistas que explican las leyes de todos los

¹⁵² Véase esos dos textos: “el espíritu y el cuerpo, son en efecto sustancias realmente distintas unas de otras (...), porque no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, mientras que el espíritu o el alma del hombre no puede concebirse sino indivisible; pues efectivamente, no podemos concebir media alma, cosa que podemos hacer con el más mínimo cuerpo; de suerte que se conoce que ambas naturalezas no sólo son diversas sino hasta contrarias en cierto modo”. Y al final: “Para empezar, pues, ese examen, advierto aquí primero que hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo: el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu, es enteramente indivisible. En efecto, cuando considero el espíritu, esto es, a mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir partes en mí, sino que conozco y concibo muy claramente que soy una cosa absolutamente una y entera; y aunque todo el espíritu parece unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando un pie o un brazo o cualquiera otra parte son separados del resto del cuerpo, conozco muy bien que nada ha sido sustraído a mi espíritu, pues uno y el mismo espíritu es el que por entero quiere, siente y concibe, etc. Pero en lo corporal o extenso ocurre lo contrario; pues no puedo imaginar ninguna cosa corporal o extensa, por pequeña que sea, que mi pensamiento no deshaga en pedazos o que mi espíritu no divida facilísimamente en diversas partes, y, por consiguiente, la conozco como divisible. Esto bastaría a enseñarme que el espíritu o alma del hombre es enteramente diferente del cuerpo, si ya no lo hubiera aprendido antes”. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (“Resumen de las seis Meditaciones siguientes” y VI), op.cit., pp. 144 y 211.

¹⁵³ Respectivamente, ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., p. 176 y COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (IV), op.cit., 119.

¹⁵⁴ STÖRIG, H. J., *Historia universal de la filosofía*, op.cit., p. 362.

¹⁵⁵ RYLE, G., *El concepto de lo mental*, trad. de E. Rabossi, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 25-29

¹⁵⁶ PINKER, S., *The Blank State*, Viking Press, 2002, consultado en su edición francesa: *Comprendre la nature humaine*, trad. de M-F Desjeux, Ed. Odile Jacob, París, 2005, p. 25.

individuos en el espacio y las aplica al cuerpo humano. Pero se encuentra con una contradicción en tanto hombre religioso: no podría aceptar la “cláusula desalentadora” que acompaña esas leyes, es decir, que la naturaleza humana en su conjunto se diferenciara de un reloj solamente en grado de complejidad¹⁵⁷. Descartes parece mantener efectivamente a salvo la dignidad humana, desconectando el pensamiento humano del cuerpo. Descartes escribe en efecto: “(...) aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”¹⁵⁸. Sin embargo, el mismo Descartes alerta que el alma no es un “piloto en un navío”, lo que es su manera de decir que no es un “fantasma en una máquina”. Como señalan Koninck y Scruton: Ryle hace una caricatura de Descartes que nunca ha defendido esta teoría¹⁵⁹. En realidad, la confusión estriba en que los dos niveles de análisis utilizados por Descartes (el filosófico y el antropológico) se cruzan a menudo, provocando confusiones y desafortunadas críticas.

La suspensión de la mente que se rige por sí misma prescindiendo del cuerpo consiste en el llamado “Error de Descartes”. Según Damasio, este error es “la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico”¹⁶⁰. Damasio caricaturiza las reflexiones de Descartes, puesto que éste considera que las emociones proceden del pensamiento, en cuanto a su percepción. Sin embargo, es cierto que Descartes mantiene la dignidad del hombre en una esencia que no resulta de lo corpóreo sino del alma. No se habría arriesgado a reducir al ser humano al cuerpo a causa de las presiones religiosas de la época. Para defender esta hipótesis, Damasio habla de una “posibilidad”, recordando la lápida de Descartes: “*Quien se escondió bien, vivió bien*”, en referencia a las *Tristia* de Ovidio¹⁶¹. Existe tal vez una falta de rigor en Descartes acerca de la separación o la

¹⁵⁷ RYLE, G., *El concepto de lo mental*, op.cit., p. 32.

¹⁵⁸ DESCARTES, R., *Discurso del Método* (IV), op.cit., pp. 95-96.

¹⁵⁹ SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, op.cit., p. 41 y KONINCK, T. (de), *De la dignité humaine*, PUF, París, 2002, p. 99.

¹⁶⁰ DAMASIO, A., *El error de Descartes*, trad. de D. Ros, Crítica, Barcelona, 1996, p. 230.

¹⁶¹ *Ibid.*

unión del cuerpo con el alma. Sin embargo, esta cuestión parece a fin de cuentas ser poco relevante si se tiene en cuenta la época en la cual escribe Descartes. No hay olvidar que para Descartes el “hombre verdadero” está compuesto de un alma y de un cuerpo. Su esencia es el pensamiento que es una propiedad exclusiva del alma. También, el cuerpo y el alma tienen funciones respectivas e independientes unas de otras. El pensamiento particularmente no necesita del cuerpo. A su vez, las funciones vitales corporales no necesitan del alma. Existe una separación, pero - y aquí se encuentra una aportación importante de Descartes - no hay una tensión y un dualismo entre la mente y el cuerpo. El ser humano no tiene que luchar contra sí mismo y transformarse hacia un ideal moral, para ser un hombre verdadero. Por otro lado, cuando Descartes considera que el pensamiento puede “desgajar” en pedazos el cuerpo y dividirlo en diversas partes¹⁶², contribuye a impulsar el espíritu científico. Definir el cuerpo como una sustancia extensa, hace posible su estudio. Este reconocimiento es por tanto la primera condición del estudio científico del cuerpo humano y, en este sentido, influye en el desarrollo de los estudios biológicos y anatómicos¹⁶³. Descartes plasma varias concepciones filosóficas y científicas que van hacia una normalización del cuerpo para permitir su estudio. Ya en la Edad Media, en el Salerno a fines del siglo XI, la anatomía se impone para desarrollarse completamente en el siglo XIV con Mondino de Luzzi, por ejemplo. También, la cirugía manifiesta sus progresos en la *Gran Cirugía* de Bruno de Longoburgo de 1252. A partir del Renacimiento y el siglo XVII, esos campos de investigación se desarrollan plenamente. Da Vinci plasma en sus dibujos este interés por la investigación sobre el cuerpo humano, y el cuadro de Rembrandt, la *Lección de anatomía del Dr. Nicolás Tulp* (1632), revela el peldaño siguiente que consiste en la intervención directa en el cuerpo humano¹⁶⁴.

A pesar de esas consideraciones, Descartes está a veces considerado como un personaje que hubiera asimilado al ser humano a una máquina, quitándole cualquier valor, y permitiendo que la ciencia moderna, aparentemente sin escrúpulos, le manipula física y mentalmente. Se

¹⁶² DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, (VI), op.cit., p. 211.

¹⁶³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (II)*, op.cit., p. 177.

¹⁶⁴ STAROBINSKI, J., *Razones del cuerpo*, trad. de J. M. Ballorca, Cuatro, Madrid, 1999, pp. 163-176. Dicho cuadro está en el Museo Mauritshuis de La Haya. Rembrandt pintará en 1656 *La lección de Anatomía del Doctor Deijman*.

tratan del segundo grupo de críticas dirigidas en contra de la “gran sombra de René Descartes”¹⁶⁵ y que, a diferencia de las primeras, no están justificadas.

2. “El ángel con guante de hierro”

“El ángel con guante de hierro” es la fórmula utilizada por Maritain para criticar injustamente a Descartes. Con la supuesta dislocación cartesiana del alma respecto al cuerpo, el ser humano tendría que pagar (supuestamente) un alto precio: “el universo entero vale menos que su espíritu”. La razón trataría entonces de reequilibrar ilusoriamente este desajuste, pretendiendo dominarlo todo: “¡Ángel con guante de hierro que prolonga con los innumerables brazos de la mecánica su acción soberana sobre el mundo de los cuerpos!”. Maritain critica el poder inquisitivo y reformador de la racionalidad humana que pretende, a través de la técnica, apropiarse y reformar la existencia humana. Es más: el cartesianismo habría sido la “causa del torrente de ilusiones y de fábulas” que caracteriza la “extraña condición” del individuo moderno: “tan potente sobre la materia” pero débil “para luchar contra los espíritus”¹⁶⁶. Descartes sería el responsable del desarrollo sin conciencia de la ciencia moderna y del declive de la espiritualidad, es decir, del supuesto desencanto de la condición humana moderna. Se trata, sin embargo, de una crítica que carece de fundamento: hace de Descartes el chivo expiatorio de unos supuestos males de la modernidad que ni siquiera se logran a identificar con claridad¹⁶⁷. Esta falta de rigor no impide por desgracia que se desarrollen este tipo de críticas.

En este sentido, Hottois afirma que “al separar estrictamente el alma y el cuerpo y al aplicar a éste el mecanismo universal, Descartes anuncia la reificación (u objetivación) del cuerpo (y, en consecuencia, del ser humano entero apenas se debilita la creencia en la existencia de un alma sustancial), despeja el camino a la captación experimental que la ciencia realiza de un cuerpo humano cada más desacralizado y *des-animado*, y prepara desde muy lejos la medicina experimental (Claude Bernard en el siglo XIX) y la biomedicina contemporánea (...). Aun cuando las tecnociencias contemporáneas no comparten ya este simplificador determinismo mecanicista universal, la relación que las liga a lo real - en particular al cerebro - tiene una deuda

¹⁶⁵ CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, op.cit., p. 387.

¹⁶⁶ MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, op.cit., pp. 60 y 71

¹⁶⁷ Vid. GINGRAS, Y., *Éloge de l'homo techno-logicus*, Fides, “Les Grandes Conférences”, Québec, 2005.

enorme con él. Se trata de una relación fundamentalmente *técnica* y operativa: lo más común es que se trate de lo real como si estuviera compuesto por máquinas, es decir, por construcciones susceptibles de descomponer, manipular, reconstruir de otra manera y, eventualmente, mejorar”¹⁶⁸. En primer lugar, este texto confiere una influencia excesiva a Descartes sobre la historia de las ciencias. Considera que Descartes ha influido en la dirección universal de las ciencias. Ahora bien, no han necesitado a Descartes para desarrollarse. Es Descartes el que en sus escritos plasma e intuye unas tendencias científicas que están ya presentes en su época y que ya aparecieron antes. Descartes es un transmisor de la visión mecanicista de la realidad en general y del cuerpo humano en particular, y aquélla se habría impuesto de todos modos. Como afirma Rodis-Lewis: la audacia de Descartes es solamente la sistematización de la explicación mecanicista, tratando la finalidad orgánica no como causa sino como resultado¹⁶⁹. En segundo lugar, Descartes no pretende desacralizar el cuerpo. Es en efecto una creación de Dios y además su funcionamiento despierta la admiración de Descartes. En tercer lugar, Hottois da una visión errónea de la realidad: las ciencias - y las biomedicinas en particular - investigan al ser humano y deben necesariamente tener esquemas mentales y experimentales que pueden reducirlo a una “máquina” pero su fin (teniendo en cuenta los peligros éticos y otros abusos económicos por ejemplo) no es la reificación del individuo sino lo contrario: buscan y proporcionan nuevos medios para optimizar sus condiciones de existencia, en vista, por ejemplo, a la mejora y a la protección de su salud¹⁷⁰. Este último punto está totalmente olvidado por los críticos de Descartes. Si el cuerpo está hoy considerado como una máquina no significa por tanto que pierda su valor. Si el cuerpo está descrito como una máquina no implica que el ser humano sea una máquina. La descripción del funcionamiento del organismo no incide en la valoración moral del ser humano. La investigación cartesiana revela su complejidad. Las intervenciones que se ejerce sobre él (como la cirugía) tienen como objetivo restituirle su funcionamiento. Sin embargo, se sigue pensando en Descartes como el culpable de una supuesta desacralización del cuerpo humano que llevaría a la desacralización entera de la vida por culpa de la ciencia. Para Vilanou,

¹⁶⁸ HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, op.cit., p. 75.

¹⁶⁹ RODIS-LEWIS, G., *L'Anthropologie cartésienne*, op.cit., p. 87.

¹⁷⁰ Vid. GUENANCIA, P., *Descartes*, Association pour la diffusion de la pensée française. La Petite Bibliothèque, Ministère des Affaires Étrangères, Paris, 2011.

Disponible en :<http://www.adpf.asso.fr/adpf-publi/folio/descartes/corps.html>

Descartes es “un ejemplo paradigmático de indudables repercusiones para la ulterior situación del cuerpo en la cultura occidental: la máquina humana cartesiana trata de despojarse de todo misterio y da paso a una nueva época de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Si antes el cuerpo constituía una cosa extraña e ignorante, ahora la explicación científica lo reduce a todo al estatuto de una simple máquina”¹⁷¹. Vilanou muestra una visión simplista de Descartes y de las ciencias. Si efectivamente Descartes quita misterio al cuerpo, no lo desacraliza por tanto. Admira siempre su funcionamiento. Segundo, se trata de una visión muy conservadora de la realidad ya que defiende implícitamente lo “sagrado” y lo “misterioso” por encima del conocimiento humano. Los que temen la comparación del cuerpo con una máquina, reiteran una visión judeo-cristiana de lo humano que es efectivamente la religión del cuerpo¹⁷² y es precisamente esta visión la que quita cualquier dignidad al cuerpo y a la vida humana.

Descartes sigue siendo considerado como el instigador de un amplio proceso de deshumanización fomentado por la ciencia moderna que reduce al sujeto a una cosa. Según Paredes Martín, Descartes encarna “la concepción fixista y mecanicista del cuerpo” de la cual la filosofía moderna ha continuado dependiendo durante largo tiempo¹⁷³. Para Le Breton, Descartes fomentaría la supuesta “invención del cuerpo occidental”, es decir, un cuerpo como “límite de la individualidad”¹⁷⁴. Es más: “la formulación del *cogito* de Descartes prolonga históricamente la disociación implícita del hombre y de su cuerpo despojado de valor propio”. Le Breton concluye que para Descartes, Dios no sería más que “un artesano más hábil que los otros”¹⁷⁵. Se trata de otra interpretación errónea de Descartes. En efecto, confiere no sólo una dignidad al cuerpo humano - como cosa admirable - sino que Dios es primero el fundamento de la verdad objetiva y no un simple artesano. Este mismo error reaparece en Sibilia: piensa que el Dios de Descartes no es más que un ingeniero y que el hombre se reduce a una pieza más de ese universo mecánico¹⁷⁶. Al contrario, el ser humano y Dios pueden, según Descartes, establecer lazos que escapan de las leyes mecánicas y precisamente a través de la libertad inherente a la naturaleza humana.

¹⁷¹ VILANOU, C., “Imágenes del cuerpo humano”, *Apunts*, nº 63, 2001, p. 96.

¹⁷² LÓPEZ LÓPEZ, P., “Del gen a la genialidad: la dignidad de todo cuerpo humano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 28, 2002, p. 137.

¹⁷³ PAREDES MARTÍN, M^a., “Cuerpo y sujeto humano”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 18, 1999, pp. 43.

¹⁷⁴ LE BRETON, D., *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, París, 1990, pp. 68 y 71.

¹⁷⁵ LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, 1994, pp. 200-201.

¹⁷⁶ SIBILIA, P., *El hombre postogárnico*, FCE, México, 2005, pp. 74 y 75.

Es así muy curioso notar esta dualidad en la recuperación moderna de Descartes. Por un lado, se celebra el *cogito ergo sum*, y por otro, se desprecia su definición mecanicista del cuerpo. En realidad, todos esos críticos contemporáneos revelan a su manera, lo que ya algunos pensadores han apuntado como un defecto inherente a la naturaleza humana, es decir, la arrogancia¹⁷⁷. Se elogia a Descartes cuando define al ser humano a través del pensamiento, lo que le otorga una dignidad *espontánea e inmediata*. Se critica a Descartes cuando se atreve a describir el cuerpo humano como una máquina. Además, este grupo de críticos se oponen al primer grupo de críticos de modo que Descartes se encuentra entre los “tiros cruzados” de dos concepciones de la naturaleza humana y del estatuto de las ciencias. Esos críticos del segundo grupo no hacen sino reiterar lo que ya ha apuntado Foucault en *Vigilar y Castigar*: “El gran Libro del hombre-máquina fue escrito en dos registros: el anatómico-metafísico del que Descartes había escrito las primeras páginas y que los médicos, los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo”¹⁷⁸. Si seguimos las reflexiones, el supuesto control y adiestramiento del cuerpo humano no vendrían de Descartes sino de otras instituciones que intentan controlarlo directa e indirectamente.

No obstante, a pesar de la claridad de los argumentos de Descartes al respecto, se sigue malinterpretándole. Según Le Breton, a partir de la mecánica cartesiana humana, el cuerpo se convierte en un “*puzzle biológico*” enteramente disponible para la ciencia, en vista de la mejora y el perfeccionamiento del individuo¹⁷⁹. Le Breton evoca aquí el tema de la disponibilidad del cuerpo. Se puede recordar, con Borillo, que todo el siglo XVII acentúa efectivamente la concepción anatómico-fisiológica del cuerpo, objetivado por el conocimiento científico, legitimando además la universalización del derecho fundado en la propiedad privada¹⁸⁰. Por otro

¹⁷⁷ Sobre este punto, vid también EDELMAN, G.M. & TONONI, G., *El universo de la conciencia*, op.cit., p. 49.

¹⁷⁸ FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Tel, París, 1975, p. 160. Vid. el dossier de prensa realizado por el periódico *Le Monde*, “L’homme biométrique en quête d’identité”, en *Le Monde. Dossiers & Documents. Sciences*, nº 10, junio 2006.

¹⁷⁹ LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, op.cit., p. 206

¹⁸⁰ BORILLO, D., “Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico”, *Reis*, nº 68, 1994, p. 216. Como ejemplo anecdótico, en el *Mercader de Venecia*, (I, 3), el mercader Antonio pide al usurero, Shylock, la suma de 3000 ducados. El último inserta una curiosa y conocida cláusula en el contrato: “(...) si no me reembolsáis en tal día y tal lugar la suma convenida en el acuerdo, la pena quedará estipulada en una libra cabal de vuestra carne que podrá cortarse y extraerse de la parte del cuerpo que me plazca”. SHAKESPEARE, W., *El mercader de Venecia. Como gustéis*, trad. de A. L. Pujante, Espasa-Calpe, “Austral”, Madrid, 2000, p. 74.

lado, la auto-disponibilidad del cuerpo ha sido un argumento fundamental para deslegitimar la esclavitud¹⁸¹, cuando la unión del cuerpo con el alma sirve para justificarla. Por fin, en la jurisprudencia actual, la cuestión de la auto-disponibilidad del cuerpo se vincula acierta o erróneamente con el respeto de la dignidad humana¹⁸².

Este temor de que se vulnere la dignidad humana por intervenir en el cuerpo humano, deriva de la asimilación de la identidad humana con su corporeidad: “si el hombre no existe más que a través de las formas corporales que le traen al mundo, toda modificación de su forma implica otra definición de su humanidad”¹⁸³. Le Breton tiene aquí razón, pero es precisamente porque se considera que el cuerpo tiene un “valor propio” que se pretende regularizar ética y jurídicamente diversas prácticas: estatutos y usos médicos del embrión y del cadáver, experimentos médicos, procreación asistida, secuencia y uso del patrimonio genético, “alquileres de úteros”, trasplantes de órganos, “injerto de cara”¹⁸⁴, etc. Como explica Turner, “la consecuencia de todo estos avances científicos ha venido resucitar los antiguos dilemas filosóficos sobre la relación entre cuerpo, conciencia, existencia e identidad en el contexto de la alta tecnología médica contemporánea”¹⁸⁵. Es cierto que si la identidad humana proviene solamente del cuerpo (incluido el patrimonio genético) el individuo ya no está a salvo en un alma que vendría habitar este cuerpo. En relación con la cuestión de la dignidad humana, aparece un límite al pretender fundamentarla - filosóficamente - en una naturaleza humana idealizada. Por otro lado, existe sin lugar a duda, riesgos en relación con los avances de la genética, primero y a

¹⁸¹ PRIEUR, S., *La disposition par l'individu de son corps*, Thèse, Les Études Hospitalières, París, 1999, pp. 14-17 y BORILLO, D., “Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico”, *Reis*, nº 68, pp. 217-219.

¹⁸² Se trata por ejemplo del caso del llamado lanzamiento de enano. Véase al respecto en la jurisprudencia francesa, Conseil d'Etat., *Commune de Morsang-sur-Orge*, 27.10.1995. Sentencia disponible: http://www.conseil-etat.fr/ce/jurisp/index_ju_la47.shtml. Consultar las conclusiones sobre el asunto, de Patrick Frydman, Comisario del Gobierno, en la revista, *RFDA*, 11(6) nov.dec., 1995, p. 1208. También, LONG, M., WEIL, P. & BRAIBANT., G., *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Dalloz, París, 1999, p. 783. Acerca de la visión social de los “monstruos” en la sociedad, BOGDAN, R., “Le commerce des monstres” en *Actes*, nº 104, 1994, pp. 34-46.

¹⁸³ LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, p. 209.

¹⁸⁴ NOVAES, S., (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991, p. 15. Acerca del trasplante parcial de cara (realizado en 2005 por el Dr. Dubernard en el Hospital Edouard Herriot de Lyon), consultar el *Avis n°82* del “Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé” (06.02.2004), y particularmente su punto III, relativo a las cuestiones éticas del rostro.

Disponible en: <http://www.ecne-ethique.fr/francais/start.htm> -

Sobre este tema, CORTESINI, R., “Y a-t-il un problème d'identité après une greffe”, en CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006, pp. 93-100.

¹⁸⁵ TURNER, B. S., “Los avances recientes en la Teoría del Cuerpo”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, 1994, p. 28.

corto plazo, en relación con el uso de datos genéticos personales, segundo y a largo plazo, en relación con los intentos de clonación y la aparición de una “post-humanidad”¹⁸⁶. Sin embargo, todos los esfuerzos éticos y científicos pretenden hoy encontrar un equilibrio entre los prometedores avances relativos a la salud y el respeto de la dignidad humana. Ahora bien, la dificultad de encontrar este equilibrio no proviene de Descartes, sino de presiones científicas y económicas.

Conviene recordar ahora las palabras de Husserl que, en otras circunstancias históricas, defiende el autor de las *Meditaciones*:

“Descartes exige de la filosofía una racionalidad que pueda satisfacerle como a todo el mundo. Esta racionalidad representa el más extremo radicalismo en la auto-responsabilidad filosófica. Todo su fundamento apodíctico del conocimiento deriva de ésta y por ello no se puede hacerle la crítica tan común según la cual toda la filosofía universal de Descartes (...) habría creado esta humanidad existencialmente fracasada, decadente, de la cual él sería el primero representante; esta humanidad existencialmente fracasada entusiasmada por el progreso, el ideal de dominación del conocimiento sobre la naturaleza siguiendo una progresión infinita, y de ahí, una dominación técnica que crecería infinitamente, esta humanidad que perseguiría a fin de cuentas la «seguridad» para protegerse del destino”.

Pondera entonces Husserl:

“Es cierto que en nuestros tiempos existe semejante humanidad y empieza a tomar las dimensiones de un fenómeno de masa(s). Pero no son todos libres aquellos que se burlan de sus cadenas (...). Esta filosofía de la decadencia (...) sirve no sólo de casi justificación a esta humanidad del progreso, pero es también y ante todo, la justificación que combate esta misma humanidad, siguiendo el modo de la reacción crítica, con tantos gestos y «muecas» existenciales. En realidad, la peor decadencia consiste en quedarse ciegos ante el grande y auténtico *ethos*, que fundamenta precisamente la filosofía - la grande y auténtica filosofía -, y hace digno que se honra el que ha sido, de una manera creadora, el portador ¿Cómo? ¿Descartes, el gran solitario, y su alumno Spinoza, buscaban la «seguridad» y pretendían, en sus escritos, guiar a los hombres en el

¹⁸⁶ Vid. GLASNAR, P. & ROTHMAN, H., *Genetic Imaginations: Ethical, Legal and Social Issues in Human Genome Research*, Ashgate, Londres, 1998.

camino de la seguridad? (...) ¿Ya no se puede comprender el sentido de la vida y conocerse en una vocación, en lo trágico de una vocación?”.

Mirando al futuro:

“Es posible que la objeción alcance la futura generación de doctos¹⁸⁷, cuya ciencia se habrá convertido en técnica, pero criticar al genio originario sería la más extrema perversión histórica. Su problemática abarca la anticipación de oponerse a una ciencia que se ejercería como arte en sus descubrimientos y en sus pruebas teóricas, una ciencia vacía filosóficamente, una ciencia que, por esta razón, fracasa existencialmente”.

Husserl urge entonces comprender el fundamento de la filosofía cartesiana:

“Se debería volver a entender el sentido profundo de la apodicticidad - este problema que fue primero alcanzado por el estremecimiento cartesiano - como auto-meditación, responsable al final, del hombre autónomo”¹⁸⁸.

Husserl parece vislumbrar un principio de responsabilidad, de libertad intrínseca y quizás incluso de dignidad humana en Descartes, convirtiéndole en esta persona “portadora-de-desarrollo”¹⁸⁹ de una idea histórica.

Como conclusión, la dignidad humana en Descartes se articula en torno a dos dimensiones de la naturaleza humana: el pensamiento y el cuerpo. Ambas configuran la dignidad del “hombre verdadero”. En cuanto a la primera dimensión, se vislumbra la manifestación de una “razón moderna” no tanto por su contenido como por la forma de su aparición, es decir, su deducción inmediata y su certeza cognoscible. Todos esos rasgos descriptivos parecen abundar hacia un

¹⁸⁷ En francés la palabra es “savant” que remite también al “científico”.

¹⁸⁸ HUSSERL, E., “Apendice X aux paragraphes 21 et suivants”, en *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 471-472. (Este texto no aparece en la edición española de la *La crisis*, publicada en la Editorial Crítica, Barcelona, 1991).

¹⁸⁹ HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op.cit., pp. 85-87.

ideal de autonomía de la razón respecto a cualquier otra fuente externa y superior. Anunciaría el subjetivismo. El pensamiento se impone formalmente y el individuo humano existe en todo su pureza, prescindiendo de todo rasgo externo para aprehender la realidad y aprehenderse a sí mismo. Sin embargo el *cogito* es esencialmente una herramienta de investigación “científica”. Segundo, Descartes contempla una moral que reitera unos ideales clásicos. En este sentido, no considera su *cogito* como un factor de identidad humana (suficiente). Utiliza otros criterios para configurar la identidad humana. Varios pensadores utilizan el *cogito* y lo suben en el pedestal de la modernidad. Esta interpretación viene de la manifestación del *cogito*, en la idea misma de su “evidencia inmediata”. Se sacraliza la velocidad y la espontaneidad de su aprehensión. Toda la fuerza seductora del *cogito* cartesiano está en su secreta desvinculación con la omnipotencia divina. Por otro lado, Descartes mantiene una distancia implícita entre el individuo y el *cogito*: se trata de una distancia paradójica pero necesaria, aunque Descartes trate de esconderla. Se manifiesta implícitamente en el espacio-tiempo de la aprehensión del *cogito*, es decir, a través de la sensibilidad que permite al individuo aprehenderse mediante su pensamiento. Este proceso sirve para mostrar que el *cogito ergo sum*, por su misma inmediatez y su nítida transparencia, lleva en sí una discreta y poderosa llamada a la formación de la conciencia individual, elemento inherente a la ramificación cartesiana de la dignidad humana.

En relación con el cuerpo humano, Descartes lo describe como una máquina pero dicha descripción no implica un desprecio. Retransmite el impulso científico de una época que pretende descubrir unas verdades objetivas más allá del escepticismo y los dogmas religiosos. El cuerpo-máquina tiene una dignidad gracias a la excelencia de su funcionamiento otorgado por Dios. Además, Descartes considera que el pensamiento no deriva del cuerpo. De algún modo, la esencia del individuo se queda a salvo de cualquier modificación o intervención externa. El ser humano posee siempre una voluntad infinita que depende sólo de su mente. Hoy, con los avances biotecnológicos, existen unos temores legítimos acerca de los posibles riesgos sobre la intervención y la modificación de la libertad humana y de la misma definición de la humanidad. Descartes tiene poco que ver con esos peligros. Sin embargo, a causa de su definición del cuerpo-máquina aparece como el chivo expiatorio de todos los males técnico-científicos que amenazarían supuestamente la humanidad.

CAPÍTULO II. LA DIGNIDAD HUMANA EN PASCAL

Este capítulo se dedica a la cuestión de la dignidad humana en las *Pensées* de Pascal¹. Como describe Vinet, “no se trata de un libro” sino del relato de “un drama de un actor solitario”, “las confesiones sucesivas de un penitente del pensamiento”². Este libro invita según Unamuno³, a “penetrar en el santuario del dolor universal de un alma”, “de un alma que llevaba cilicio”, de tal manera que Pascal sería, según Barbey d’Aurevilly, el “Hamlet del catolicismo”⁴. Pascal (1623-1662) concentra sus argumentos esencialmente en una perspectiva religiosa, y particularmente en defensa del jansenismo frente a los jesuitas y los tomistas⁵. Podría ser en este sentido un “apologista” que se preocupa por demostrar cómo la revelación cristiana resuelve los problemas de la condición humana⁶. Considera que la revelación del Cristo tiene respecto al problema del hombre, el mismo papel que, por ejemplo, el “número triangular respecto al centro de gravedad de la cicloide”, es decir, y de manera general, la solución del problema no procede del análisis de sus datos⁷. El ser humano y su condición constituyen el punto de partida de Pascal aunque algunos hayan visto en él un mero elogio del modelo del *honnête homme*⁸. El ser humano es entonces la “única realidad que de un modo inmediato se le ofrecía y de cuyo conocimiento

¹ Consultado en la edición de Brunschvicg, *Pensées*, Éditions Garnier Frères, París, 1958.

² VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París, 1904, p. 147.

Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/>

³ UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” en *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 85.

Se trata originalmente de un artículo “La foi pascalienne”, publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 30, n° 2 (1923), pp. 345-349. Disponible en edición digital en <http://agora.qc.ca/>

⁴ BARBEY D’AUREVILLY, J. A., *L’éternelle consolation: Ste. Tèreise, Pascal, Bossuet, St Benoît Labre, Le curé d’Ars*, Ed. Bloud, París, 1909, p. 33.

Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/>

⁵ SAINTE-BEUVE, CH.-A., *Port Royal (vol.2)*, Hachette, París, 1860, p. 21 y CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, Ed. Cornely, “Le Livre pour tous”, Nouvelle Série, 28, París, 1895, pp. 13-16. También, consultar CRESSON, A., *Pascal. Sa vie, son oeuvre*, Librairie Félix Vacan, París, 1939, pp. 48-64. BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l’Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, A. Colin, París, 1967, pp.318-322. [Bremond defiende los límites del jansenismo en Pascal, op.cit., pp. 404-418].

⁶ COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 148.

⁷ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 738. Para una interpretación opuesta: BOUTROUX, E., *Pascal*, Hachette, París, 1939, p. 158. [Es Charles de Bovelles quien estudia primero el cicloide al principio del siglo XVI].

⁸ PARAJÓN, M., “Introducción”, PASCAL, B., *Pensamientos*, trad. de M. Parajón, Cátedras, “Letras Universales”, Madrid, 1998, p. 12.

podía tener una confirmación profunda y sentida”⁹. Ahora bien, aunque Pascal, por la influencia de Descartes, acepte el racionalismo, estima que la primera exigencia es una comprensión del ser humano como tal, y que la razón sola no es capaz de alcanzar¹⁰.

El desarrollo de esta capítulo se articula entorno a dos partes. En la primera, examinaré la miseria del hombre. Por un lado, Pascal critica a sus contemporáneos. Huyen de su condición humana y se refugian en comportamientos que revelan su miseria mundanal. Por otro lado, Pascal trata de identificar las razones de esta huida, identificando una miseria existencial, inherente a la condición humana. Así, la primera miseria es una consecuencia de la segunda, y es una salida engañosa de una supuesta angustia existencial. Pascal intenta expresar esta miseria a través de una sensación particular: el vértigo. El individuo tiene miedo de caer y aquí estriba toda su miseria. Luego, en la segunda parte desarrollaré algunos elementos del pensamiento pascaliano a favor de la dignidad humana. Aquí aparece una nueva ramificación de este concepto. Primero, Pascal hace emerger esta noción de la propia miseria existencial del ser humano que aprende a superar su angustia. Este aprendizaje puede realizarse gracias a una nueva perspectiva: la redefinición del pensamiento humano.

I. LA EXISTENCIA HUMANA COMO VÉRTIGO

Pascal identifica dos miserias humanas: una artificial, construida por los mismos individuos y otra natural, es decir, inherente a la condición humana. La primera es una salida engañosa de la segunda. Esta última consiste en la conciencia de que cada uno se encuentra al margen de dos abismos: la nada y el infinito. Además, el ser humano no es capaz de encontrar ninguna explicación a su situación. Pascal juega entonces con imágenes que colocan al individuo en su pequeñez respecto a elementos que lo aplastan. Debe entonces sentir el vértigo de su existencia para poder superarlo luego.

⁹ PEDROMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana*, Cuadernos de Humanidades, Madrid, 1949, p. 12

¹⁰ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 221.

C. La miseria social del ser humano

Pascal realiza una crítica de la sociedad: los individuos no quieren ver las finitudes de su condición y prefieren huir de ella. A través de las costumbres, crean un mundo artificial de diversiones, que les confieren la ilusión de estar a salvo cuando son en realidad esclavos de los demás.

1. Los individuos huyen de la agonía (...)

Pascal parece establecer un nuevo fundamento a la miseria humana cuando se refiere a la pequeñez del individuo respecto al universo infinito:

“Al ver la ceguera y la miseria del hombre, al contemplar mudo al universo y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como extraviado en este rincón del universo, sin saber quién lo ha puesto en él; qué ha venido a hacer, qué será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, yo me espanto como un hombre que hubiera conducido a una isla desierta y horrible y que se despertara sin saber qué ha pasado y sin medios para salir de allí (...)”¹¹

La miseria del hombre no viene ni de la fortuna ni de los sufrimientos. Se trata de una miseria de orden ontológico. Es una incapacidad para entender el porqué de su existencia. La razón no ayuda al ser humano para comprender su situación misteriosa. No le permite penetrar las leyes divinas y universales. Los individuos no pueden percibir ni la nada ni el infinito que les devoran. El hombre se encuentra en un “laberinto de contradicciones” y es incluso un laberinto para sí mismo¹². La razón puede solamente ejercerse hacia las cosas humanas. Intentar lo contrario sería pura presunción y arrogancia.

¹¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (693), op.cit., p. 259.

¹² COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 161. Pascal se inspiraría en los pirronianos y los escépticos y hasta un cierto punto se alinea con Montaigne. Unamuno escribe: “Y qué diferencia hay entre esa posición y a los pirronianos, de aquellos pirronianos a los que tanto combatió porque se sentía pirroniano él mismo?”, UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., p. 89.

Por un lado, como la razón se deja engañar por los sentidos, no puede alcanzar nada seguro¹³. Pascal rompe entonces el vínculo que une la razón con el conocimiento¹⁴. Por otro lado, otra facultad domina la razón: la “imaginación”. Mal empleada, la imaginación es la maestra del error y de la falsedad. A su vez, puede ser el camino para la belleza, la justicia y la felicidad. Para demostrarlo, Pascal, menciona un conocido ejemplo:

“El más grande filósofo del mundo, sobre una plancha más larga que la que le hace falta, si tiene debajo un precipicio aun cuando la razón le convenza de su seguridad, su imaginación prevalecerá. Muchos no podrían soportar este pensamiento sin palidecer ni sudar”¹⁵.

Sin citarlo, Pascal recoge un ejemplo de Montaigne¹⁶. Para demostrar los límites de la virtud y de la voluntad, en el ejemplo de este último se pone a un estoico en una jaula colgada en lo alto de Nôtre-Dame, haciéndole caminar en las alturas en una tabla entre las dos torres¹⁷. Pascal va un poco más lejos y quiere demostrar el imperio de la imaginación sobre la razón¹⁸. Reconoce explícitamente los límites de la razón. Caen fuera de ella y de sus alcances, el mundo humano, la vida moral, social y religiosa del individuo¹⁹. Si el ser humano sigue las solas luces de la razón, se extravía irremediabilmente²⁰.

Pascal expresa por tanto un profundo escepticismo en relación con las potencias racionales de la conducta humana. Pretende demostrar que el hombre se guía por sus propias representaciones del mundo sobre las cuales no puede incidir la razón. Por otro lado, cuando Pascal suspende al ser humano en el vacío, es también para despertar en él la conciencia de existir. Esta conciencia no procede de la contemplación filosófica - Pascal revela sus límites - sino de una reacción instintiva del ser humano y que consiste en la angustia de morir. Cuando hace caminar a un individuo en una plancha suspendida en los aires, Pascal lo confronta con su

¹³ PASCAL, B., *Pensamientos* (83), op.cit., p. 99.

¹⁴ MATTÉI, J-F., “La barbarie et le principe d’Antigone”, op.cit., pp. 167-168.

¹⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (82), op.cit., p. 96

¹⁶ A pesar de criticarle particularmente por su “nonchalance du salut”, *Pensamientos* (63) y en el *Pensamiento* (64), op.cit., pp. 85-86: “No es en Montaigne, sino en mí, donde encuentro lo que veo”. Véase también UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., pp. 85-86.

¹⁷ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 594

¹⁸ Descartes lo hace también con “el poder de imaginar” en *Meditaciones metafísicas*, (II), op.cit., p. 159.

¹⁹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (v.2), op.cit., p. 223 y BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 174.

²⁰ BERTRAND, J., *Blaise Pascal*, C. Lévy, París, 1891, p. 394.

condición humana. No se trata de una actualización del suicidio de tipo senequista, porque no revela la libertad humana sino, al contrario, su misma finitud. Cuando la filosofía pretende elevar el alma humana gracias a la sabiduría para dominarse a sí mismo, Pascal eleva al ser humano entero en las alturas, para que tenga conciencia de su fragilidad y de su impotencia. En el mismo vacío se refleja la condición humana, es decir, en el espanto de caer en el abismo provocado por un desequilibrio fortuito. Sin embargo, Pascal conserva algo de la filosofía clásica: el desprecio de la ignorancia de la muchedumbre. No se trata de una ignorancia respecto al ideal de las virtudes o de la sabiduría, sino de una ignorancia artificial, construida por los hombres para huir de la conciencia de su debilidad existencial.

Pascal inauguraría así una “ciencia de las costumbres” (*science des moeurs*)²¹, notando que para huir de esta condición angustiada, los individuos recurren a la “vanidad” y al “amor propio” que les convierten en seres de “disfraz”, de mentira y de hipocresía²². En realidad, este estado deriva de tres miserias, es decir, de tres necesidades insatisfechas: la necesidad de verdad, la necesidad de felicidad y la necesidad de justicia. Se trata de una triple verdad de la cual los hombres están privados²³. Se vuelven entonces tan presuntuosos que quieren ser (re)conocidos por todos y todas²⁴. En este caso, la condición humana se resume a la “inconstancia”, el “aburrimiento” y la “inquietud”. La naturaleza humana no es la de andar siempre sino la de “idas y retrocesos”²⁵. Para Pascal, el ser humano es un “ser oscilante”²⁶, reflejando quizás esta conciencia barroca. Con otras palabras, no hay progresos sino puro movimiento. Para manifestar esta inconstancia, Pascal compara a los hombres con unos instrumentos musicales particulares:

“Creemos tocar órganos corrientes cuando tocamos al hombre. Son órganos, en realidad, pero extraños, cambiantes, mudables, (cuyos tubos no se siguen en gradaciones seguidas). Los que

²¹ “La ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral en los momentos de aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores”, *Pensamiento* (67), op.cit., p. 86. Vid. MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 350.

²² PASCAL, B., *Pensamientos* (99-102), op.cit., pp. 101-104.

²³ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 154 y HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, Alcan, París, 1901, p. 237.

²⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (148), op.cit., p. 116.

²⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (127-199) y (354-318), op.cit., pp. 108 y 163. Gracián también expresa una idea similar en el *Criticón*, *Obras Completas*, Biblioteca Castro y Turner, Madrid, 1993, p. 85. El hombre “lleva la virtud entre los pies y en lugar de ir adelante, vuelve atrás (...)”.

²⁶ GONZÁLEZ CAMINERO, N., *La dialécticidad del hombre en Pascal*, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1964, pp. 36 y 38.

saben tocar los órganos corrientes no arrancarían acordes de éstos. Hay que saber dónde están las teclas”²⁷.

Como se ha visto, Descartes se refiere igualmente al órgano para describir la respiración del hombre²⁸. Pascal conserva esta idea pero esta vez para definir los efectos que se producen cuando el organicista toca las teclas del instrumento humano. No logra “alcanzar” ningún sonido porque el “teclado-hombre” no presenta gammas coherentes y seguidas²⁹. Pascal se refiere al sonido desafinado del individuo con el fin de revelar sus contradicciones. Muestra la variabilidad incesante de sus humores, alternando particularmente entre el sentimiento de falsedad de los placeres presentes, y la ignorancia de la vanidad de los placeres ausentes³⁰. Esta falta de armonía rompe con la perfecta organización cartesiana del cuerpo humano y del poder positivo de las pasiones en el hombre. Según Pascal, la naturaleza humana busca el movimiento y aborrece el descanso, sinónimo de muerte. Los hombres persiguen entonces todo tipo de ocupaciones para huir de la nada, de la dependencia, del vacío, de la impotencia³¹. Huyen de la angustia existencial que les revela su pequeñez y su finitud. Han sacrificado su conciencia a la no-conciencia de sí mismos. De forma extraña, los hombres se han vuelto insensibles a la muerte, definida como un “encantamiento incomprensible, y un sopor sobrenatural”³². Pascal se inspira en San Agustín³³ y critica el “truismo de la mala conciencia occidental”: el ser humano ha conseguido el dominio de la naturaleza en detrimento del alma³⁴. Pascal revela entonces la tragedia de la “imagen de la condición de los hombres”. Todos están encadenados y cada día se degüellan a los condenados a

²⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (111), op.cit., p. 106.

²⁸ DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, op.cit., p. 35.

²⁹ THIROUIN, L., “Commentaire” du fragment. Sel. 88, *Séminaire sur les « Pensées » de Blaise Pascal*, Centre d’Études sur les Réformes, l’Humanisme et l’Âge Classique, UFR Lettres Langues et Sciences Humaines, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2011.

Disponible en: <http://odalix.univ-bpclermont.fr/Cibp/Pensees/pensees.htm>

Consultar también, MESNARD, J., “Pascal et la musique”, en *Pascal, Textes du tricentenaire*, Fayard, París, 1963.

³⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (100), op.cit., p. 106.

³¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (131), op.cit., p. 108.

³² PASCAL, B., *Pensamientos* (194), op.cit., p. 127: “C’est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette insensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C’est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui la cause”. Consultar CHEVALIER, J., *Pascal*, Plon, París, 1922: Define a Pascal como el gran filósofo que se interesa por “las cuestiones que un hombre se hace a sí mismo frente a la muerte”.

³³ SELLIER, P., *Pascal et Saint Augustin*, Armand Colin, París, 1970, pp. 10-15.

³⁴ IGNATIEFF, M., *La liberté d’être humain*, trad. de M. Sissung, La Découverte, París, 1986, p. 69.

muerte a la vista de los demás. Éstos, entonces, “miran su condición en la de sus semejantes” y “mirándose unos a otros con dolor y sin esperanza, esperan su turno”³⁵. Los seres humanos se quedan apáticos frente a la masacre generalizada y cotidiana que les rodea. La crueldad de la muerte ha generado una reacción de repliegue del individuo. La olvida para no sufrir. Para prescindir de este sufrimiento, diluye su existencia en la ilusión de las diversiones.

2. (...) y se refugian en las diversiones

El ser humano puede tener conciencia de su condición, pero el miedo a enfrentarla, le hace huir de sí mismo. Pascal tiene así esta conocidísima imagen:

“he descubierto que toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa y que es no saber quedarse quieto en una habitación”³⁶.

Los individuos prefieren la acción a la contemplación. Han olvidado el deseo de estabilidad de la edad clásica para integrar el espíritu de movimiento de su época³⁷. Como seres complejos, hechos de elementos heterogéneos e inseparables, no se les puede aprehender tampoco por la razón³⁸. En su condición de inestabilidad, el ser humano no alcanza ni el ser ni la nada³⁹. No se atreve a conocerse a sí mismo porque no tiene la curiosidad de conocer su alma. Prefiere huir en placeres fútiles que conocer la esencia de su naturaleza. Con otras palabras, que recuerdan las de Séneca,⁴⁰ Pascal habla de los hombres que “corren sin cuidado hacia el precipicio, después de haber puesto algo delante para impedirlos verlo”⁴¹. Este “algo” hace referencia a las “diversiones” (“*divertissements*”) que ya habían sido apuntadas por Cicerón como ilusiones contrarias a la virtud⁴². Tienen una función psicológica y social precisa: desvían la atención del ser humano de lo verdaderamente relevante, es decir, de la conciencia de su “natural

³⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (199), op.cit., p. 130.

³⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 109. Véase BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 743.

³⁷ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, op.cit., p. 17.

³⁸ BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 167.

³⁹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 227.

⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Carta CXX”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 432.

⁴¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (183), op.cit., p. 121.

⁴² CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio* (138), trad. de J. Baños Baños, Gredos, Madrid, 1994, p. 381.

desgracia”. Mientras que los individuos se divierten, no se dan cuenta que la muerte se acerca inexorablemente⁴³. Pascal, no sin ironía, afirma que el hombre es tan desgraciado que se hubiera aburrido incluso sin causa de aburrimiento⁴⁴. En realidad, no critica la diversión en sí, sino la idea que el ser humano se hace de ella:

“Es preciso que se anime y que se engañe a sí mismo imaginándose que sería feliz si ganase lo que no quisiera que le diesen con la condición de no jugar, a fin de que se forje un objeto de apasionamiento y que excite con él su deseo”⁴⁵.

El hombre niega no sólo su naturaleza, “el olvido de sí”⁴⁶, sino que reconstruye artificialmente su condición. El culpable de esta ignorancia es sólo el individuo. Aquí se encuentra la miseria del ser humano. Se ha encerrado voluntariamente en una cárcel que él mismo ha construido. Es una cárcel que pretende protegerle del mundo que no se atreve a conocer. Puede descubrir nuevas leyes científicas y nuevos mundos, pero no intenta conocer su esencia. Las diversiones más que una mera desviación temporal se han convertido en la misma condición humana. Al pretender cuidar así su angustia existencial, los individuos han transformado su condición en un mal, lo que les aleja todavía más de sí mismos⁴⁷. Como consecuencia, no aceptan límites a su vida. Pretenden vivir en la idea de los demás, en la ficción de “una vida imaginaria”. Se esfuerzan en realizar una sola tarea que consiste en “parecer”⁴⁸. Las costumbres son así la nueva y auténtica naturaleza de los hombres⁴⁹. Ellos se convierten entonces en “autómatas”. En efecto, y a diferencia de Descartes, Pascal sostiene que “somos tanto

⁴³ PASCAL, B., *Pensamientos* (139) y (171) op.cit., pp. 102 y 119. Habla en este sentido de la “vanidad de la pintura” (138), op.cit., p. 108. Se refiere a la futilidad del juego, de la guerra, de la conversación con las mujeres (139), op.cit., p. 110. Este argumento ha sido también expresado por Cicerón, al comparar la vida romana con una feria. *Disputaciones Tusculanas* (V, 6-9), trad. de A. Medina González, Gredos, Madrid, 2005, pp. 390-392 Séneca critica la felicidad de los romanos que reside en la celeridad de sus ocupaciones, “Carta CVI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 374.

⁴⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 112.

⁴⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 113.

⁴⁶ BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 169.

⁴⁷ PEDROMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana*, op.cit., p. 96.

⁴⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (147), op.cit., p. 116.

⁴⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (89), op.cit., p. 100. Idea compartida también por Bossuet: VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., pp. 165-166.

autómata como espíritu”⁵⁰. El comportamiento del ser humano deriva de la mecánica exterior de las costumbres. El ser humano pierde así su supuesta espontaneidad que era, en Descartes, la marca de su dignidad. Para Pascal, los hombres pierden su libertad en un gigantesco proceso de uniformización⁵¹. Este proceso descansa, a su vez, en lo que podría llamarse “la seguridad de la ilusión”⁵². Esta seguridad consiste en ser reconocido como digno de admiración, por llevar una vida supuestamente feliz. Se trata sin embargo de una ilusión porque esta felicidad depende de su conformidad con los ideales de los demás. Este mismo proceso alimenta además la vanidad y el orgullo inicial de los individuos que buscan perpetuamente el reconocimiento⁵³. Según Pascal, este deseo de reconocimiento viene de un sentimiento de autoestima. Se trata de un rasgo inherente a la naturaleza humana y que no aparece en los animales⁵⁴. No debe ser por tanto negado sino moderado. En este sentido:

“Tenemos una si gran idea del alma humana, que no podemos aceptar ser despreciados, y no estar en la estima de un alma; y toda la felicidad del hombre consiste en esta estima.”

Y prosigue Pascal:

“La mayor bajeza del hombre es la busca de gloria, pero esto mismo es la mayor marca de su excelencia; porque cualquier posesión que tenga en la tierra, cualquier salud y comodidad esencial que tenga, no está satisfecho, si no está en la estima de los hombres. Estima tan grande la razón del hombre que, cualquier ventaja que tenga en la tierra, si no está también ventajosamente colocado en la razón del hombre, no está contento. Es el lugar más bello del mundo, nada puede desviarlo de este deseo, y la cualidad la más indeleble del corazón del hombre”⁵⁵.

⁵⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (252), op.cit., pp. 142-143.

⁵¹ Como señala Maravall, “hay que señalar la contraposición entre el espíritu Barroco y el espíritu ilustrado del XVIII, para el cual la uniformidad será precisamente el principio inspirador de toda su actitud”. Para Pascal, al contrario, es un principio de que “limita y coarta”, MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 378. Consultar también, BERTRAND, J., *Blaise Pascal*, op.cit., p. 391 y HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 238.

⁵² BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, “Liber”, París, 1997, p. 122.

⁵³ PASCAL, B., *Pensamientos* (150), op.cit., p. 116. Sobre la vanidad del hombre, Pascal expresa con majestad: “ Si Cleopatra hubiera tenido una nariz más corta hubiera cambiado la faz del mundo ”, (162), op.cit., p. 118.

⁵⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (401), op.cit., p. 171. Ver CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., p. 24

⁵⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (400 y 404), op.cit., pp. 171 y 172.

El deseo de autoestima es un deseo natural, legítimo y necesario en el ser humano. El problema es que no sabe gestionarlo, no conoce la correcta perspectiva, el enfoque adecuado⁵⁶, buscando en la diversión y las superficialidades una vana concreción de este deseo. Ahora bien, en este mismo punto, Pascal defiende ya una posible dignidad inherente al ser humano, y - siguiendo a Montaigne⁵⁷ - critica a los que reducen al ser humano a su única miseria:

“Y aquellos que más desprecian a los hombres y les asimilan a las bestias, pretenden que se les admiren y les creen, y se contradicen a sí mismos por su propio sentimiento; su naturaleza, que es más fuerte que todo, convenciéndoles de la grandeza del hombre más fuertemente que la razón les convenga de su bajeza”⁵⁸.

Pascal apunta la paradoja de aquellos que defienden la *miseria hominis*: desprecian al ser humano cuando pretenden satisfacer en realidad su deseo de reconocimiento. Pascal parece vislumbrar una excelencia inherente a los hombres pero está escondida detrás de su miseria artificial. Esta felicidad engañosa y vanidosa, estriba en la mera consecución divertida de un fútil objeto. Pascal llama entonces la atención:

“¿Cómo queréis que piense en sus asuntos si tiene este otro asunto entre las manos? He aquí una preocupación digna de ocupar esta alma grande y de quitarle el espíritu todo otro pensamiento. Este hombre nacido para conocer el universo, para juzgar todas las cosas, para regir todo un Estado, he ahí preocupado por atrapar una liebre. Y si no se rebaja a eso y pretende estar siempre en tensión, será todavía más necio, ya que querrá elevarse por encima de la humanidad, y

⁵⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (381), op.cit., p. 168.

⁵⁷ “tendríamos mucha razón en considerarla madrastra bien injusta. Mas no es así; no está nuestra organización tan desequilibrada ni desordenada. La naturaleza ha abrazado de manera universal a todas las criaturas (...); pues esas quejas vulgares que oigo en boca de los hombres (pues ya los eleva la licencia de sus opiniones por encima de las nubes como los rebaja a las antípodas) acerca de que somos el único animal abandonado desnudo en la tierra desnuda, atado, agarrado, sin tener otra cosa con que protegerse y cubrirse sino los despojos de los demás (...) estas quejas son falsas, hay en la organización del mundo una mayor igualdad y una relación más uniforme”, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., pp. 459-460. Al respecto, véase BRUNSCHVICG, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éd. de La Baconnière, Neuchâtel, 1945. [Reedición en Pocket, París, 1995] y BARBEY D'AUREVILLY, J. A., *L'éternelle consolation: Ste. Térèse, Pascal, Bossuet, St Benoît Labre, Le curé d'Ars*, op.cit., p. 30.

⁵⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (404), op.cit., p. 172.

a fin de cuentas no es más que hombre, es decir, capaz de poco y de mucho, de todo y de nada. No es ni ángel, ni bestia, sólo hombre”⁵⁹.

Pascal deduce aquí una consecuencia apodíctica, y sobre la cual han de construirse los planes éticos del hombre y los proyectos de su actividad moral. Ni a la degradación bestial ni a las alturas angélicas han de orientarse sus aspiraciones sino al punto medio⁶⁰. En efecto, “*c’est sortir de l’humanité que de sortir du milieu*” y la grandeza del alma consiste en atenerse a este lugar, de modo que no es bueno ni ser demasiado libre ni tener todas las necesidades⁶¹. Más que conocerse a sí mismo como humano, hay que atenerse a un profundo sentimiento de humildad, contrario a la vanidad externa, impulsada por la sociedad humana. Ésta, en efecto, es un infierno donde toda comunicación con Dios está rota⁶².

Parece discernirse ya el verdadero sentido de la miseria del hombre en Pascal. Es efectivamente una miseria construida y no inherente. No implica que sea el único y fatal destino de los hombres. Ahora bien, sí apunta una condición humana paradójica: es capaz de lo mejor pero hace lo peor, porque teme mirar su condición de frente⁶³. El ser humano es un “*homo duplex*” dividido entre el infinito y la nada⁶⁴. Debe pretender sólo a lo que está a su alcance. No debe ni malgastar sus aptitudes, ni confiar demasiado en ellas:

“El hombre no es ni ángel ni bestia, y nuestra desgracia quiere que quien pretende hacer de ángel haga de bestia”⁶⁵.

Pascal critica particularmente la alta concepción de la virtud de los estoicos. Al buscar demasiado la perfección, se termina por encontrar nuevos vicios de modo que uno se pierde en ellos, perdiendo de vista la virtud. Peor incluso: uno se engaña entonces a sí mismo tomándose

⁵⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (140), op.cit., p. 114.

⁶⁰ GONZÁLEZ CAMINERO, N., *La dialécticidad del hombre en Pascal*, op.cit., p. 25.

⁶¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (378-379), op.cit., p. 167. Insiste aquí : “*rien que la médiocrité n’est bon*”.

⁶² BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l’Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, op.cit., p. 411.

⁶³ GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, NRF, Gallimard, París, 1955, p. 244.

⁶⁴ MATTÉI, J-F., “La barbarie et le principe d’Antigone”, op.cit., p. 172 ; HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 243 y BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 175.

⁶⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (358), op.cit., p. 164. Véase STEIN, E., *De la personne*, trad. de P. Secretan, Éditiones du Cerf et éditions Universitaires de Fribourg, París, 1992, p. 107.

como “la misma perfección”⁶⁶. El ser humano debe volver a entender lo que significa *ser humano* y allí, tal vez, puede escapar de su miseria. Pascal no deja nunca al ser humano en la oscuridad de su condición y cada vez que las salidas parecen bloqueadas, un rayo de luz le indica la salida. Pero se trata de un rayo difícilmente visible entre todas las diversiones que rodean a los hombres. No se ve en el mundo, sino en el verdadero ensimismamiento del hombre consigo mismo.

En efecto, cada uno tiene otro “instinto secreto”⁶⁷ que es la “grandeza de su primera naturaleza”. Permite, a través del reposo y la soledad, llegar a la felicidad. Pascal no habla aquí de razón o de sabiduría. Esos términos son engañosos. Defiende una naturaleza primaria y originaria del ser humano, y accesible por los sentidos. Detrás de la confusión de las almas, este instinto puede manifestarse y revela la dignidad de los individuos. Hay que redescubrir una espontaneidad innata. Todos los hombres poseen este instinto que les eleva entonces por encima de sus miserias⁶⁸. Es por tanto la sociedad la que corrompe al individuo y que le ha desposeído de su “naturaleza mejor”⁶⁹. Pascal confirma entonces su pensamiento: el hombre no ha nacido miserable sino que ha nacido para pensar. Es el mundo el que piensa solamente en bailar, cantar y pelearse, olvidando reflexionar sobre lo que consiste en “ser hombre”⁷⁰.

“Ser hombre”, aquí se encuentra el nexo de las reflexiones de Pascal sobre la dignidad humana. Pascal contempla entonces la verdadera miseria del hombre, es decir, esta sensación de vértigo que el individuo siente al contemplar los abismos que encierran su condición.

D. La miseria natural del ser humano

Al comentar los *Pensamientos*, le parece a Voltaire que Pascal tiene como objetivo “mostrar al hombre bajo un día odioso; se empeña a pintarnos todos malos y desgraciados; escribe contra la naturaleza humana un poco como escribía contra los jesuitas”. El juicio de Voltaire es incluso más duro: Pascal sería un “sublime misántropo” que se opone al “partido de la

⁶⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (357), op.cit., p. 164.

⁶⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (139), op.cit., p. 110.

⁶⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (411), op.cit., p. 173.

⁶⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (409), op.cit., p. 174.

⁷⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (146), op.cit., p. 116. .

humanidad”⁷¹. Pascal describe en efecto la soledad existencial y extraviada del ser humano, consciente de su pequeñez frente al universo infinito. Para expresar esta idea, se refiere a su experiencia personal. Al darse cuenta de sus finitudes como ser humano, considera lo siguiente:

“Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que lleno y que veo incluso, echado en la infinita inmensidad de los espacios que desconozco y que me ignoran, me espanto y me asombro verme aquí y no allá, porque no hay razón porque aquí y no allá, porque ahora y no antes ¿Quién me colocó? ¿De quién fue la orden y la conducta a través de las cuales este lugar y este tiempo me fueron destinados?”

Y también:

“Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos”

“¡Cuántos reinos nos ignoran!”⁷²

La conciencia del ser humano como individuo vuelve a surgir de su lugar en el cosmos. La distancia que separa al individuo del universo es tan grande que provoca temor y vértigo. Heller considera en este sentido que un “universo sin thelos es un universo carente de razón. En un universo carente de razón, ni la existencia ni la inexistencia de una cosa tiene una razón. Las fuerzas de la causalidad son ciegas y carentes de espíritu. Toda cosa determinada por causas eficientes externas es una cosa contingente”⁷³. Según Valadier, el infinito que Pascal contempla es el espacio homogéneo y neutro de las ciencias que pierde ahora su misterio, y que, por esta ausencia de mensaje ontológico asusta a Pascal⁷⁴. Cassirer considera también que el hombre se convierte en un “punto desmayándose” ante un “universo mudo” que no contesta a sus necesidades espirituales y religiosas⁷⁵. Bauman tiene la misma interpretación: “ese universo

⁷¹ VOLTAIRE, *Remarques (premières) sur les Pensées de Pascal (1728)* en VOLTAIRE, *Mélanges*, (vol. 37), Werdet & Lequien fils, Firmin Didot frères, París, 1829-1834, p. 37. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr/>

⁷² PASCAL, B., *Pensamientos* (205-207), op.cit., p. 131.

⁷³ HELLER, A., *Una historia de la filosofía en fragmentos*, op.cit., p. 24.

⁷⁴ VALADIER, P., *L'anarchie des valeurs : Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, París, 1997, p. 30.

⁷⁵ CASSIRER, E., *Essai sur l'homme*, trad. de N. Massa, Les Éditions de Minuit, “Le sens commun”, París, 1975, p. 29

escapa a toda comprensión. Sus intenciones son desconocidas, sus «próximos pasos» imprevisibles. Si hay algún plan preconcebido o lógica en su acción, desde luego se hurta a la capacidad de los seres humanos para comprender (como sucede con el poder mental de los seres humanos para imaginar una situación «anterior al universo», el «big-bang» no parece más comprensible que la creación en seis días). Y así el «miedo cósmico» es también horror a lo desconocido: el terror de la *incertidumbre*⁷⁶. No obstante, y según Unamuno, Pascal “tendió a crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural”⁷⁷. Para marcar esta condición del hombre, es muy llamativa la asociación que Pascal realiza entre el infinito y el silencio, mezclando lo visual con lo auditivo⁷⁸. En Pascal, esta fusión de los sentidos subraya la insignificancia del ser humano, en el encuentro de las inmensidades⁷⁹. Ambos sentidos se reúnen en su finitud respectiva, en su imposible aprehensión del infinito, provocando terror y admiración en el alma humana.

Todo el razonamiento de Pascal urge que el individuo humano tenga una conciencia nítida de sí mismo en la aprehensión de su pequeñez en relación con “los mundos” que le rodean. Es un razonamiento opuesto al de Giordano Bruno que construyó la libertad infinita del ser humano apoyándose precisamente en la imagen del espacio infinito⁸⁰. Así, Pascal subraya lo insignificante de la vida humana: “Todo el mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza”⁸¹. Pascal deduce esta imperceptibilidad, disminuyendo la vida humana en comparación con lo infinito que la sumerge. Cuando pregunta a continuación: “¿Qué es el hombre en la naturaleza?”, contempla un “nuevo abismo”⁸². Se refiere a la “inmensidad” en la “abreviatura del átomo”, es decir a lo que se llama hoy lo “infinitamente pequeño”. El ser humano está encerrado entre dos mundos que solamente le revelan su menudencia y su fragilidad. Se pierde entre esas “maravillas tan sorprendentes en su pequeñez como las otras en su amplitud”. El individuo tiene conciencia de aquello, mezclando la admiración con el miedo, el asombro con la angustia. Son emociones y sentimientos que intervienen precisamente cuando

⁷⁶ BAUMAN, Z., *Identidad*, op.cit., p. 154.

⁷⁷ UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana”, op.cit., p. 89.

⁷⁸ Como hará S. Kubrick en la *Odisea del Espacio*.

⁷⁹ LECLERC, E., *Rencontre d'immensités. Une lecture de Pascal*, Desclée de Brouwer, París, 1993, p. 39 y CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., pp. 26-27.

⁸⁰ BRUNO, G., *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

⁸¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72-84), op.cit., p. 87.

⁸² PASCAL, B., *Pensamientos* (72-84), op.cit., p. 88.

alguien siente vértigo. Es esta sensación que Pascal parece evocar cuando el individuo se da cuenta que su existencia consiste en caminar por encima del vacío y de la nada. Expresa la condición humana suspendida entre esos dos abismos:

“Quien se considere de este modo se espantará de sí mismo, y, considerándose sostenido por la masa que la naturaleza le ha dado, entre los dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de estas maravillas, y creo que, transformada su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a buscarlas con presunción”⁸³.

El individuo que llega a este grado de conciencia, parece convertirse en un funámbulo: el hilo sobre el cual camina es su misma conciencia que le ha elevado por encima de esos dos abismos. La percha que le permite no caerse es su capacidad de convertir su miedo en admiración. Pero no debe tratar de conquistar un conocimiento inaccesible a sus facultades. Pascal rechaza la arrogancia del espíritu científico y racionalista⁸⁴. El ser humano debe esforzarse en caminar rectamente, y solamente para disfrutar de los misterios que rodean su vida.

A continuación, mostraré que la dignidad del ser humano consiste en atreverse a caminar sobre este hilo que desafía los abismos de la existencia: con la altura, uno se da cuenta de su pequeñez, pero esta misma altura le permite disfrutar del verdadero paisaje de la condición humana, a la vez terrorífico y sublime.

III. LA DIGNIDAD DEL FUNÁMBULO

Cuando se habla de un funámbulo se hace referencia a un personaje que supera el vértigo, gracias a su capacidad para mantenerse en equilibrio a pesar del vacío. Pascal considera que el ser humano puede mantenerse también en equilibrio, en un punto medio entre los abismos que le rodean. Al subir en el hilo, debe tener presente la fragilidad y la pequeñez de su condición. Su pensamiento debe guiar sus pasos, y el impulso no debe venir de la razón sino del corazón. Éste revela al individuo que su dignidad viene de la conciencia de su propia miseria. La dignidad del

⁸³ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

⁸⁴ Para ciertos matices, véase CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., pp. 18-19.

hombre aparece en la conciencia que debe tener de los límites absolutos de su condición, tanto en relación con el poder de la razón como en cuanto a las finitudes de su existencia.

A. Ser consciente de los límites del conocimiento humano

Pascal se aleja totalmente de la visión humanista del ser humano, que le contemplaba como un ser capaz de progresar hacia lo más alto como degenerar hacia lo más bajo en una *scala naturae*⁸⁵. Dicha escala no existe para Pascal. Se trata de una ilusión que pretende engañar a los hombres. Estos se quedan en un punto y no pueden moverse de éste. Tienen conciencia de su pequeñez pero también de su grandeza, porque son capaces de dejarse invadir por la inmensidad que les domina:

El hombre es “una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable”⁸⁶.

Pascal parece contemplar una sola seguridad: el hombre desde su “punto medio” no puede entender las reglas que rigen el mundo sino solamente percibir la forma de su estructura. Más precisamente, existe una *harmonia mundi*, donde las cosas son todas causas y causantes, las partes relacionadas con el todo, y el todo con las partes⁸⁷. El hombre no puede ir más allá de este conocimiento formal del “lazo natural” entre las cosas que le rodean. La razón principal estriba de su esencia compuesta por “dos naturalezas opuestas y de características diversas”, es decir, el alma y el cuerpo. En efecto, teniendo una naturaleza híbrida, el hombre es incapaz de conocer ni las cosas espirituales ni cosas las corporales. Pascal reactiva el dualismo cuerpo/mente e implica por tanto que la perfección del conocimiento viene de la comunicación de las esencias respectivas. Por otro lado, de esta misma composición mixta de la naturaleza humana, y del misterio, del “enigma”⁸⁸ de la unión entre ambas cualidades, surge la dignidad humana: “el

⁸⁵ Véase por ejemplo PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (2), trad. de L. Martínez Gómez, Editora Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal”, Madrid, 1984, pp. 104-105.

⁸⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

⁸⁷ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., pp. 91 y 92

⁸⁸ BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., p. 172 y KONINCK, T. (de)., *De la dignité humaine*, op.cit., p. 82.

hombre es, en sí mismo, el más prodigioso objeto de la naturaleza”⁸⁹. El ser humano es excelente no porque es el centro del mundo o que está centrado en él, sino porque posee una naturaleza inexplicable y misteriosa⁹⁰. Además, es capaz de entender la grandeza de su condición a través de la misma conciencia de su fragilidad.

B. Ser consciente de la miseria humana

Una vez que el ser humano tiene conciencia de su miseria, puede acceder a su dignidad gracias al pensamiento:

“El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No es necesario que se arme el universo entero para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero cuando el universo le aplaste, el hombre sería todavía más noble que quien le mató, porque él sabe que muere y lo que el universo tiene de ventaja sobre él. El universo no sabe nada.

Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de ahí de donde tenemos que levantarnos y no del espacio y el tiempo, que no sabríamos llenar. Trabajemos pues en pensar bien: he aquí el principio de la moral”⁹¹.

Según Vinet, la última frase “brota como un rayo”, significaría que la moral fuese más importante que el pensamiento. Éste obtiene su grandeza solamente cuando se haya convertido en un principio moral⁹². Cuando Pascal define al ser humano como una “caña pensante” (“*roseau pensant*”), responde a la definición cartesiana del hombre como “cosa pensante”⁹³. Pascal pinta otra vez la condición humana como una línea: para insistir en la futilidad y la pequeñez de la vida, le ha dibujado como un trazo imperceptible o una línea horizontal perdida en el infinito. Ahora, para describir la debilidad del hombre, le dibuja como una línea vertical perdida entre los

⁸⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.92.

⁹⁰ HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 272.

⁹¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (347), op.cit., p. 162-163. Las cursivas son mías.

⁹² VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 171.

⁹³ Tal vez Pascal se inspira en Pirón que tenía la costumbre de repetir el verso de Homero: “Los hombres son semejantes a la hojas de los árboles”. BROCHARD, V., “Pyrrhon et le scepticisme primitif”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1895, pp. 517-532.

abismos. Este pensamiento no es el “*esprit de géométrie*” que razona rectamente a partir de principios que conoce⁹⁴. Con Pascal, se trata del “*esprit de finesse*” o de “*justesse*” (el espíritu de finura) que nace del corazón y que comprende todas las cosas: aprehende los principios que se ven o que se hallan en la base de toda demostración, a través de la sola mirada, siendo ellos mismos indemostrables⁹⁵. Es lo que permite descubrir este “instinto secreto” inherente a la naturaleza humana perfecta y que no se logra con la sabiduría. De hecho, Pascal mantiene una distancia irónica en relación con ella: “burlarse de la filosofía es filosofar verdaderamente”⁹⁶. Ni la virtud ni el razonamiento cartesiano permiten conocerse a sí mismo. Sólo lo puede la “comprensión instintiva” que descansa en esta finura, es decir, el juicio, el sentimiento, el corazón, el instinto⁹⁷.

En resumen, la dignidad del ser humano procede de un supuesto pensamiento natural que, a su vez, revela la pequeñez de la condición humana. El ser humano es digno porque tiene conciencia y afronta su miseria existencial. La cuestión que debe averiguarse consiste en saber si la dignidad del hombre deriva de la conciencia de su miseria, - conciencia que le proporciona el pensamiento - o si deriva del ejercicio mismo de este pensamiento - que le permite tener conciencia de su miseria. Existe una diferencia radical entre ambas perspectivas: la primera es fundamentalmente pesimista mientras que la segunda es optimista. Hay que mirar más atentamente los textos de Pascal. Justo a continuación del texto citado más arriba, parece matizar la idea según la cual el hombre puede tener dignidad mediante su pensamiento:

“Toda la dignidad del hombre estriba en su pensamiento.

“El pensamiento es entonces cosa admirable e incomparable por su naturaleza. Fue necesario que tuviese extraños defectos para ser despreciable; pero tiene tales que nada es más ridículo. ¡Que grande es por su naturaleza! ¡Qué baja es por sus defectos!

¿Pero qué es este pensamiento? ¡Que necio es!”⁹⁸.

⁹⁴ En este sentido Pascal, sería cartesiano en el limitado sentido de que afirma la supremacía del método matemático dentro del campo de la deducción y de la demostración, según COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 153.

⁹⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (1 y 2), op.cit., pp. 73 y 75.

⁹⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (4), op.cit., p. 75.

⁹⁷ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía (v.2)*, op.cit., p. 226.

⁹⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (365), op.cit., p. 165.

Pascal critica ahora el poder del pensamiento. Se trata de una confianza ciega en la razón, que es el “*esprit de géométrie*”. Parece incluso coincidir con las imágenes de la *miseria hominis*:

“El poder de las moscas; ganan batallas, impiden a nuestra alma, devoran nuestro cuerpo”⁹⁹.

Las moscas revelan la falsa presunción de superioridad del ser humano. Aquí se encuentra el defecto mayor del pensamiento de geometría y racionalista: se impulsa desde una vana demostración de la excelencia humana¹⁰⁰. Al contrario, el espíritu de finura aprehende humildemente la condición humana:

“La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto ser miserable es saberse miserable; pero es ser grande saber que es miserable”¹⁰¹.

El ser humano es grande porque se sabe miserable cuando las demás cosas y seres no se conocen su condición. Aparece aquí la sutil progresión del razonamiento de Pascal. Al principio, se ha visto que su espanto deriva primero de la constatación de su pequeñez en relación con el infinito y la nada, y segundo, de su incapacidad para conferir un sentido a su existencia. Esta situación se empeora con los rasgos de esos abismos que “ignoran” la condición del ser humano y la tragedia interna que vive. Su inmensidad desafía y aplasta al individuo. Ahora, esta ignorancia que expresa una posición de superioridad y de desafío se vuelve el elemento mismo de la inferioridad del universo respecto al hombre. En efecto, dentro de la inmensidad infinita, el ser humano es el único que posee una actividad pensante. Él da un sentido a toda esta situación. Como subraya Truyol y Serra, “aunque caído y pendiente de la gracia divina, el hombre tiene junto a su miseria una grandeza particular y propia en cuanto ser pensante, cuya fragilidad y soledad ante el universo y su silencio eterno queda superada por su dignidad (pocas veces puesta de relieve con tanto vigor) que le confiere su saber acerca de esta condición”¹⁰². A su vez, este

⁹⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (367), op.cit., p. 165.

¹⁰⁰ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 159.

¹⁰¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (397), op.cit., p. 171. Véase COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., pp. 160-161.

¹⁰² TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Alianza, Madrid, 1995, p. 209.

ideal de “hombre universal” supera el modelo del *honnête homme* de la Corte de Luís XIV¹⁰³. Se trata de una revancha, de una reconquista la dignidad del hombre, no sólo sobre su miseria sino incluso sobre la grandeza del universo, en un discreto y legítimo asalto de orgullo:

“No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. No tendría más si poseyese tierras. Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento soy yo quien lo comprende”¹⁰⁴.

“Ordenar su pensamiento” consiste en “pensar bien”, es decir, en pensar desde la finura de la mente. Gracias a su pensamiento, el ser humano tiene conciencia de su miseria pero también contiene el mismo universo. De forma esquemática, el universo abarca la presencia física del ser humano. Pero éste triunfa sobre del universo abarcándole en su solo pensamiento. Aquí se encuentra la dignidad humana: si el universo es infinito es porque el ser humano lo ha previamente y también concebido de esta manera. La inmensidad del primero depende de la pequeñez del segundo. Una vez más, Pascal dibuja al hombre como un punto pero éste absorbe por su única actividad pensante todo lo infinito que le envuelve. Pascal recupera aquí el subjetivismo incipiente de Descartes. Trata de controlar la “razón rebelde” que se manifiesta en esta misma absorción del Todo en el Ego¹⁰⁵. En consecuencia, es el mismo pensamiento y no su miserable condición lo que confiere una dignidad al ser humano. Pascal lo reafirma desde un punto de vista ontológico:

“Puede concebir perfectamente un hombre sin manos, pies, cabeza (porque es sólo la experiencia la que nos enseña que la cabeza es más necesaria que los pies). Pero no puede concebir al hombre sin pensamiento. Sería una piedra o un bestia”¹⁰⁶.

Pascal concreta al máximo la duda cartesiana. Para definir lo humano se puede prescindir de todo, menos del pensamiento. En este sentido, hay una clara asimilación en Pascal entre la

¹⁰³ GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, op.cit., pp. 233-237.

¹⁰⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (348), op.cit., p. 163.

¹⁰⁵ UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., p.87.

¹⁰⁶ PASCAL, B., *Pensamientos* (339), op.cit., p. 162. En un mismo sentido (416), op.cit., p. 174.

identidad humana - que se caracteriza por esta capacidad de pensamiento - y su dignidad - que también se caracteriza por esta actividad, orientada en la conciencia de su miseria. Pascal no pretende en absoluto humillar al ser humano. Siempre hay este rayo de luz que penetra su conciencia. Lo ha alcanzado desde el interior de su alma, a pesar de las “diversiones” de la sociedad. Lo alcanza nuevamente en su interior, a pesar de los abismos infinitos de su existencia. El pensamiento es en efecto la prueba de su excelencia natural que orienta al ser humano hacia un progreso ilimitado¹⁰⁷. El hombre debe mantenerse en este punto medio, que singulariza la humanidad. Pascal insiste (como Montaigne) en que las tentativas que pretenden asimilarle a las bestias o a los dioses son ilusiones. Lo fundamental es la conciencia de su condición humana¹⁰⁸. No consiste en el pensamiento racional sino en el pensamiento de finura, es decir una actividad libre y humilde.

C. Pensar sin razón

“Ordenar su pensamiento” no implica recurrir a la razón, sino al espíritu de finura. Cuando el ser humano pretende conocer el fondo de las cosas, solamente se engaña a sí mismo, con una razón que revela solamente sus propios límites. La razón se defrauda a sí misma tratando de poner límites al infinito y superar apariencias cambiantes¹⁰⁹. Pascal ataca todos los flancos de la sociedad en la cual vive: critica tanto la carrera hacia las superficialidades como la carrera del conocimiento científico. “Ordenar su pensamiento” es pensar a partir de su propia persona, considerándose como el autor y el fin de las cosas¹¹⁰. Se debe conocer el “alcance” de la razón que es la misma extensión “que nuestro cuerpo en la naturaleza”¹¹¹. Como consecuencia, Pascal recoge el principio cartesiano de la duda para definir la condición humana. Pero no aparece como una herramienta metodológica sino que le sirve para describir la realidad humana:

¹⁰⁷ HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., pp. 235-236.

¹⁰⁸ “Es peligroso el hacer ver demasiado al hombre, cuán semejante es a los animales sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es más peligroso todavía dejarle que ignore lo uno y lo otro. Pero es muy provechoso representarle lo uno y lo otro. Es preciso que el hombre no crea que es igual a los animales ni a los ángeles, y que no ignore ni lo uno ni lo otro, sino que sepa lo uno y lo otro”, *Pensamientos* (418), op.cit., p. 174.

¹⁰⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p. 91.

¹¹⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (146), op.cit., p. 116.

¹¹¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., pp. 87-88.

“He aquí nuestro verdadero estado. Esto es lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. Navegamos en un vasto medio, inciertos y flotantes siempre, empujados de uno a otro extremo”¹¹².

Una vez más, Pascal releva la condición del ser humano en su punto medio que trata mantener un equilibrio entre los abismos. Pero el espíritu de geometría no tiene conciencia del vértigo. Huye de la flaqueza y de la inseguridad de sus falsas demostraciones. La inteligencia racional encuentra en sí misma un principio de atonía¹¹³. Pascal considera que el hombre no debe caer ni en el escepticismo ni en el optimismo ingenuo. Puede esperar de acuerdo con su única naturaleza:

“Consolaos: no es de vosotros de quién debéis esperarlo sino al contrario; no esperéis de vosotros nada que debáis esperar”¹¹⁴.

Esta esperanza debe estimular al ser humano para volver sus miradas hacia lo humano, es decir, hacia lo que puede comprender, en su punto medio. Hay que conocerse a sí mismo, teniendo en cuenta los límites de la comprensión racional:

“Que el hombre, regresando a sí mismo, considere lo que él es en comparación con quien es; que se mire como extraviado, y que, desde ese pequeño calabozo en que se encuentra albergado, es decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades, las casas y a sí mismo en su justa valoración”¹¹⁵.

Según Maravall, Pascal expresa en este texto un pesimismo barroco¹¹⁶ y de hecho, Voltaire se “indigna” de esta comparación de Pascal entre la condición humana y el “cachot” (calabozo)¹¹⁷. Pero hay un rasgo de luz en esta situación: al usar el término “extraviado”, es decir,

¹¹² PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p. 90

¹¹³ HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, op.cit., p. 235.

¹¹⁴ PASCAL, B., *Pensamientos* (517-657) op.cit., p. 203.

¹¹⁵ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

¹¹⁶ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, op.cit., p. 319.

¹¹⁷ “Pourquoi nous faire horreur de notre être? Notre existence n’est point si malheureuse qu’on veut nous le faire accroire. Regarder l’univers comme un cachot, et tous les hommes comme des criminels qu’on va exécuter, est l’idée

“*égaré*” en francés¹¹⁸, Pascal dice no solamente que el hombre está solo y perdido, sino que tiene también un lugar que le pertenece y al cual puede volver. Debe propiamente ejercitar el conocimiento de sí mismo para aprehenderse, teniendo siempre en cuenta su miseria existencial, pero puede salir de ella. Por esta razón, la miseria que Pascal contempla no tiene nada que ver con la *miseria hominis* de la Edad Media¹¹⁹. Se opone también a la *dignitas hominis*. Contesta el supuesto dominio del hombre sobre los animales:

“En su inocencia, la dignidad del hombre consistía en usar y dominar las otras criaturas, pero hoy consiste en separarse y sujetarse a ellas”¹²⁰.

Según Pascal, los hombres no deben creer que su dignidad viene de un dominio ilusorio sobre la naturaleza. La dignidad humana consiste estrictamente en la actividad humilde del pensamiento de finura. Éste ya no se fundamenta en la razón, sino en el corazón y en la conciencia. Lo que motiva a Pascal no es el pesimismo del Barroco, como ha podido defender Maravall por ejemplo, sino un “intenso sentimiento de la relevancia y del valor de la vida”¹²¹. No hay en esta situación ninguna desesperanza:

“Y por esto me admiro de que ante un estado tan miserable no caigamos en la desesperación. Veo junto a mí a otras personas de naturaleza semejante. Les pregunto si están mejor instruidas que yo. Me responden que no, y a pesar de ellos, estos miserables extraviados, habiendo mirado en torno a ellos mismos y habiendo visto algunos objetos placenteros, se han entregado y se han atado a ellos. En cuanto a mí, no he podido atarme a ellos, y considerando, por la gran cantidad de

d'un fanatique. Croire que le monde est un lieu de délices où l'on ne doit avoir que du plaisir, c'est la rêverie d'un sybarite. Penser que la terre, les hommes et les animaux, sont ce qu'ils doivent être dans l'ordre de la Providence, est, je crois, d'un homme sage”, en VOLTAIRE, *Remarques (premières) sur les Pensées de Pascal (1728)*, op.cit., pp. 46-47.

¹¹⁸ Que apareció también en el texto ya citado de PASCAL, B., *Pensamientos* (693), op.cit., p. 259.

¹¹⁹ Véase por ejemplo mi artículo PELE, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, *Derechos & Libertades*, núm. 21, 2009, pp. 149-186.

¹²⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (486), op.cit., p. 197.

¹²¹ HÖFFDING, H., *Histoire de la philosophie moderne*, tome I, Félix Alcan éditeur, Paris, 1906. Disponible en: <http://agora.qc.ca/refext.nsf/Documents/Descartes> (no hay paginación).

apariencias, que existe alguna cosa diferente de lo que yo veo, he buscado alguna señal que este Dios haya dejado de sí”¹²².

Pascal expresa un desprecio acerca del hombre corriente, que ignora su condición, vive en una ilusoria felicidad y depende de bienes exteriores. El ser humano debe destacar de los demás afirmando no tanto su independencia respecto al mundo material y humano, sino más profundamente, su íntima conciencia de haber encontrado el remedio al espanto existencial. La idea de que Dios vive escondido entre las cosas humanas, conociendo solo el “secreto impenetrable” de las cosas¹²³, significa una salida feliz a la miseria de la condición humana. Es un Dios paradójico, a la vez cierto e incierto¹²⁴, que de alguna manera, refleja la propia condición del hombre¹²⁵. Su existencia es, sin embargo, indudable incluso, y a diferencia de Descartes, en el campo puramente metodológico¹²⁶. Por esas mismas razones, no se puede asimilar la posición de Pascal con las de la *miseria hominis* de un Lotario de Segni por ejemplo¹²⁷. Primero, la miseria del ser humano en Pascal es en sí digna: procede de un ser humano que es capaz de tener conciencia de las finitudes de su condición. Segundo, Dios no aparece como un juez castigador. Al contrario, es el refugio escondido donde el ser humano puede expresar humildemente su dignidad. Es una esperanza que puede sólo proporcionarle la religión cristiana, y no a través de la

¹²² PASCAL, B., *Pensamientos* (693-393), op.cit., p. 259.

¹²³ PASCAL, B., *Pensamientos* (72), op.cit., p.88.

¹²⁴ GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, op.cit., p. 240. Consultar también la voz “Dieu caché” en MAGNARD, P., *Le vocabulaire de Pascal*, Ellipses, París, 2001, pp. 13-15.

¹²⁵ Cuya existencia deriva de la apuesta que ante todo se impone al jugador: “hay que apostar; esto no es voluntario; estáis embarcados”, *Pensamientos* (233), op.cit., p. 136. Como señala Heller: “La apuesta restablece la teleología, pero de una manera por completo diferente de la narrativa teleológica (...). La inevitabilidad de jugarse a sí mismo proviene de la necesidad de encontrar un sentido y un propósito (la felicidad) para nuestra propia vida y las existencias individuales y singulares, tanto como de la comprensión de la finitud de nuestro conocimiento”, HELLER, A., *Una historia de la filosofía en fragmentos*, op.cit., p. 28. Véase también, BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, op.cit., p. 23. Para Pascal, como indica Condorcet, deducir la existencia de Dios del orden del mundo no es suficiente para convencer a los ateos, CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, op.cit., pp. 23-24. Véase BOUTROUX, E., *Pascal*, op.cit., pp. 179-180 para una explicación matemática de la “apuesta” de Pascal. Para una crítica tajante de la apuesta: “¿Qué tenéis que perder? He aquí el argumento utilitario, probabilista, jesuítico, irracionalista. El cálculo de probabilidades no es más que la racionalización del azar, de lo irracional”, UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana” op.cit., p. 88.

¹²⁶ En efecto: “No puedo perdonar a Descartes. Hubiera querido que en todo su filosofía prescindir de Dios; pero no ha podido por menos de hacerle dar un empujón para poner el mundo en movimiento; después de esos, no tiene nada más que hacer con Dios”, *Pensamientos* (77), op.cit., p. 94. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 156. Acerca de la cuestión de Dios en Pascal, SOURIAU, P., *L'ombre de Dieu*, PUF, París, 1955.

¹²⁷ SEGNI, L (de), *Il Disprezzo del Mondo*, op.cit., p. 43.

razón como ha sido el caso en la mayoría de los humanistas renacentistas¹²⁸, sino a través del corazón¹²⁹.

Pascal insiste en que se accede a la verdad principalmente por la vía del corazón, y éste permite no sólo “sentir Dios” sino amarlo¹³⁰. En efecto, según la famosa expresión: “el corazón tienes sus razones que la razón no conoce”¹³¹. Según Recasens¹³², se debe buscar por debajo del hecho de este sentimiento, detrás de esta lógica del corazón, la intuición de un “valor ideal objetivo”. Se trata sin embargo de una mala y engañosa interpretación de Pascal. En efecto, la palabra “corazón”, es la base del espíritu de finura y no implica la emoción, sino, el instinto, la voluntad, el sentimiento, es decir, la inmediatez, la espontaneidad, la cosa directa¹³³. En “la última cima del alma” se realiza el “místico encuentro” del hombre con Dios¹³⁴. Así, la diferencia fundamental entre Pascal y Descartes está en la dirección de esta aprehensión de sí mismo: en Descartes está encerrada en sí misma, por la aparente radicalidad de la duda metodológica. El *cogito* “se conoce a sí mismo” en su actividad pensante. En Pascal, como señala Vinet, se parte del hombre para llegar a Dios¹³⁵. La aprehensión de sí mismo está abierta: no hacia el yo sino hacia Dios¹³⁶. Por este motivo, más que la búsqueda de un ideal moral objetivo, el corazón remite

¹²⁸ Véase por ejemplo BOAISTUAU, P., *Bref Discours de l'Excellence et la Dignité de l'Homme* (196-205), Librairie Droz, Ginebra, 1982, p. 45

¹²⁹ PASCAL, B., *Pensamientos* (693-393), op.cit., p. 259: “Cada quien puede proclamarse profeta, pero yo veo la religión cristiana y encuentro en ella las profecías, y estos es lo que no todos pueden proclamar”. Pascal se inspiraría aquí en el agustinismo. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2003, p. 41. Acerca de la primacía del corazón sobre la razón, *Pensamientos* (282), op.cit., pp. 147-148.

¹³⁰ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX “La Prière de Pascal”, op.cit., p. 348.

¹³¹ PASCAL, B., *Pensamientos* (277-279), op.cit., pp. 147-148. Véase SAINTE-BEUVE, CH.-A., *Port Royal (vol.2)*, op.cit., p. 125. Pero Pascal señala dos excesos: “excluir la razón, admitir nada más que la razón”, *Pensamientos* (253), op.cit., p. 143.

¹³² RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 401.

¹³³ COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 159.

¹³⁴ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, op.cit., p. 412. Se trata de un encuentro que el propio Pascal habría experimentado en 1654 y que describe en un trozo de papel (el llamado *Memorial*) que conserva, cosido en su jubón y que se descubre después de su fallecimiento. Insiste particularmente en la sumisión respecto a Dios. Para un punto de vista crítico, pero poco convincente, se puede consultar, por ejemplo, UNAMUNO, M. (de), “La fe pascaliana”, op.cit., pp. 88-89 que considera que la fe de Pascal es “persuasión pero no convicción”.

¹³⁵ VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, op.cit., p. 148.

¹³⁶ Para Bréhier sin embargo: “En Descartes, la naturaleza del hombre se le descubre al filósofo gradualmente, según el orden de las razones. Pascal, por el contrario, intenta concentrar todo lo que sabe el hombre de sí mismo en una experiencia única, en la que se conozca, a la vez, bajo todos los aspectos”. BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 741.

a un “existencialismo religioso”¹³⁷ que confunde la libertad y la felicidad del hombre con su humilde relegación en Dios. Pascal es tajante: sin él, el ser humano es un ser miserable¹³⁸. El “bien pensar” es entonces reconocer, la existencia de Dios detrás de las cosas, y quedarse en el asombro de su maravilla, sin tratar de comprenderlo ni siquiera volverse su compañero¹³⁹. Dios se mantiene alejado de los hombres, pero no es ni un ser indiferente ni un castigador. Así:

“El hombre no es digno de Dios, pero no es incapaz volverse digno de él. Es indigno de Dios juntarse al hombre miserable; pero no es indigno de Dios sacarle de su miseria”¹⁴⁰.

Pascal acepta un camino de salvación accesible a los seres humanos. Dios se define por su bondad y los hombres pueden reencontrar su dignidad perdida mediante la gracia divina¹⁴¹. La dignidad humana deriva tanto de un acto de amor por parte de Dios como de un acto de potencia por parte de los hombres¹⁴², a través de un “corazón pensante”. Ahora bien, esta distancia no implica una indiferencia. Dios se esconde y ha puesto en escena el mundo y sólo él conoce el secreto de la infinitud de las cosas. La humildad es entonces la única salida frente al inmenso infinito que rodea al ser humano. Recobra entonces su dignidad no sólo porque piensa sino también porque Dios se la concede. Dios se mantiene en una lejanía generosa: ha creado el mundo para el ser humano y si éste siente vértigo al contemplar su existencia entre los dos abismos, Dios no le dejará caer. En efecto, ha puesto en el hombre un instinto que le permite absorber en su pensamiento todas las inmensidades que revelan su miseria. Dios se reconoce entonces en el hombre cuando éste entiende humildemente su naturaleza y no trata de superarla. El ser humano llega a sentir su dignidad porque en el mismo instante cuando ha aceptado con humildad su condición, la mirada de Dios se ha puesto sobre él.

¹³⁷ HELLER, A., *Una historia de la filosofía en fragmentos*, op.cit., p. 23. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía (IV)*, op.cit., p. 148.

¹³⁸ PASCAL, B., *Pensamientos* (60), op.cit., p. 85.

¹³⁹ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, op.cit., pp. 383-391.

¹⁴⁰ PASCAL, B., *Pensamientos* (510), op.cit., p. 201.

¹⁴¹ KLEIN Z., *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, J. Vrin, París, 1968, p. 127.

¹⁴² SECRETAN, P., “Blaise Pascal, penseur de la dignité”, en AA.VV., *De Dignitate Hominis. Mélangés offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987, p. 212.

Como conclusión, los desarrollos de Pascal en relación con la dignidad del ser humano se plasman a través de una gestión de la angustia existencial y que ilustran esta condición a través de la sensación de vértigo. La dignidad del ser humano deriva de su capacidad de aprehender a la vez la grandeza del universo y su propia pequeñez. En este sentido, Pascal sigue asociando la dignidad con una idea de superioridad. Consiste en la singularidad del ser humano: es el único a ser capaz de aprehenderse a sí mismo, es decir, tener conciencia de su condición. Si pretende superar sus límites cae irremediabilmente en el error de la vanidad. Cuando se alza en un hilo de donde contempla los dos abismos (de la nada y del infinito), aquellos le revelan su propia miseria. El hombre tiene entonces dos soluciones. Puede, por un lado, pretender superar su angustia, recurriendo a las diversiones, y usando ilusoriamente su voluntad y su razón. Puede humanizar esos abismos. Este planteamiento ha constituido la base del humanismo medieval y renacentista. Ahora bien, se trata de un engaño según Pascal que resulta de la vanidad humana. Lo que hace en realidad el hombre es hacer desaparecer esos abismos para integrarlos ilusoriamente en su persona. Además, su miedo no desaparece: prueba de ello son las perpetuas inconstancias y mareos de la razón en su búsqueda de fundamentos seguros. Existe otra gestión de la angustia existencial que consiste en la actitud del funámbulo pascaliano. Se alza en el hilo de su conciencia y al subir, empieza a vacilar al darse cuenta de los abismos infinitos que le envuelven. Entonces, conociendo los límites de su razón, se deja penetrar, mediante el corazón, por la magnificencia del espectáculo que le domina. Deja la razón, y usa su *esprit de finesse* y su fe para empezar a caminar, admirando los abismos infinitos e inertes. Entonces, el funámbulo se da cuenta de que es el único ser a dar un sentido a esta inmensidad. Se reconoce como el actor de un drama sobrenatural¹⁴³ y su dignidad consiste en aceptar que un Dios escondido pero generoso le está dirigiendo en esta dramaturgia.

Después de haber contemplado la ramificación existencial de la dignidad humana en los planteamientos de Descartes y Pascal, en el próximo capítulo examinaré esta noción en un contexto intelectual diferente pero también representativo del siglo XVII: el humanismo jurídico de la escuela racionalista del derecho natural.

¹⁴³ BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía (II)*, op.cit., p. 743.

CAPÍTULO III. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO

En las dos últimas décadas del siglo XVII, los pensadores de la llamada escuela racionalista del derecho natural revisan el principio de la autoridad Estatal y religiosa a la luz de la razón, muchas veces influidos por el luteranismo y el calvinismo. Se nutren además de los progresos científicos y de los relatos de viajeros visitantes de otras civilizaciones¹. También, recuperan la tradición libertina y escéptica que existe en Francia e Inglaterra². Así, cuando Europa se pelea en aras de la religión, aparece una generación de pensadores con el “deseo de secularizar la política internacional”³. Este deseo se plasma particularmente a través de la interpretación del derecho natural y su relación con la política. Se produce entonces una transición desde el derecho natural metafísico y teleológico al derecho natural racionalista. Se proporcionan argumentos tanto para conformar el absolutismo de los Estados como para iniciar su disolución⁴. Sin embargo, como apunta Welzel⁵, la filosofía dominante en la Europa del XVII sigue siendo la escolástica. El racionalismo y el empirismo se limitan primero a un círculo muy reducido de seguidores. Es sólo a finales del siglo XVII, cuando logran imponerse tras enconada polémica con la escolástica. Por esta razón, el iusnaturalismo moderno del siglo XVII, siguiendo la nítida interpretación de Goyard Fabre, no representa una ruptura radical con las concepciones clásicas del derecho. Muchas veces, conserva concepciones de orden metafísico, cosmológico y ante todo teológico. En consecuencia, la antropologización y la racionalización de la idea de derecho natural es tan compleja en la doctrina del derecho natural que aparece como una “nebulosa en los tiempos mismos cuando las potencias de la razón se expresan con una confianza altanera”. Existe sin embargo un punto común entre todas las concepciones iusnaturalistas: reconocen en el ser humano “una parte de responsabilidad para conducir y juzgar su propio

¹ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., pp. 19-21 y 35-36.

² MARTÍNEZ RUIZ, E., (y diversos), *Introducción a la Historia Moderna*, op.cit., p. 383.

³ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 297.

⁴ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J.J., (y diversos), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII, (vol.5)*, op.cit., p. 587 y CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, p. 185.

⁵ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1971, p. 110.

destino”⁶. Goyard Fabre contempla cuatro rasgos inherentes a la aparición del derecho natural racionalista. Primero, habla de la noción de “*individuos*” en tanto que sólo ellos - desde las teorías contractualistas - componen la vida social y hacen surgir, con su razón y su voluntad, el fenómeno del Estado. Segundo, se refiere a la “*construcción intelectual*”, que implica que sólo lo creado racionalmente es cognoscible y legítimo. Tercero, menciona la “*naturaleza mecánica*” que representa una ideología burguesa y anti-feudal. Pretende eliminar toda arbitrariedad, basándose muchas veces en las matemáticas. Por fin, el cuarto rasgo es la “*natura immaculata*” que contempla al ser humano natural como un ser pacífico y racional, siendo un ser idílico en una naturaleza paradisiaca, lo que permite justificar a posteriori su perfección natural⁷. Por tanto, la persona humana, con su racionalidad y su perfección, conforman el punto de partida de las construcciones iusnaturalistas del derecho natural. Recasens abunda en un sentido semejante considerando que la escuela clásica del derecho natural se ha nutrido de la “atmósfera egocéntrica de la filosofía moderna”. El espíritu humano ha entonces cobrado “plena conciencia de sí mismo” y en la práctica, reclama su autonomía respecto a las antiguas autoridades y jerarquías⁸. Pero para conferir esta conciencia hay que identificar un rasgo propio del individuo humano y éste consiste en la razón. Como resume Hazard, el derecho natural del siglo XVII procede de una “tendencia racional que se afirma en el orden social: a cada ser humano le están adscritas ciertas facultades inherentes a su definición, y con ellas el deber de ejercitarlas según su esencia”⁹. Es a partir de este punto, es decir, la razón humana, como se puede contemplar la noción de dignidad humana en los sistemas del derecho natural.

Pérez Luño indica que “la gran aportación histórica del derecho natural a la conformación del humanismo, al desarrollo de las libertades y a la legitimación democrática del poder ha procedido, básicamente, de sus concepciones racionalistas”. Así, “la herencia humanista y democrática del iusnaturalismo arranca de aquellas concepciones de la naturaleza que no la asumen como algo externo al hombre, como una realidad objetiva e inexorable, sino cuando la naturaleza pasa a ser la naturaleza del hombre mismo, la esencia del hombre, es decir la razón”. Como consecuencia, el iusnaturalismo racionalista “ha contribuido a sentar las bases de la

⁶ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, Vrin, J., París, 2002, pp. 78-79

⁷ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1980, pp. 56-59.

⁸ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 370.

⁹ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, op.cit. p. 227.

convivencia según las leyes que no sean el producto del arbitrio, la fuerza, o el capricho, sino de aquella facultad que hace el hombre un ser humano: la razón”¹⁰. La razón del ser humano se convierte en el nuevo fundamento del derecho natural. Fernández García señala, además, desde un punto de vista formal, que el uso del “método racional” refleja la influencia de las ciencias y del cartesianismo en los iusnaturalistas, compartiendo entonces una matriz metodológica común. En relación con el fondo, las ideas de naturaleza y de razón adquieren una relevancia particular. El reconocimiento del valor de la autonomía individual implica también que la mayor parte de los representantes del iusnaturalismo racionalistas sean también defensores de la tolerancia religiosa¹¹. Así, el llamado humanismo jurídico se refiere a un derecho natural que, en la primera etapa de su vida en el siglo XVII, parte de este método, es decir, que no reconoce más que individuos aislados portadores de una *qualitas moralis*, que representa su independencia respectiva¹². Por tanto, parece ser que un reconocimiento implícito del valor de la persona humana atraviesa las reflexiones del iusnaturalismo racionalista. Peces-Barba abunda precisamente en este sentido: “En este siglo XVII aparece en clara continuidad con el humanismo del siglo XVI, en este tema de la dignidad humana, la posición de los iusnaturalistas racionalistas, que construyen, en gran medida, su sistema jurídico a partir de la idea de dignidad humana”¹³. En efecto, muchos de esos rasgos abundan en un reconocimiento de la dignidad del hombre, insistiendo particularmente en su facultad racional como marca de su excelencia. En este sentido, se recupera la visión humanista de la *dignitas hominis* pero con un objetivo distinto. No se trata de defenderla frente a la *miseria hominis*, sino utilizarla para asentar y legitimar toda la construcción racionalista del derecho natural. Mientras que al principio del tránsito a la modernidad, la *dignitas hominis* era el objeto a defender y construir, en las reflexiones teóricas de los iusnaturalistas, forma parte de las premisas para construir la idea misma de derecho natural. Hay en este sentido una inversión de la reflexión que procede de la integración y de la absorción

¹⁰ PÉREZ LUÑO, A. E., “Los clásicos iusnaturalistas españoles”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I)*, op.cit., pp. 511-512.

¹¹ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., & FERNÁNDEZ GARCÍA E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., pp. 579-581.

¹² CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., pp. 136 y 138. Véase ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, trad. de González Uribe, H., Editorial Jus, México, 1950, p. 72: “La tesis de la autonomía de la razón humana, que hacia resaltar el carácter casuístico y antipático del derecho en vigor, se liga de una manera estrechísima al individualismo de la filosofía social de ese tiempo”.

¹³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona ...*, op.cit., p. 41.

de la concepción filosófica y humanista de la *dignitas hominis*, dentro de varias reflexiones jurídicas del siglo XVII. Hay una indudable continuidad con el Renacimiento, pero esta misma integración, provoca también algunas variaciones respecto al fundamento mismo de la dignidad humana. O mejor dicho, los iusnaturalistas racionalistas recogen algunos rasgos muy particulares de la noción renacentista de la dignidad del hombre y los interpretan con matices que sirven a definir el contenido y el fin del derecho natural. La integración de la noción de dignidad del hombre dentro de esas reflexiones, no la modifican sustancialmente, sino que la orientan hacia algunas de sus dimensiones básicas.

A continuación, realizaré una presentación de esta integración del concepto de dignidad del ser humano dentro de las reflexiones respectivas de algunos iusnaturalistas racionalistas. Resaltaré particularmente los elementos de continuidad y de ruptura entre esos humanistas del derecho. No haré un análisis del pensamiento de cada autor, sino que rastrearé las pistas de las diversas formulaciones de la dignidad humana perfiladas por cada uno de esos pensadores.

I. LA DIGNIDAD HUMANA EN GROCIO

Grocio (1583-1645) en el *Derecho de la guerra y de la paz* de 1625, se opone al calvinismo estricto y se inspira en el humanismo de Erasmo¹. Milita en la secta de los arminianos, más próxima al catolicismo que al calvinismo imperante en Holanda, y que rechaza particularmente la doctrina de la predestinación². En una primera parte, mostraré cómo Grocio, a partir de un humanismo racionalista, defiende la excelencia de la naturaleza humana identificando ciertos rasgos, tales como la sociabilidad y el entendimiento. Además, integra la noción de dignidad del hombre dentro de una incipiente secularización de las fuentes del derecho natural. Por fin, en una segunda parte, señalaré la posición de Grocio respecto a la barbarie y la igual dignidad.

A. La excelencia de la naturaleza humana

La excelencia de la naturaleza humana aparece primero en la celebración de algunos rasgos que le son inherentes. Segundo, dicha celebración parece realizarse dentro de una incipiente secularización. El objetivo de Grocio consiste en proporcionar al derecho natural un fundamento moralmente seguro y permanente.

1. Sociabilidad y entendimiento: rasgos de la dignidad humana

En relación estrictamente con la cuestión de la dignidad de hombre, Grocio se inspira en Aristóteles y en el estoicismo de Cicerón y de Séneca, definiendo una sociabilidad humana que deriva de un apetito natural:

“Y lo que dice aquí el filósofo [Aristóteles] y dice el poeta: ni la misma naturaleza puede discernir entre lo justo y lo inicuo, no debe admitirse en manera alguna, porque el hombre es cierto que es animal, pero es el animal más excelente, mucho más distante de todos los demás que las especies

¹ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., pp. 126-127.

² TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p.199 y VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, “Leviathan”, París, 2003, p. 532.

de ellos distan de sí, de lo cual dan testimonio muchas acciones propias de la especie humana. Y entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie: con la que llaman los estoicos, *oikeiosin*. Luego lo que se dice, que todo animal es arrastrado por la naturaleza únicamente a su provecho, no puede, concederse así, tomado tan universalmente”³.

El ser humano tiene un apetito innato que no se dirige hacia el egoísmo sino hacia la vida en comunidad con sus semejantes, tesis formulada por Aristóteles⁴ y que concuerda perfectamente - según Bloch - con la naturaleza burguesa-revolucionaria en lucha contra la arbitrariedad feudal⁵. Por otro lado, el término *oikeiosis* subraya la necesaria conciencia del ser humano de su parentesco con los dioses y de su participación en la ciudad universal⁶. Se refiere a una disposición humana práctica que se orienta hacia a la autoconservación, la razón y la sociabilidad. De esta fuente estoica, surge un supuesto “innatismo” de Grocio respecto al derecho⁷, planteando la aparición de éste desde una perspectiva fundamentalmente optimista, en oposición a Hobbes⁸. Grocio elogia nuevamente la excelencia del ser humano singularizándole de los animales pero esta vez, con el fin de justificar la existencia misma del derecho. El hombre vive solamente en una sociedad pacífica y ordenada, condiciones que sólo el derecho puede garantizar. En este sentido, apunta una idea más amplia que se puede vincular al fenómeno jurídico. Así:

“La excelencia del hombre por encima del resto de los animales, consiste no solamente en los sentimientos de sociabilidad que acabamos de mencionar, pero en que puede dar un justo precio a

³ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, nouv. trad. de J. P. Barbeyrac, de Coup (ed.), Amsterdam, 1724, “Discours Préliminaires” (§ VI), op.cit., pp.4-5.

Disponible en <http://gallica.bnf.fr/>

⁴ ARISTÓTELES, *Política* (1253a5), trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999, pp. 50-51.

⁵ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 56. Vid. también, ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, op.cit., pp. 192-194 (para una visión general de la esencia social del hombre en el derecho natural).

⁶ Véase por ejemplo CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 25), trad. de V. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987, p. 241. VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 535.

⁷ MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, *Grotiana* (New Series), vol. 20/21, Dr. Hans Van Blom, (ed), Van Gorcum, Asen, Rotterdam, 1999/2000, pp. 149 y 151.

Disponible en <http://post.queensu.ca/~miller/Papers/Innate%20ideas.pdf>

⁸ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 50.

las cosas agradables o desagradables, tanto las futuras como las presentes, y discernir lo que puede ser útil o perjudicial. Se concibe por tanto que no es menos conforme a la naturaleza humana, regularse en esos tipos de asuntos, que sea un juicio recto y sano, en la medida que se nos lo permita la flaqueza de las luces de nuestras mentes (...)”⁹.

Siguiendo la tradición estoica, Grocio señala el juicio y el entendimiento del ser humano y su facultad de prudencia como rasgos que contribuyen a identificar su excelencia. La razón no se orienta hacia el conocimiento de Dios. Es la facultad cognoscitiva de las verdades fundamentales de la vida social¹⁰. El derecho se justifica entonces como regulador de los conflictos que pueden surgir del mal empleo de este juicio. Grocio insiste en que el hombre tiene un “deseo exquisito de sociedad”, impulsado por una facultad que lo diferencia de los animales: el habla. Este “instrumento particular”, propio del “género humano”, le permite “instruirse y actuar siguiendo principios generales”, principios que el derecho puede por su lado desarrollar¹¹. También, Grocio contribuye a secularizar esta misma noción de derecho y, al mismo tiempo, la noción de dignidad del hombre. La misma naturaleza humana racional se convierte en el fundamento del derecho.

2. La secularización de la naturaleza humana

Grocio plantea una sugerente hipótesis: señala que “todo que acabamos de decir tendría lugar de cualquier manera que fuera, incluso si nos ponemos de acuerdo lo que sería un crimen horrible, que no haya ningún Dios, o si hay uno, que no se interese a los asuntos humanos (*Etiamsi daremus Deus non esset*)”. Por tanto, Grocio defiende que la validez del derecho natural no depende de la existencia de Dios¹². Antes de Descartes, Grocio plantea metodológicamente esta duda radica. La validez del derecho natural es así una verdad eterna análoga a las proposiciones matemáticas¹³. Es “el reflejo creado de una principio divino increado”¹⁴. Pero se

⁹ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§ IX), op.cit., pp. 8-9.

¹⁰ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 127.

¹¹ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire”, (§VI), op.cit., p. 7.

¹² MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, op.cit., p. 147. El autor indica que Descartes en sus “Lettres au R. P Mersenne”, se opone directamente a Grocio sobre este punto considerando que no se puede prescindir de la existencia de Dios para deducir una verdad, op.cit., pp. 152-154.

¹³ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 130.

trata solamente de una incipiente secularización. En absoluto Grocio pretende - o parece pretender - vaciar el derecho de su referente divino. Justo a continuación escribe: “Pero las luces de nuestra razón y una Tradición Perpetua difundida en todo el mundo nos persuaden de lo contrario desde nuestra infancia y estamos confirmados en este pensamiento por la cantidad de pruebas y milagros atestados en todos los siglos. Ahora bien, deriva de ello, que se debe obedecer sin reserva al Ser Soberano, como al Creador, al cual somos deudores de lo que somos (...). He allí pues otra fuente del Derecho, tener la libre voluntad de Dios con la que debemos someternos, como nuestra misma razón nos lo indica de modo que no tengamos ninguna duda al respecto”. Y para confirmar su demostración, Grocio recuerda que la palabra *ius* deriva del nombre de “Júpiter” según algunos estoicos¹⁵. Por esta razón, Goyard Fabre considera que el *etiamsi daremus* de Grocio es un enunciado hipotético que no pretende encarnar un iusnaturalismo racionalista de tipo laico¹⁶. Lo que pretende es aislar el derecho y su fundamento de las interpretaciones teológicas. Así limita los poderes de Dios respecto a las cosas necesarias y lógicas de la existencia humana, y entre las cuales destaca el derecho:

“El Derecho es inmutable de modo que Dios incluso no puede modificarlo. Porque, aunque el poder de Dios es infinito, se puede decir que hay cosas que no puede alcanzar, porque son cosas que no se podría expresar mediante proposiciones que tuvieran algún sentido, pero que contienen una contradicción manifiesta. Como, pues, es imposible que Dios mismo, haga que dos por dos no haga cuatro, no lo es tampoco posible hacer que las cosas buenas o malas en sí y por naturaleza, no lo fueran como tal”¹⁷.

Dios no puede no sólo modificar el derecho sino que no puede cambiar la naturaleza humana y su dignidad. En esta perspectiva, Grocio insiste en que la “Madre del Derecho Natural es la misma naturaleza humana”. Quiere que los individuos se relacionen entre sí, sin buscar por

¹⁴ HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, Eunesa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 265.

¹⁵ Todo lo que se acaba de citar está en GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§ XII), op.cit., pp. 10-11.

¹⁶ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 78. Consultar también VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 531. Villey apunta que Grocio se inspiraba directamente en la escolástica española y particularmente en Suárez y el *De Legibus* (II, 5, n.17): *La formation de la pensée juridique moderne* op.cit., p. 539.

¹⁷ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (I, 1, iv), op.cit., p. 51.

tanto la satisfacción de una necesidad personal¹⁸. Por tanto, el “registro del humanismo jurídico se abre bajo el signo del racionalismo”, depurado de sus resonancias cósmicas y teológicas. No existe ningún elemento que proceda de la arbitrariedad humana en las fuentes del derecho y la normatividad jurídica empieza a adquirir un carácter específico¹⁹. Grocio vuelve a emular aquí el deseo de sociabilidad inherente a los hombres. Es más, la naturaleza humana es suficiente para garantizar la existencia de la ley. Ni Dios ni los propios individuos pueden influir en la naturaleza humana. Es una “verdad eterna” anterior y superior. Por tanto, la experiencia misma de “ser humano” no influye en las características de la naturaleza humana²⁰. Ésta tiene una dignidad propia e inmutable. Encarna un ideal moral²¹ que cada individuo posee y que el derecho contribuye a desarrollar. Al otorgar a la persona un “cuerpo de derechos”²², Grocio haría incluso de la ley natural una teoría de los derechos humanos²³. Este mismo ideal le sirve también para criticar la violencia y la crueldad de época.

B. La crítica de la barbarie

No se puede hablar en Grocio de igual dignidad en la medida que defiende la esclavitud. Considera en efecto que las relaciones entre un dueño y su esclavo forman parte, refiriéndose a Aristóteles, de las llamadas “sociedades desiguales”, como la sociedad establecida entre un rey y sus súbditos o entre Dios y los hombres²⁴. Para Bloch²⁵, “pese a toda su amplitud de horizontes, Grocio, un representante de la aristocracia urbana, pensaba, desde luego según modelos estamentales”. Sin embargo, Grocio se ilustra como un defensor de la dignidad humana cuando rechaza la barbarie y la guerra. El deseo apasionado de Grocio consiste en salvar el abismo de las

¹⁸ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§XVII), op.cit., p. 12. Por esta razón, el Derecho no tiene solamente la utilidad como objetivo (§XXIII), op.cit., p. 15.

¹⁹ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 83.

²⁰ MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, op.cit., p. 148 y 151.

²¹ Como señala Villey respecto a Grocio: “la última fuente de Derecho es la moralidad. Recordamos la formación calvinista de Grocio, influenciado por la corriente neostoica: la razón del hombre, que es su naturaleza, le dicta una moral que Grocio confunde con la moral cristiana. No nos sorprendemos encontrar este fenómeno de la *absorción del derecho en la moralidad* en un autor cuya cultura resume la del siglo XVI transmitiendo también el lego a los juristas del futuro”, VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 542.

²² GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (Liv. I, Chap. I, IV), op.cit., pp. 40-41.

²³ BUCKLE, S., “El Derecho Natural”, en SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, op.cit., p. 243-244.

²⁴ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (I, 1, § iii), op.cit., p. 40.

²⁵ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 52.

guerras de religiones²⁶. Lo explica como la razón principal que le conduce a redactar su obra: “He notado en todas las partes, del Mundo cristiano, una licencia tan desenfadada en relación con la guerra, que las Naciones las más bárbaras se avergonzarían. Se corre a las armas o sin razón o por cuestiones muy ligeras: y cuando se las tiene una vez en las manos, se pisa todo Derecho divino y Humano, como si uno estuviera autorizado y resuelto con firmeza a realizar todo tipo de crímenes sin comedimiento”. Aparece aquí, el Grocio, “legislador de la Europa moderna”²⁷, que zanja definitivamente: “Esta barbarie es tan horrible que muchas personas con una probidad segura, han sido tan chocadas que han defendido que todo tipo de guerra está prohibido a un cristiano, cuyo deber consiste primero en amar a todos los hombres sin excepción”²⁸. El “sin excepción” es fundamental, ya que reconoce una humanidad compartida entre todos los hombres prescindiendo de sus diferencias culturales y religiosas. Como explica Bobbio: “Históricamente, el derecho natural es un intento de dar una respuesta a las corrosivas consecuencias que los libertinos habían extraído de las crisis del universalismo religioso. No hay autor de la escuela que no tome posición frente al pirronismo moral, frente a lo que hoy llamaríamos relativismo ético”²⁹. Con esta vuelta al amor cristiano resuena también la *philosophia Christi* de Erasmo³⁰. Grocio vincula así el derecho natural cosmopolita con la tolerancia, la universalidad y la *ratio* de la próxima “religión natural”³¹. Rechaza la violencia y los sufrimientos injustificados. Es esta capacidad para aprehender la vulnerabilidad humana que le inscribe en la línea del humanismo o al menos, un cierto humanitarismo.

La única vez cuando Grocio usa el término *dignitas* es cuando defiende el llamado “derecho a sepultura”. Después de referirse a *Antígona* de Sófocles³², considera en este sentido

²⁶ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 127.

²⁷ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., pp. 527 y 536-538.

²⁸ GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, “Discours Préliminaire” (§ 29 y 30), op.cit., p. 20. Vid. KAMEN, H., *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, op.cit., p. 319.

²⁹ BOBBIO, N., “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, trad. de J. C. Bayón, Debate, Madrid, 1991, p. 76.

³⁰ Véase por ejemplo ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, trad. de J. Puyol, Mestas, Madrid, 2001, pp. 138-139.

³¹ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 52. Como señala Villey, Grocio sigue la síntesis erasmiana de Cicerón y del Evangelio: la unidad de la Iglesia solamente podía provenir de una simplificación del cristianismo e reinterpretado por la razón estoica, VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 533.

³² SÓFOCLES, *Antígona* (5-95), op.cit., pp. 249-253 y también, la misma problemática está en SÓFOCLES, *Áyax* (1333-1345 y 1363), en *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2000, pp. 178-179. Consultar también, MATTÉI, J-F., “La barbarie et le principe d’Antigone”, en KONINCK, T (de) & LAROCHELLE, G., (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, Médecine*, PUF, Paris, 2005, pp. 155-176.

que hubiera sido “una indignidad que el cuerpo sirviera de pasto”, idea ya expresada por Séneca³³. Es más: “siempre sería cosa poco conforme a la dignidad de la naturaleza humana, que el cuerpo del hombre fuera expuesto a ser pisoteado por los pies”. Grocio concluye entonces: “Es por esta razón que se dice que la sepultura es debida no tanto al hombre o a la persona, como a la Humanidad o a la naturaleza Humana”³⁴. Grocio esboza aquí uno de los límites mínimos de la civilización que es el respeto del cuerpo del difunto. No habla propiamente de dignidad del ser humano en su cualidad de agente moral, pero sí otorga una dignidad al cuerpo humano. Más precisamente, se trata de respetar la naturaleza humana, anterior y superior al individuo humano e independiente de Dios. Este derecho a sepultura implica que la naturaleza humana permanezca en el individuo por el trato de mínimo respeto que los demás confiere al cuerpo de la persona fallecida. Grocio habla explícitamente de la “dignidad de la naturaleza humana” a partir de dos rasgos: la razón y la sociabilidad que confieren a los hombres una superioridad sobre los animales. Es una dignidad autónoma: por un lado, se seculariza, puesto que Dios no puede influir en ella y por otro, se deshumaniza, puesto que los individuos no pueden tampoco incidir en ella. No se junta con unas virtudes para constituir un ideal moral. Al contrario, permite a Grocio criticar la barbarie de las guerras que vulneran la naturaleza sociable y pacífica de los seres humanos. En este sentido, Villey considera que en el sistema de Grocio nace una de las dos ramas del pensamiento jurídico moderno (la otra siendo el historicismo): “aquella que, sacando las consecuencias de la dicotomía moderna entre la razón subjetiva y la observación del mundo exterior, y de la pérdida del derecho natural, como corolario, deducirá el derecho en la razón: el *racionalismo jurídico*”³⁵.

Años más tardes, Pufendorf blindará la dignidad del ser humano, pero no desde el innatismo sino siguiendo un voluntarismo que le permitirá, en particular, contemplar una nueva dimensión en la noción de igual dignidad.

³³ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 270.

³⁴ Las citas están en GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, (t.II), (Liv II, Chap. XIX, II), op.cit., pp. 553-555. Grocio cita -entre otros -a Séneca para defender este derecho. Séneca tiene una posición ambigua al respecto. La *res sacrae* para los romanos se refiere a los dioses celestiales (fórmula que usa Séneca para hablar del valor del ser humano) cuando la *res religiosae* se refiere a las sepultura. En este sentido, el valor que Grocio otorga al ser humano tiene un grado inferior al valor que otorga Séneca. La fórmula “*Homo homini sacra res*” aparece en la “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327.

³⁵ VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, op.cit., p. 557.

II. LA DIGNIDAD HUMANA EN PUFENDORF

En el *De iure naturae et gentium* (1672), el luterano Pufendorf (1632-1694) consagra el derecho natural moderno. El punto de diferencia con su predecesor es su concepción de la naturaleza humana. No surge como un fenómeno innato que se impone a los individuos, sino como una construcción que procede de la misma voluntad de los individuos. En una primera parte, mostraré cómo la dignidad humana parece derivar de una construcción voluntarista. Por un lado, Pufendorf reconoce unos rasgos antropológicos e innatos a los individuos (entendimiento y voluntad) y por otro, ubica una dignidad moral del hombre en el ejercicio de su libertad. En una segunda parte, señalaré cuáles han sido los alcances del reconocimiento de la igual dignidad por parte de Pufendorf.

A. El individuo construye su dignidad

Por un lado, el individuo posee una dignidad que deriva de unos rasgos inherentes a la naturaleza humana. El entendimiento y la voluntad son características que diferencian al ser humano de los animales. Por otro lado, la libertad aparece como la manifestación de esos rasgos y permite al individuo alcanzar una dignidad moral.

1. Entendimiento y voluntad: rasgos de la dignidad de la naturaleza humana

En sus consideraciones preliminares, Pufendorf abre su tratado *Del derecho natural y de gentes* operando una distinción entre los “seres físicos” (*entia physica*) y los “seres morales” (*entia moralia*) lamentando que las características de estos últimos no hayan sido suficientemente definidas por la metafísica. Parece volver al argumento de la *scala naturae* cuando explica lo que entiende por esos dos tipos de ser: “toda cosa que entra en la composición del universo poseía unos principios esenciales y distintivos, que el Creador ha ampliamente facilitado y distribuido entre ellas”. Sigue con un tono aristotélico: “se nota también en cada una algunas propiedades particulares que resultan de la disposición de la sustancia y algunas operaciones proporcionales al

grado de fuerza que Dios le ha comunicado con la existencia”¹. Pufendorf supone implícitamente una jerarquía entre los seres a partir de sus rasgos naturales. Singulariza al ser humano de los restantes seres apuntando una característica particular. A diferencia de los animales que obedecen al “ciego movimiento” de las impresiones de la naturaleza, el ser humano es el único a conformar su conducta con las reglas que él mismo se fija a través de su voluntad. En realidad, Pufendorf sigue un rasgo de la construcción histórica de la dignidad de la naturaleza humana y que consiste en sustraer al ser humano del yugo de la naturaleza, para incluirle en el mundo cultural, donde obedece solamente a las reglas que él mismo se otorga². Pufendorf señala entonces dos características: el “entendimiento” y la “voluntad” que, al combinarse, permiten al individuo afirmar su libertad. Compara el “entendimiento” con una “Luz excelente” que ilumina el alma humana. Permite concebir ideas acerca de los objetos que se presentan a la persona y descubrir los principios de verdades desconocidas. Más precisamente, Pufendorf insiste en que sirve al ser humano para adecuar su conducta con un principio de utilidad y de prudencia. Así, el ser humano no está nunca sometido a unas operaciones uniformes e invariables que son lo propio de la “simplicidad grosera y de la horrorosa licencia de la bestias brutas”. Identifica al hombre con los llamados “Seres morales” cuyas acciones reflejan la conveniencia. La vida humana es así un “bello orden”. Además, Pufendorf elogia no solo esta cualidad moral sino también la dimensión corporal, hablando de la “maravillosa disposición del cuerpo”, neutralizando por tanto cualquier dualismo en la naturaleza humana³. Muchos de sus planteamientos transmiten ideas que están ya presentes en el discurso humanista de la *dignitas hominis*: superioridad de la naturaleza humana sobre la animal, identificación de ciertas características morales como marcas de esta superioridad y afirmación de la libertad humana en la capacidad de seguir sus propias leyes. La novedad de Pufendorf consiste en su énfasis en una característica de la naturaleza humana: su

¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Préliminaires”, (§II), trad. J. de Barbeyrac, J. R. Thourneisen, (ed), Bâle, [1732], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1987, p. 2. Acerca de los *entia moralia* y de los *entia physicia*, véase BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, pp. 69-76. Para una crítica de la dificultad de la teoría de Pufendorf, consultar MARÍN Y MENDOZA, J., *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950, p. 43. Habla del “laberinto de sus entes morales con que principia y que sólo sirve de confusión [sic.]”.

² Véase por ejemplo DECIO, F., *Discurso sobre las Loas a las Ciencias y a la Academia Valentina en Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, A. Valentín Estévez & F. Pons Fuster (Coord.), Universitat de Valencia, Valencia, 2004, p. 235.

³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Préliminaires”, (§II), op.cit., p. 3.

perfecta ordenación interna a través de la combinación entre la razón y la voluntad. En consecuencia, Pufendorf no comparte el innatismo de Grocio. Defiende al contrario el llamado “nominalismo” en relación con la existencia de “seres físicos”. No son eternos, no tienen una existencia fuera de la experiencia y no son independientes de Dios⁴.

Después de esas consideraciones preliminares, Pufendorf reitera su elogio de la naturaleza humana en base al entendimiento que la distingue de la animal. Habla así de la “excelencia del hombre” en comparación con las bestias que obedecen a “ciegos movimientos”. El alma humana posee un “orden infinitamente superior”, una “viva luz” que le permite no sólo conocer las cosas sino también juzgarlas, aceptándolas o rechazándolas de acuerdo con su utilidad. Pufendorf describe entonces el funcionamiento de esas facultades humanas. El entendimiento se dirige hacia la acción en la aprehensión de un objeto. Primero, “como un espejo” presenta a la voluntad, la oportunidad o la inoportunidad, el bien o el mal de dicho objeto. Segundo, decide del tipo de conducta y adecua los medios a los fines. En resumen, el entendimiento es el “principio” y la “antorcha” de toda “acción voluntaria del hombre”⁵. El voluntarismo es evidente cuando considera Pufendorf que los hombres pueden dejar su naturaleza primitiva, gracias a su propia voluntad, añadiendo una dimensión cultural, que se expresa en su libertad⁶. En las manos de Pufendorf, el derecho natural se convierte en un “derecho de la cultura”, en el conjunto de aquellas normas que obligan al ser humano al cultivo de su naturaleza biológica⁷. La naturaleza moral procede así de la misma voluntad de los hombres y no es innata, sino adquirida. Pufendorf acentúa la separación entre, por un lado, la razón y el derecho natural y, por otro, la revelación y la teología moral. Como señala Brufau Prats, la hipótesis grociana se hace prácticamente tesis en Pufendorf⁸. Con la influencia del cartesianismo⁹, el derecho natural se vuelve un producto de la

⁴ Sobre esta cuestión, véase MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, op.cit., p. 154. Acerca del origen del nominalismo y del voluntarismo con la particular influencia de Guillermo de Ockham, consultar BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 17-19 y CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 241.

⁵ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L.I, Chap.III, § I y III), op.cit., pp. 38 y 39.

⁶ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L. I., Chap. I, §IV y VI), op.cit., pp.5-6

⁷ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., pp. 135-136.

⁸ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 35 y 45-46.

⁹ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp.27-28 y 30.

razón humana asegurándole su autonomía¹⁰. La libertad aparece entonces como la facultad que demuestra una dignidad inherente al ser humano.

2. La libertad humana: base de la dignidad moral del ser humano

Los llamados “seres morales” proceden de Dios y también de la misma “voluntad de los hombres”. Simbolizan un grado superior de la persona humana cuyo fin es el “perfeccionamiento de la vida humana”¹¹. Presuponen, para Truyol y Serra, “la libertad del albedrío” a diferencia de las *entia physica*, regidos por la necesidad¹². En efecto, Pufendorf considera que las *entia moralia* constituyen “personas morales”. Se refieren a los hombres porque son los únicos a disponer de un poder sobre sus acciones y su persona. Este poder, Pufendorf lo escribe en mayúscula y es la “LIBERTAD”¹³. Como comenta Carpintero Benítez, “esta persona así concebida goza de una libertad, de una especie de cerco o coto de libertad que ha de ser entendida ad *analogicam spatii*, como una facultad de hacer al modo que una cualidad activa (...). El hombre es pues, una facultad de hacer indeterminable heterónomamente, y éste es el único dato que hace de tener en cuenta la ciencia jurídica (...)” Y concluye Carpintero Benítez: “(...) lo constitutivo de la persona, en el nuevo sentido que adquiere con Pufendorf esta palabra, es esa libertad expansiva. La persona es, así, un ser desvinculado del *mundo* que le rodea, que es naturaleza regida y sometida a las *leyes*”¹⁴. Todescan señala igualmente cómo las *entia moralia* constituyen el fundamento que permite reconocer una autonomía al ser humano¹⁵. Peces-Barba va más lejos, considerando que los *entia moralia* “completan el ser” y “ayudan al perfeccionamiento de la condición humana, es decir, al desarrollo de su dignidad”¹⁶. La naturaleza humana no aparece como externa e innata al individuo, sino externa y construida por el individuo. En efecto, cada ser humano puede, gracias a su voluntad, configurar esta naturaleza humana.

¹⁰ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., pp. 263 y 264.

¹¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Prélimaires”, (§III), op.cit., p. 4.

¹² TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 263.

¹³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L. I., Chap I, §12, 15 y 19), op.cit., pp. 13-14 y 18.

¹⁴ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del derecho natural. Un ensayo*, op.cit., pp. 236 y 243.

¹⁵ TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico (III)*, Giuffrè, Milán, 2001, p. 42.

¹⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 41.

Al principio del Libro II, Pufendorf contempla el estado de naturaleza de los hombres y aprovecha para profundizar el concepto de libertad. Como recuerda Rommen¹⁷, el individualismo inherente al derecho natural aparece sobre todo en la teoría del estado de naturaleza, es decir, en la exaltación del estado pre-político del hombre. Para Pufendorf, los hombres nacen con esta libertad, una facultad interna que les permite hacer o no hacer lo que consideran como oportuno. Pero esta libertad no es absoluta, es decir, sin obstáculos y defectos. No puede tampoco asimilarse a la libertad de los animales que, por ser dependiente de toda ley (y ser amplia en este sentido) es residual. Lo que distingue la libertad humana es su concreción en la moralidad. A partir de este momento, Pufendorf habla propiamente de “la dignidad y la excelencia del hombre”:

“La dignidad y la excelencia del hombre por encima del restante de los animales requiere que conforme sus acciones con una Norma, sin la cual no se podría concebir ningún orden, ninguna belleza, ninguna beneficencia. Nuestra más grande ventaja es sin duda poseer un alma inmortal, iluminada por las luces del Entendimiento, adornada por la Facultad de juzgar las cosas y de realizar una justa elección, muy ingeniosa en inventar diversas artes que *nos vuelven capaces dominar todos los otros animales*. Pero esta alma no nos fue concedida solamente *para amar nuestro cuerpo y preservarlo de la corrupción*: el Creador tuvo miradas más altas al hacernos un regalo tan valioso. Para convencerse basta reflexionar sobre las facultades principales de nuestra alma que contribuyen en poca medida a la conservación del Cuerpo; con menos recursos hubiera sido posible salvaguardar todo este magnífico aparato. En efecto las cosas donde la grandeza y la fuerza de nuestra mente se hacen más sentir, son las relativas al culto de la Divinidad y los deberes de la Sociedad Civil. A qué sirve particularmente la ventaja que tiene el hombre de deducir principios conocidos de verdades desconocidas; prescindir de Ideas particulares para formular Ideas Generales, inventar signos para comunicar sus pensamientos con los demás; conocer los Números, los Pesos y las Medidas y compararlas en su conjunto; comprender lo que es el Orden, sentir toda su virtud y seguirla en las acciones; emocionarse con las pasiones, calmar o regularlas; conferir a su memoria una infinidad de cosas y recordarlas según la ocasión; reflexionar sobre sí

¹⁷ ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, op.cit., pp. 72 y 73.

mismo, repasar y reunir sus ideas y compararlas con sus acciones, de donde nace el Imperio de la conciencia: todas cosas que tendrían poco uso en una vida salvaje, sin Ley, sin Sociedad”¹⁸.

El individuo tiene que recurrir a sus facultades más altas para no despreciar su excelencia moral. Pufendorf parece condensar toda la tradición de la reflexión sobre la dignidad del hombre parafraseando por ejemplo a Ovidio en cuanto la capacidad del hombre para dominar los animales y a Cicerón en relación con los fines superiores del alma¹⁹. Incluso, reproduce quizás, la consideración platónica de la mente humana que se define en su capacidad para ordenar las cosas del mundo²⁰. Insiste en las capacidades racionales del ser humano que le permiten, por un lado, determinarse a sí mismo, y aprehender la realidad, recordando los rasgos del *homo curiosus* que busca un sentido al mundo que le rodea. Por otro lado, su entendimiento le permite comunicarse con los demás, subrayando una sociabilidad inherente pero voluntaria. En Pufendorf, la dignidad de la naturaleza humana exige una libertad vinculada éticamente sin la cual no hubieran sido posibles, el orden, el valor y la belleza en la vida humana²¹. Por fin, Pufendorf no desprecia el cuerpo. No sólo es una “maravilla” sino que las pasiones equilibradas conforman su dignidad. Al rehabilitar el cuerpo, rehabilita la vida humana y mundanal, haciendo que su concepto de dignidad se refiere a un ser humano centrado en el mundo. Se puede destacar dos ideas básicas en Pufendorf en relación con esta visión de la dignidad del ser humano. Primero, sirve para asentar la legitimidad del derecho, de ahí su insistencia en las dimensiones sociables y morales del ser humano, que se plasman en su afán de orden. Segundo, el ser humano aparece perfectamente equilibrado, como un mecanismo de relojería, que sabe encontrar una perfecta armonía entre todos los elementos de su naturaleza, planteamiento que procede seguramente del nuevo papel de las ciencias en la época y de su consideración de la mente humana²². Hay aquí la prueba de que la

¹⁸ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L.II, Chap.I, §V), op.cit., pp. 145-146.

¹⁹ OVIDIO, P., *Metamorfosis* (I, 76-77), trad. C. Álvarez, C., & R. M^a. Iglesias, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1995, p. 69: “Un ser más grande que éstos y más capaz de una mente profunda faltaba todavía y que pudiera dominar sobre los demás: nació el hombre (...)”. CICERÓN, M. T., *Del Supremo bien y del supremo mal* (V, 13), op.cit., p. 296-297: “(...) pues nos amamos a nosotros mismos y queremos que todas nuestras facultades espirituales y corporales sean perfectas, también a ellas las amamos por sí mismas, y ellas son los factores más importantes para la vida feliz”.

²⁰ PLATÓN, *Fedón* (99c-100c), en *Diálogos* (III), trad. C. García Cual, M. Martínez Hernández & M. Lledó, Gredos, Madrid, 1997, pp. 108-110.

²¹ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 145.

²² WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 135.

visión mecanicista del hombre no se opone a la dignidad humana sino que ha estimulado su desarrollo en la reflexión filosófico-jurídica, como lo ha hecho Descartes y como lo hará en el siglo XVIII Julien Jean Offray de la Mettrie²³.

Conviene seguir el texto de Pufendorf que pretende demostrar porqué los hombres disponen de una libertad moral y porqué deben conformarse al derecho. Después de la descripción de todos los rasgos que conforman la dignidad y la excelencia del hombre, añade:

“Ahora bien, más numerosos y considerables son los talentos que hemos recibidos del Creador, más vergonzoso sería dejarlos hundidos por falta de cultura o usar y agotarlos inútilmente actuando al azar sin regla ni medida. No es vano si Dios nos ha conferido, con un alma capaz de formar ideas de un bello orden, el poder de conformarnos a ellas en toda nuestra conducta. Quiere sin duda que mediante un buen uso de nuestras facultades, hagamos estallar la gloria de nuestro Creador y que por tanto trabajemos también a volvernos nosotros mismos más felices”²⁴.

Pufendorf recoge la implícita dinámica de la *scala naturae*²⁵ que urge que cada individuo desarrolle sus facultades más altas para no desperdiciar su excelencia. Debe con su voluntad humana concretar la voluntad divina. Se puede recordar en este sentido un texto de Pico della Mirandola: “(...) *Dioses sois todos e hijos del Altísimo* y que por usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en perniciosa la saludable opción libre que nos otorgó”²⁶. Pufendorf sigue el mismo razonamiento: la libertad humana consiste en mostrarse digno de los dones excelentes que Dios ha depositado en el individuo. Por esta razón, alerta Carpintero Benítez, es preciso no dejarse dominar por la “capacidad persuasiva” de Pufendorf, que mantiene siempre una noción de ley o de derecho natural que poco se diferencia de su concepción en la tradición estoica-cristiana²⁷. Ahora bien, existe una sutil diferencia: para los

²³ LA METTRIE, J-O, (de), *El hombre máquina* en *Obra Filosófica*, trad. de Gras Balaguer, Editora Nacional, “Clásicos para una biblioteca Contemporánea”, Madrid, 1983.

²⁴ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.II, Chap.I, §V), op.cit., p. 146.

²⁵ Lo ha visto también GOYARD FABRE, en *Pufendorf et le Droit Naturel*, PUF, París, 1994, p. 63. (La autora habla de “*l'échelle des êtres*”).

²⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del hombre* (3), op.cit., pp. 107-108.

²⁷ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 233.

humanistas renacentistas, se trata de unirse a Dios a través del ejercicio de la virtud²⁸. Pufendorf habla por su parte de actividades puramente mundanales y prácticas entre las cuales destaca la facultad de adecuar su conducta con la ley moral. La “conciencia”²⁹ es el “juez interior” que cada uno tiene respecto a las “acciones morales” y que responde a los principios de la ley. Esta ley puede proceder de Dios pero su concreción es jurídica, y en este sentido, se puede hablar de una muy incipiente secularización del derecho. No obstante, el punto fundamental de diferencia se encuentra en el origen de la naturaleza humana. Los humanistas renacentistas insisten en el parentesco entre Dios y el ser humano³⁰. Pufendorf insiste en la fuente misma de este origen: la naturaleza humana no es una idea racional sino una “creación contingente de la voluntad divina”³¹. Este voluntarismo se opone a Grocio y a los escolásticos. Implica que el hombre actúe de acuerdo con la voluntad de Dios, concentrado a su vez toda su voluntad en el desarrollo de sus facultades racionales y sociales. La unión con Dios no es una unión contemplativa, basada en el amor, sino fundada en voluntades recíprocas, abriendo el campo a la legitimidad del derecho.

Pufendorf añade otra razón por la cual el hombre debe conformarse a la moralidad y no tener una libertad tan amplia como la de las bestias: los hombres “son más malos que ellas”³². En este sentido, el derecho se justifica como “coacción” de las posibles pulsiones descontroladas de los hombres, imbuidos en su *imbecilias*, es decir, su debilidad natural³³. Esas pulsiones son superiores a la de los animales, tanto en intensidad como en extensión: necesidades, sentimientos y pasiones, todo predispone a la explosión del deseo humano personal en detrimento de los demás. Pufendorf señala particularmente la “vanidad y el orgullo”³⁴ como causas de los males humanos. Es a partir de este sentimiento de debilidad que los seres humanos tienen el impulso de unirse racionalmente con los demás. Pufendorf vuelve entonces a repetir un credo clásico: “en el

²⁸ Véase por ejemplo BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XIII), trad. de P. Magnard, Vrin, París, p. 123.

²⁹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.I, Chap.III, §IV), op.cit., p. 41.

³⁰ Véase por ejemplo MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, (III, 9) Leonard, E. R., (dir.) Antenore, Padua, 1975, p. 71.

³¹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p.264.

³² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.I, Chap.II, §VI), op.cit., p. 146.

³³ WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 143. Por esta razón Bloch considera que el Derecho Natural de Pufendorf sirve sólo a justificar la coacción estatal, BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 52. CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del derecho natural. Un ensayo*, op.cit., pp. 191-192.

³⁴ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II, §VI), op.cit., p. 146.

mundo no hay animal que pueda ni quiera hacer más daño al hombre que el hombre mismo”³⁵. Pufendorf se separa aquí también de Grocio y no contempla la sociabilidad como un apetito sino como una necesidad. En efecto, la sociabilidad no surge de forma innata sino de la misma relación con el otro. Además, no es ni simple ni homogénea porque y de manera general, no existen cosas buenas o malas en sí. Todo depende de la relación que se tiene con el objeto y con la voluntad de cada uno. En consecuencia, mientras que Grocio contempla la sociabilidad como una *inclinación*, Pufendorf la define como una *obligación* de modo que no sólo el hombre necesita de los demás sino que “depende de él, de su voluntad, de su vigilancia para obtenerla”³⁶. La moral sirve entonces de “freno interior” a los deseos humanos, apareciendo, gracias al derecho, en el “orden maravilloso” de la sociedad³⁷. Pufendorf contempla también otra vertiente del concepto de dignidad humana: el incipiente reconocimiento de una igual dignidad entre los seres humanos.

B. El reconocimiento de la igual dignidad

A partir de una crítica de la sociedad, Pufendorf defiende la igual dignidad de los hombres, deslegitimando particularmente la concepción aristotélica de la esclavitud³⁸. Por un lado, este reconocimiento parece contemplar unas normas mínimas de respeto entre los individuos. Por otro, se inscribe dentro de un proyecto más amplio que considera el valor de seguridad como horizonte de la organización política.

1. Igual dignidad y respeto

El Capítulo II del Libro III del tratado *Del derecho natural y de gentes* se dedica a la “Obligación de todos los hombres a considerarse como iguales por naturaleza”. Pufendorf parece empezar su argumento volviendo a la tesis de la *oikeiosis* y por tanto, al innatismo defendido por

³⁵ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II, §VII), op.cit., p. 147. Por ejemplo, la fórmula “*homo homini lupus*” aparece en PLAUTO, M. T., *Asinaria* (495), en *Comedias*, (vol.I), trad. de J. Román Bravo, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1993, p. 201.

³⁶ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L. II, Chap. III, §XV), op.cit., p. 195

³⁷ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L. I, Chap. II, §VII), op.cit., p. 147.

³⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1253b21 y 1254b27), op.cit., pp. 54 y 57.

Grocio. Considera en este sentido que existe “grabado en el corazón humano”³⁹ un “amor ardiente” por la vida, el cuerpo y los bienes. Este amor empuja a huir de todo lo que conduce a la destrucción. Se trata de una “alta estima de sí mismo” que cada uno defiende con todas sus fuerzas⁴⁰. Pufendorf insiste en que el fundamento de esta “ventajosa opinión” estriba principalmente “en nuestra naturaleza”. En efecto: “la sola palabra *hombre* lleva una idea de dignidad; la razón más fuerte, y también el último recurso que se tiene a mano para rebatir la insolencia de una persona que nos insulta es decirle: *después de todo, yo no soy un perro; soy tan hombre como tú*”⁴¹. Aquí el concepto de dignidad se refiere al valor inherente a la naturaleza humana y expresa un sentimiento de honor por tener conciencia de esta excelencia. Hay que respetar todo individuo por su misma cualidad de ser humano. Como resume Welzel acerca de este punto:

“De la libertad ética, que constituye la dignidad del hombre, se deriva la igualdad de Derecho natural, y de éste, la libertad de Derecho natural. Todas las vinculaciones propias de la comunidad, con sus relaciones de dominación y subordinación, se justifican tan solo sobre la base del convenio entre personas libres e iguales. La idea de dignidad humana, fundada en la libertad ética, se halla en el centro del sistema de Derecho de Pufendorf. Esta idea llena la noción de sociabilidad con contenido propio, determina el juicio de todas las relaciones jurídicas en el sistema de Pufendorf, y por la fuerza ética de su exposición, encendió y robusteció los corazones de los contemporáneos y de las generaciones sucesivas en la lucha por los derechos del hombre. Todavía Grocio no habla de la *dignitas hominis* más que en relación con el cuerpo inanimado del hombre y al referirse al derecho a la sepultura. Pufendorf es el primero que antes de Kant, expresará con palabras tan impresionantes la idea de dignidad del hombre como ser éticamente libre, haciendo de ella el soporte de su sistema de Derecho Natural y deduciendo también de ella la noción de derechos del hombre y de la libertad, que determinará el curso del siglo siguiente”⁴².

³⁹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 308.

⁴⁰ Vid. CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p.191.

⁴¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309. El traductor J. Barbeyrac nos indica que Pufendorf se inspira aquí en un verso del poeta Estacio en la *Tebaida* (Lib XII, v. 556 ss.). Véase STATIUS, *Thebaid*, trad. de J.H. Mozley, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989, pp. 486-487.

⁴² WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 146.

Se trata de un elogio merecido del pensamiento de Pufendorf, aunque premisas importantes ya aparecen en la época clásica, la Edad Media y el Renacimiento. De hecho, el propio Welzel reconoce lo mismo en una nota de pie de página. Insiste sin embargo en que Pufendorf haya sido (supuestamente) el primero en convertir esta noción de dignidad en un concepto central del iusnaturalismo⁴³. No se puede tampoco encontrar un verdadero punto en común entre Pufendorf y Kant: la noción de dignidad humana encarna sin duda una continuidad entre ambos autores, pero se encuentra en dos niveles de análisis distintos. Kant se preocupa por la fundamentación moral de la dignidad de la persona⁴⁴. Pufendorf no la predica tanto de una concepción de la esencia del ser humano como del individuo empírico y en virtud de un método científico de análisis mediante la observación⁴⁵. De forma general, Pufendorf enriquece los planteamientos hipotético-deductivo de Grocio por una observación casi experimental de la naturaleza humana⁴⁶. Más precisamente, cuando observa los comportamientos de los individuos, quiere destacar algunas constantes que constituyen la base de su filosofía moral y jurídica, teniendo como premisa la perfecta articulación de la ley con la libertad⁴⁷.

Además, Pufendorf parece deducir la noción de respeto de una idea de humanidad compartida por todos los individuos:

“Como la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, y que por otro lado, no podría haber Sociedad alguna entre ellos, si no se apreciase al menos como teniendo una naturaleza común, se deriva que: por Derecho natural, CADA UNO DEBE CONSIDERAR Y TRATAR A LOS DEMÁS COMO SIÉNDOLE NATURALMENTE IGUALES, es decir como *siendo tan hombres como él mismo*”⁴⁸.

⁴³ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 146 (nota 113).

⁴⁴ Por ejemplo: “la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”, en KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Encuentro, “opúscula filosófica”, nº 18, Madrid, 2003, p. 76.

⁴⁵ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 51-52. WELZEL, H., *Introducción a la filosofía del Derecho*, op.cit., p. 143. GARCÍA MARTÍN, L., “Consideraciones críticas sobre el actualmente denominado “«Derecho Penal del enemigo»”, en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y de Criminología*, nº 7, 2005, p. 39.

⁴⁶ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., pp. 84 y 85.

⁴⁷ GOYARD FABRE, S., *Pufendorf et le Droit Naturel*, op.cit., p. 65.

⁴⁸ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens* (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309. Los mismos desarrollos con los mismos términos se encuentran en otra obra de Pufendorf, *De los deberes del hombre y del ciudadano*, consultado en Francés, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. de Barbeyrac, J., Nourse, J., (ed),

La sociedad pacífica y ordenada descansa en una premisa fundamental: el reconocimiento de una igual dignidad entre los seres humanos y el deber de respetar y considerar a los demás como semejantes e iguales. Por otro lado, una feliz nota de pie de página del traductor J. de Barbeyrac - que, como hugonote tiene que huir de Francia después de la revocación del edicto de Nantes⁴⁹ - desarrolla el argumento de Pufendorf. Considera en efecto que cada uno dispone del “derecho perfecto de pretender de que se le considere y trate como un hombre; cualquiera que actúe de modo distinto en relación con otro, le causa un verdadero daño. Este deber que tiene como fundamento un estado inmutable - donde los hombres se encuentran precisamente como hombres - es no sólo general, sino también una perpetua obligación”. Barbeyrac vuelve a referirse a este estado primitivo de los hombres y hace derivar de la dignidad de la naturaleza humana una norma general y eterna de respeto entre los individuos que implica el rechazo de la violencia. Más concretamente, el valor de seguridad se perfila como el requisito básico para las relaciones individuales. En efecto, Barbeyrac indica que la argumentación de Pufendorf es “una consecuencia de la máxima desarrollada en el previo capítulo” y que es efectivamente: “no causar daño a nadie”. Pufendorf indica que se trata del “deber más general ya que contempla a todos los hombres precisamente como hombres”⁵⁰. El valor de seguridad parece ser una prolongación práctica del respeto del valor del ser humano. La prohibición de la violencia está así estrechamente vinculada con el respeto de la dignidad del ser humano. Se trata de una seguridad en relación con el disfrute de los “bienes naturales” (vida, cuerpo, honor, reputación, libertad) y de los “bienes convencionales” en particular el derecho de propiedad⁵¹. En consecuencia, no se puede quitar a la persona una serie de derechos naturales tales como el derecho a la vida, el derecho a la salud, o el derecho a la integridad corporal⁵². De forma general, todo el derecho

Londres, [1741], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1984. Véase el Capítulo VII “*De l'Obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux. Second Devoir général de chacun par rapport à tout autre*”, pp. 212-222.

⁴⁹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309. Nota (I). Vid. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 280 y FASSÒ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, trad. de J-F. Lorca Navarret, Ed. Pirámide, Madrid, 1982, pp. 173-174.

⁵⁰ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.I, §I), op.cit., p. 293. Había otra máxima era la consecuencia de esta primera: “Reparar el daño que uno puede causar”.

⁵¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.I, §I), op.cit., p. 293.

⁵² FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, op.cit., p. 592.

natural consiste fundamentalmente en el valor de la libertad: deriva por esencia de la índole del hombre como ser moral y consagra las libertades básicas del sujeto⁵³. El reconocimiento de esos derechos en Pufendorf (y en otros iusnaturalistas) sería precisamente el punto de arranque de la “crisis en la conciencia europea” según Hazard⁵⁴. En efecto, empieza a constituirse una nueva civilización que sustituye los deberes en relación con Dios y el príncipe, por los derechos individuales.

El deber de respetar a los demás como humanos es una “exigencia generalizada” que prescinde por tanto de los rangos sociales. Barbeyrac⁵⁵ insiste en este punto: “A pesar de todas las desigualdades que proceden del cambio y de la diversidad de los *estados accesorios*, los derechos de la igualdad natural se mantienen siempre invariablemente y se aplican a cada uno respecto al otro, de cualquier condición que sea”. Sobre esta base, Barbeyrac critica las situaciones de poder que vulneran este deber: “No hay más que los insolentes superiores que vulneran directamente este deber, tratando de forma inhumana a sus inferiores, exigiéndoles labores excesivas, matándoles o peligrando su vida sin necesidad, como si fueran bestias”. Concluye entonces Barbeyrac sobre la noción de “desprecio” tan común entre los hombres que hace que uno desconsidere a otro por no poseer los “méritos y ventajas” que él mismo piensa tener. A fin de cuentas, no se trata más que de una ilusión que procede de la arrogancia individual⁵⁶. En efecto, Pufendorf considera que el orgullo es la primera causa de la vulneración de la igualdad natural de los hombres ya que uno se considera superior a los demás⁵⁷. Cuando se refiere al insulto, utiliza la noción de dignidad como “argumento defensivo” frente a la insolencia de otro. En cierto modo, Pufendorf sigue vinculando el concepto de dignidad con el sentimiento de honor - tan presente en el siglo XVII - pero hace derivar esta dignidad de la misma naturaleza humana y no de una conciencia de rango social. Realiza un desplazamiento del orgullo, desde el honor de ser distinto y superior, al honor de ser humano⁵⁸. El respeto que deriva de la igual dignidad de los hombres se

⁵³ RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 434.

⁵⁴ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 11.

⁵⁵ Vuelvo al texto de su nota de pie de página nº I, en PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §I), op.cit., p. 309.

⁵⁶ Se trata de mi interpretación, no lo dice directamente Barbeyrac.

⁵⁷ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VI), op.cit., p. 315.

⁵⁸ “(...) el valor de un persona a sus propios ojos, pero también a ojos de su sociedad. Es su estimación de su propio valor o dignidad, su *pretensión* al orgullo, pero es también el reconocimiento de esa pretensión, su excelencia reconocida por la sociedad, su *derecho* al orgullo”, PERISTIANY, J. G., *El concepto de honor en la sociedad*

inscribe también dentro de una buena ordenación de la sociedad que debe garantizar la tranquilidad y la seguridad de cada sujeto.

2. Igual dignidad y seguridad

Pufendorf quiere demostrar la igualdad natural de los hombres atacando a Hobbes. No considera pertinente la idea del autor del *Leviatán* según la cual la igualdad introducida por las leyes civiles, contrarresta la desigualdad natural de las fuerzas humanas, en vista de garantizar la seguridad de todos. No se logra este objetivo ya que las leyes civiles no hacen que una persona sea “más fuerte que otra”. Solamente le confieren “un más alto grado de estima y de distinción”⁵⁹. En realidad, Pufendorf se encuentra en un nivel de análisis distinto al de Hobbes⁶⁰: se refiere a una igualdad cuyo principio es que “no hay nadie, de cualquier condición que sea, que no pueda esperar o exigir racionalmente de los demás lo que ellos esperan o exigen de él”⁶¹. En consecuencia, éste debe concederles el mismo derecho que él mismo se otorga a sí mismo respecto a ellos. Para ilustrar su argumentación⁶², considera lo siguiente: “aunque no se pueda esperar de otro hombre nada bueno ni malo, la naturaleza quiere que se le trate como afín y semejante, ya que esta razón por sí sola, aunque no hubiera ninguna otra, es suficiente para que el género humano forme una comunidad pacífica”⁶³. Pufendorf, desde un cierto sentido pragmático, vuelve a considerar el valor de seguridad como noción central de las relaciones individuales. Así, nadie puede ser excluido o discriminado de la sociedad. Como resume Welzel⁶⁴, Pufendorf no considera, a diferencia de Hobbes, que la igualdad natural deriva de una igualdad de fuerzas, sino

mediterránea, trad. de J. M^a. García de la Mora, J. Labor, Barcelona, 1968, p. 3. También: “el concepto de honor implica que la identidad está vinculada con unos papeles institucional. La concepción moderna de dignidad, al contrario, implica que la identidad está independiente de los papeles institucionales”, BERGER, P., “On the obsolescence of the concept of honor”, en HAUERWAS, S. & MACINTYRE, A. (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame, Indiana, 1983, p. 177.

⁵⁹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., p. 309.

⁶⁰ Hace un esfuerzo por hacer confluír en una unidad a Grocio y a Hobbes, BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., pp. 54-58. Véase también, BOBBIO, N., “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, op.cit., p. 107.

⁶¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., p. 309.

⁶² Las citas que siguen se encuentran en PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., pp. 310-311.

⁶³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.II, Chap.III, §16), op.cit., p. 199.

⁶⁴ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 145

de una *igualdad en el derecho* cuyo fundamento radica en la sociabilidad, que, a su vez, deriva de una obligación.

Por la misma razón, Pufendorf critica el conocido texto de Montaigne acerca de los indios sorprendidos por la injusticia del poder en Francia⁶⁵. Considera que si bien aquellos que tienen algunas ventajas “en cuerpo o en mente”, no deben “insultar” a los que les son inferiores en aquellos aspectos, estos últimos no pueden “envidiar los bienes de los primeros ni tampoco pensar despojarlos de sus bienes”. Ambas conductas no son conformes al tipo de igualdad que defiende Pufendorf y que es la “*igualdad de derecho*”. Su fundamento es lo siguiente: “los deberes de sociabilidad siendo una consecuencia necesaria de la continuación de la naturaleza Humana considerada como tal, imponen a todos los hombres una obligación igualmente vinculante e indispensable”. Con otras palabras:

“la Ley Fundamental del Derecho Natural es que CADA UNO DEBE TENDER A FORMAR Y MANTENER, TANTO COMO DEPENDE DE SU PERSONA, UNA SOCIEDAD TRANQUILA CON TODOS LOS DEMÁS, DE ACORDE CON LA CONSTITUCIÓN Y EL OBJETIVO DE TODO EL GÉNERO HUMANO SIN EXCEPCIÓN”⁶⁶.

La seguridad y la tranquilidad de las relaciones humanas son el objetivo del derecho. Pufendorf habla a continuación de la “sociabilidad universal” como principio del derecho natural cuyo objetivo principal es la paz. Existe además una cierta visión estoica de la naturaleza humana, en la medida que cada individuo, como parte, debe realizar y mantener el conjunto de la comunidad humana. Por otro lado, al vincular la noción de dignidad del ser humano con la seguridad, Pufendorf la limita también: impide cualquier cambio incluso para acabar con las desigualdades sociales y económicas. Esta estrecha vinculación entre los valores de igualdad y de seguridad, neutraliza carga crítica de la dignidad humana. En sus efectos prácticos, no se realiza

⁶⁵ PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §II), op.cit., p. 311. MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op.cit., p. 241.

⁶⁶ PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.III, §15), op.cit., p. 195. Pufendorf vuelve a escribir en mayúsculas.

completamente su valor esencial que es la libertad. La seguridad es el “mínimo existencial” que debe permitir el desarrollo de la dignidad humana⁶⁷ y hace posible la vida social.

Al defender la igualdad y la libertad naturales de los individuos, Pufendorf no acepta la legitimidad de la esclavitud. Insiste en que “se debe rechazar la opinión de los antiguos *Griegos*, que pretenden que hay hombres naturalmente esclavos”. En efecto, “si se sigue esas palabras, vuelcan directamente la Igualdad Natural de los hombres”⁶⁸. Pufendorf critica a Aristóteles rechazando que la naturaleza otorgue a algunos las capacidades innatas para mandar sobre otros. Incluso, rechaza cualquier paternalismo inherente a la teoría aristotélica de la esclavitud. En este sentido, Welzel abunda en la misma dirección de lo que he apuntado. Señala que si bien Tomas de Aquino haya hablado de *dignitas hominis*, no duda en justificar aristotélicamente la esclavitud⁶⁹. Para Pufendorf, al contrario, ni siquiera se puede forzar a alguien que realice algo en contra de su voluntad, incluso si es ventajoso para su persona. En consecuencia, en la medida que todos los hombres disfrutan de una igual libertad, resulta injusto sujetarles sin su consentimiento, despojándoles de su libertad y prescindiendo de su voluntad⁷⁰. Los hombres son libres e iguales por naturaleza y la esclavitud, como creación humana, vulnera esos rasgos. Por tanto, “la aptitud natural o la posesión de algunas cualidades necesarias a un cierto estado no son suficientes para convertir a uno en este estado”⁷¹. Pufendorf insiste en la necesidad de destruir la “orgullosa pretensión” de los antiguos griegos de someter a los bárbaros a la esclavitud⁷². La desigualdad entre los individuos procede de la sociedad civil y no puede servir de fundamento para imponer su voluntad sobre otros. Recuerda entonces Pufendorf: “de cualquier forma, la desigualdad civil no destruye las máximas del principio de la Igualdad Natural de los hombres”⁷³. Encuentra un valor innato en el ser humano que le permite entonces criticar las instituciones que vulneran la igual dignidad. Mantiene la concepción de una naturaleza humana como ideal moral. Todos los individuos han nacido con la misma dignidad y nadie puede considerarse superior a otro. Gracias

⁶⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*, “La seguridad jurídica”, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1995, p. 246.

⁶⁸ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p. 316.

⁶⁹ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 146 (nota de pie nº 113).

⁷⁰ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p.317.

⁷¹ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p. 317.

⁷² PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p.319.

⁷³ PUFENDORF, S. (von), *Le droit de la nature et des gens*, (L.III, Chap.II, §VIII), op.cit., p.319.

a su voluntad, el individuo puede conformar su naturaleza moral, pero no puede pretender dominar a otros.

Pufendorf zanja con el innatismo de Grocio considerando que la sociabilidad del ser humano necesita para plasmarse del concurso de su propia voluntad. Desde una perspectiva global, implica que la naturaleza humana sea también una construcción individual, cuyo fin es emular la voluntad divina al conferir a cada individuo, unos dones excelentes. La dignidad del hombre procede por tanto de la posesión del entendimiento y de la sociabilidad, que logran su mejor concreción en el derecho. El ser humano aparece como un ser perfectamente organizado, capaz de orientar su conducta hacia los fines que mejor le convienen, insistiendo Pufendorf en una dimensión utilitarista de la conducta.

La igualdad natural de los seres humanos implica, además, un rechazo de la violencia porque representa la mayor vulneración de la dignidad humana. Pufendorf opone precisamente el término “dignidad” a las ofensas que el individuo pueda recibir. Encuentra el fundamento de esta dignidad en una humanidad compartida. Reitera en este sentido, una tradición estoica que contempla al ser humano como miembro de una comunidad superior. Sin embargo, Pufendorf supera también el estoicismo en la medida que el daño sufrido por el individuo le perjudica primero a éste y luego al conjunto humano. Se separa también de Grocio que no contempla una dignidad individualizada sino una dignidad general de la naturaleza humana. En efecto, cuando Pufendorf critica la esclavitud, subraya que ésta perjudica no tanto la naturaleza humana como al ser humano en su propia individualidad. Otro autor, Tomásio, realiza una crítica tajante de la esclavitud. Coloca el valor de la dignidad del ser humano en su misma individualidad. Deriva de la única voluntad individual. Los referentes externos, religiosos, políticos y filosóficos desaparecen de su fundamentación.

III. LA DIGNIDAD HUMANA EN TOMÁSIO

Tomásio (1655-1728) es un “irritante innovador”, un “hombre incómodo a su entorno adormilado y servil”, que se destaca por su inteligencia y su independencia de espíritu¹. Esas características tienen consecuencias directas en relación con su definición del derecho natural y la cuestión de la dignidad humana. Los *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (1705)² pueden en efecto leerse como un tratado sobre la naturaleza humana, donde Tomásio da la vuelta a la tradicional concepción de la dignidad humana. Más precisamente, defiende un valor propio del ser humano pero revelando al mismo tiempo las vulnerabilidades e incluso los peligros de la concepción humanista de la dignidad humana, de ahí su carácter “irritante”. No obstante, la irritabilidad que provoca debe entenderse como una crítica constructiva que debería tener en cuenta la concepción moderna de la dignidad humana. De hecho, no es una casualidad si el mismo Bloch dedica todo un capítulo a este autor - y no a Pufendorf y a Grocio, por ejemplo. Considerando en efecto que Tomásio ha revelado en el derecho natural “la fe en la dignidad humana”³. En una primera parte, examinaré cómo la libertad y la felicidad del individuo se convierten en las premisas de las reflexiones de Tomásio. En una segunda parte, analizaré, por un lado, la destrucción que Tomásio realiza del concepto clásico y humanista de la dignidad humana y, por otro, su reconstrucción del concepto. Por fin, contemplaré su defensa de la igual dignidad.

A. La libertad y la felicidad de los hombres: los objetivos del derecho natural

La obra de Tomásio refleja una reacción contra la teología académica y un deseo de situar la religión en la piedad interior y personal⁴. En su capítulo introductorio que le sirve a justificar su obra, Tomásio ataca la escolástica, tachando de “ficticia la idea de una ley divina

¹ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 285.

² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, trad. de S. Rus Rufino y M^a. A. Sánchez Manzano, Tecnos, Madrid, 1994.

³ BLOCH, E., *Derecho Natural y dignidad humana*, op.cit., p. 285.

⁴ GIL CREMADES, J. J., “Estudio Preliminar”, TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., pp. XII-XIII. También, véase TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 270.

positiva y universal”⁵. Elogia entonces a Grocio y a Pufendorf quienes habrían purificado y definido excelentemente el derecho natural al combatir el escolasticismo⁶. Pero les critica en relación con el aspecto formal de sus reflexiones: sus textos se refieren a demasiadas fuentes clásicas y hubieran tenido que desarrollar libremente sus ideas respectivas. Sin embargo, Tomásio les disculpa. En efecto “escribieron aún en esa época en que todos los eruditos estaban dominados todavía por la autoridad de los antiguos”⁷. Se trata solamente de una crítica de forma pero tiene su importancia. Tomásio no concibe su enseñanza como mera oferta de conocimiento sino como formación de carácter, dirigida por el arte de la prudencia en la misma línea que Gracián y el modelo del *honnête homme*⁸. Después de esta primera justificación para reelaborar el derecho natural, Tomásio contempla una segunda razón que sí afecta directamente el tema de la dignidad humana.

Confiesa que en un primer momento se había equivocado al concebir “la naturaleza humana en las opiniones de otros” en lugar de definirla por su examen personal⁹. Deduce de ello una consecuencia aparentemente destructora para la construcción iusnaturalista de la dignidad del ser humano. Habla de un engaño general sobre el cual descansan todas las disciplinas. Pretende entonces “construir de otra manera el edificio entero”. Esta reconstrucción procede de la crítica de la centralidad de la razón en todos los ámbitos de la actividad humana. Más precisamente, habla del “error fundamental (...) sobre la correspondencia habitual entre inteligencia y voluntad, es decir, del dominio de la inteligencia sobre la voluntad; de ahí que sea necesariamente falsa la opinión inferida: que todos los hombres son igualmente de la misma naturaleza como otras ínfimas especies del mundo natural”¹⁰. Primero, la razón pierde su primacía como facultad excelente. Segundo y como consecuencia, no manda sobre la voluntad. Tercero, y aparentemente, los hombres no son naturalmente iguales. Más adelante, aparece el voluntarismo de Tomásio. Por

⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., p. 3.

⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§1), op.cit., p. 4.

⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§III), op.cit., pp. 4-5

⁸ Es el primero a enseñar en lengua alemana y no en latín, empezando su primer curso académico de 1687 con el *Oráculo manual* de B. Gracián. Comenta también un *Discurso sobre la imitación de los franceses*, revelando la hegemonía (cultural) de Francia en la época. Véase GIL CREMADES, J. J., “Estudio Preliminar”, en TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natura y de gentes*, op.cit., pp. XIII-XIV. BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., pp. 286-287. HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, op.cit., p. 61.

⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§V), op.cit., p.6. Recuerda también a Séneca que precisamente no quiere asimilarse al rebaño, (§XXX), op.cit., p. 29.

¹⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§6), op.cit., p. 6.

un lado, reitera la idea de que la ley natural procede de la razón, lo que puede verificarse en la experiencia. Añade que toda autoridad deriva de la voluntad de cada comunidad de ciudadanos, de tal modo que la autoridad válida en un lugar, no lo es en otro¹¹.

Otro error fundamental para Tomásio consiste en la confusión de la ley divina con la ley humana, confusión que provoca un segundo error y que consiste en la confusión de las penas divinas con las humanas. Al contrario, hay que separar la “obligación interna” que se refiere a la conciencia y a la moral, de la “obligación externa” relativa al derecho y no hacer que esta última se vuelva la principal¹². En efecto, es falso considerar la noción de ley a través de la ley divina, asimilándola al derecho natural. El concepto de ley sólo tiene únicamente un sentido jurídico de ley positiva. Esta separación de Tomásio viene de una consideración de Dios que no se asimila a un “déspota” que infunde un “temor servil”, sino a un “Padre”, un “Juez Asesor”, un “consejero”, que infunde un “temor filial”. En consecuencia, la “moralidad de los actos” le incumbe a Dios y no al derecho positivo¹³.

La separación del derecho y de la moral elaborada por Tomásio - a pesar de ser tachada injustamente de “esquemática”¹⁴, “indecisa”¹⁵ e incluso “torpe”¹⁶ - se inspira en la finalidad política de excluir de la regulación estatal y eclesiástica, lo relativo al fuero de la conciencia individual. Con ella, prosigue y culmina la secularización del derecho natural. Esta separación es un aspecto de otra separación más general entre el derecho natural y el derecho divino¹⁷. Tomásio se burla entonces de los “doctores escolásticos” que “tenían bajo su tiranía las conciencias de los hombres”, atemorizándoles con “citas de autoridad consistentes en falsas interpretaciones de la

¹¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§17), op.cit., p. 22. Recasens señala que Grocio, Pufendorf y Tomásio parten de un hecho psicológico para fundamentar el derecho, de ahí una posible paradoja entre su máxima intención racionalista y la base empírica del derecho Natural. RECASENS SICHES, L., *Tratado general de filosofía del derecho*, op.cit., p. 434.

¹² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, “Capítulo Introductorio”, (§7-11), op.cit., pp. 7-9. Sin esta distinción no se puede entender los tres principios del bien: lo honesto en cuanto a la moral, lo decoroso en cuanto a la política y la justicia en cuanto al derecho. Véase también (I, IV, 61), op.cit., p. 194. Esta postura de Tomásio parece molestar mucho a J. Marin y Mendosa: “Cristian Thomasio y sus secuaces, atribuyendo lo justo sólo al derecho natural y separando lo que es honesto y decoroso, cortaron con fatal golpe tres ramas entrañablemente unidas de un mismo tronco”. MARÍN Y MENDOZA, J., *Historia del derecho natural y de gentes*, op.cit., p. 44.

¹³ Esos puntos aparecen en TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §37-43 50-53), op.cit., pp. 221-223 y 226-228.

¹⁴ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 271.

¹⁵ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 261-262

¹⁶ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 172.

¹⁷ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 270.

Sagrada Escritura”¹⁸. Al contrario, el método de Tomásio es la razón que “deriva del sentido común de cada cual”, de modo que no pretende, con un matiz de duda cartesiana, contradecir los textos sagrados sino y solamente prescindir de ellos¹⁹.

Así, en una distinción supuestamente “extraña”²⁰, Tomásio contempla dos tipos de “paz”. La sabiduría, sinónima de moralidad, es la vía práctica para alcanzar la “paz interna”, a través de la honestidad²¹. El derecho, por su parte, y a pesar de su ambigüedad, es un “atributo de la persona”. Su meta no es obligar sino “aconsejar” sobre lo justo. Aunque puede apoyarse en la sanción, su objetivo último es la “paz externa”²². La consecuencia es fundamental: visto que la coacción es inherente a la ley positiva y que el derecho natural no tiene este rasgo, éste pierde su carácter jurídico²³. Se produce entonces una autonomía del derecho en relación con la moral religiosa²⁴. La separación entre ambas esferas es aún más evidente cuando escribe Tomásio: “Luego todo Derecho es externo, no interno. Luego lo mismo hay que decir de la obligación que corresponde a un Derecho, esto es, de la obligación externa”²⁵. De esta manera gana terreno, el derecho de resistencia del individuo religioso frente al Estado y frente a la Iglesia oficial²⁶. Ésta no debe ser una institución jurídico-política dotada de poderes coactivos, sino exclusivamente una asociación de creyentes con fines puramente religiosos²⁷. Por tanto, Tomásio define los

¹⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§XVII), op.cit., p. 20.

¹⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introdutorio”, (§XXIX), op.cit., p. 28. Vid lo mismo en (I, V, §32), op.cit., p. 220.

²⁰ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 301.

²¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, 90-91), op.cit., pp. 203-204: “La honestidad dirige las acciones internas de los que no son sabios, el decoro de las externas, para conseguir la benevolencia de otros, la justicia las externas para que no turben la paz y para que restablezcan la paz turbada”. “Sin embargo no hay que separar esos tres tipos de bien, pues no deja de ser sabio quien vive a la vez honesta, decorosa y justamente. Por eso muy a menudo se toma uno por otro indistintamente”.

²² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §1-4), op.cit., pp. 210-211.y (I, V, §34), op.cit., p. 220.

²³ WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, op.cit., p. 172.

²⁴ PECES-BARBA, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 241.

²⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §64), op.cit., p. 215. Y a continuación: “La razón de la obligación es que (...) aunque existiera un solo hombre, estaría obligado a moderar sus afectos, porque seguiría existiendo el temor racional al daño que recibiría si actuará de manera contraria”, (I, V, §18), op.cit., p. 215. La obligación interna viene de la honestidad (I, V, §30), op.cit., p. 216.

²⁶ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 53. La filosofía del derecho pierde entonces su vecindad con la teología que se mantenía en Pufendorf, op.cit., p. 300.

²⁷ FASSÒ, G., *Historia de la filosofía del derecho (2)*, op.cit., pp. 172-173.

límites de la intervención estatal y protege teóricamente la libertad de conciencia del individuo²⁸. De hecho, insiste en que sí existe un derecho innato y consiste en la libertad²⁹. Además, todo este proceso se realiza con la meta - por cierto ya expresada en Pufendorf - de buscar y proporcionar la felicidad a los seres humanos³⁰. Tomásio representaría el talante de una burguesía alemana ascendente³¹. Según Goyard-Fabre, toda su concepción del derecho natural es incluso “biológica”, es decir, orientada de forma “casi hedonista”. Persigue todo lo que es útil “al bien estar intra-mundano”. Por ejemplo, Tomásio considera que la poligamia y la poliandria no son asuntos éticos y que no obstaculizan en absoluto la finalidad del matrimonio que es la perpetuación de la especie. En resumen, el derecho natural no debe pedir nada ni a la teología ni a la moral³². Para Bloch, Tomásio aportaría un talante nuevo al derecho natural, al enlazar este último “con la *felicidad humana* y la *dignidad humana*”. En efecto, supera la diferencia de actitud esencial que separa la imagen del hombre en las utopías sociales y su representación en el derecho natural. Las primeras contemplan la noción de felicidad humana, mientras que las modernas teorías del derecho natural “se habían centrado esencialmente en la dignidad del hombre”. Tomásio recibiría el “hedonismo epicúreo” y fundaría entonces en una misma unidad, la felicidad y la dignidad del ser humano. Esta “predicación varonil de la felicidad”, que prescinde del rigor de la virtud, influye en la alegría del vivir de una burguesía que comienza también su ascensión en Prusia. De esta forma, Bloch considera que el primer derecho fundamental innato es para Tomásio el derecho a la felicidad³³. Carpintero Benítez considera también que Tomásio insiste en esta “nueva filosofía del hombre”, otorgando una “faz jovial y sonriente” a los principios del derecho³⁴. Ahora bien, esta felicidad deriva de una libertad inherente al ser humano, posible pero limitada. Por esta razón, el individuo debe plasmar su voluntad y prescindir de cualquier interpretación, negativa o positiva, de la naturaleza humana

²⁸ BETEGÓN CARRILLO, J., “Los precedentes intelectuales de la humanización del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, op.cit., p. 497.

²⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, V, §12), op.cit., p.214. y Más adelante aparece como un bien a proteger de los demás (I, VI, 61), op.cit., p. 264.

³⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, VI, §21), op.cit., p. 250.

³¹ BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, op.cit., p. 52 y TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 269.

³² Se trata de la obra *De crimine Bigamiae* de 1685. Véase GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 261 y BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., pp. 53-54.

³³ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., pp. 305 y 318.

³⁴ CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 186.

porque aplasta psicológicamente esta libertad inicial. Tomásio critica en este sentido la representación clásica de la dignidad del hombre.

B. La perspectiva voluntarista de la dignidad humana

Al considerar la voluntad como la cualidad que identifica al ser humano, Tomásio critica, por un lado, el fundamento tradicional de la dignidad humana. Ella no sería más que una demostración de la arrogancia de los hombres que se otorgan a sí mismos una naturaleza excelente. Por otro lado, contempla una dignidad individual que no procede de la imitación de unos modelos de virtud, sino del ejercicio libre de su voluntad.

1. La crítica de la dignidad arrogante de los hombres

Con esas premisas, se puede abordar de pleno la concepción que Tomásio tiene del ser humano y de su dignidad. Insiste en que su esencia no es la inteligencia sino su voluntad, de tal modo que “cada grupo humano está dotado de voluntades diversas y opuestas”³⁵. En relación con la naturaleza moral y común de los seres humanos, depende de la naturaleza física. Por fin, las tres formas de moralidad (honesta, decente y justa) proceden de esta misma naturaleza común³⁶. En el primer capítulo “Sobre la naturaleza moral del hombre”, Tomásio señala que el hombre se diferencia de los demás “cuerpos” por dos facultades de su alma: la inteligencia y la voluntad³⁷. Son además facultades que pertenecen a todos los seres humanos sin excepción. Luego, realiza una lista de las “potencias” que distinguen al ser humano de “todas las demás realidades corporales”: se refiere a sus cualidades espirituales, su sistema nervioso, sus sentidos, y todos los movimientos que se generan³⁸. Lo interesante de Tomásio consiste precisamente en esta definición antropológica, mecanicista y aristotélica, de las cualidades espirituales del ser humano:

³⁵ Por esta razón, en la medida que toda autoridad deriva de la voluntad de cada comunidad de ciudadanos, la autoridad válida en un lugar, no lo es en otro. TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§17), op.cit., p. 22.

³⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, “Capítulo Introductorio”, (§ XXIII-XXV), op.cit., pp. 25-26. Véase FASSÓ, G., *Historia de la filosofía del derecho* (2), op.cit., p. 171.

³⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, § VI-VII), op.cit., p. 42.

³⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §XII), op.cit., p. 45.

la capacidad de comprender deriva del cerebro mientras que la voluntad viene del corazón. La primera se refiere al pensamiento y la segunda al deseo y al amor. Están reunidas mediante las impresiones de los sentidos que actúan como “impulsos”³⁹. Tomásio reconoce también la relevancia de las pasiones del ser humano que son una marca de su identidad individual⁴⁰. También, el individuo posee un pensamiento que se junta con la memoria y la imaginación y que le permiten aprehender el tiempo, tener “ingenio” y “conciencia”, elaborar un conocimiento científico de la realidad gracias al llamado “pensamiento universal”⁴¹. Sin embargo, insiste Tomásio, la voluntad es “el principal agente del alma humana porque mueve la inteligencia”⁴² y esta vinculación hace, a diferencia de Descartes, que es imposible oponer la naturaleza moral del hombre con su naturaleza corporal⁴³. Otra consecuencia y otra diferencia con Descartes, es que la voluntad es una “potencia finita” ya que no puede superar los límites impuestos por la condición humana. En consecuencia, el individuo no debe pretender cambiar la realidad sino adaptarse a ella⁴⁴. Tomásio parece contemplar entonces un deseo innato de auto conservación que los humanos comparten con los animales. Sin embargo, los primeros se singularizan de los segundos porque buscan cosas que llevan a la destrucción de su vida y que derivan, en última instancia, de las variaciones de sus voluntades⁴⁵. Tomásio aclara entonces lo que entiende por la desigualdad natural de los hombres. Esta desigualdad no tiene ninguna dimensión moral. Se refiere a las diferencias individuales que proceden de las voluntades distintas:

“(…) la voluntad es la potencia primaria de la mente, y que a todos los hombres se diferencian por sus voluntades. No discutiremos sobre los términos, pues nos da igual que se diga que los individuos humanos (*singuli homines*) se distinguen en especie o se asemejan en especie; se

³⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §XVI), op.cit., p. 46. Con otras palabras: “la inteligencia es la capacidad del alma humana de pensar en el cerebro, y la voluntad es la capacidad de la misma alma de desear en el corazón”, (I, I, §XVII), op.cit., p. 46. Consultar también (I, I, § XXII), op.cit., p. 48.

⁴⁰ “(…) en cuanto existe un hombre, existen sus efectos y éstos no pueden ser destruidos si no se destruye al propio hombre”, TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §VI), op.cit., p. 105.

⁴¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §XXXVIII), op.cit., p. 51. Podría ser una prolongación de la definición cartesiana de la razón como “instrumento universal”. Véase DESCARTES, R., *Discurso del Método* (V), op.cit., p. 114. “La razón es un instrumento universal que puede servir en todas las coyunturas”, apuntando Pascal, la capacidad de adaptabilidad del ser humano, capaz de dirigir su conducta según su conveniencia.

⁴² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §LVI), op.cit., p. 61.

⁴³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §LVI-LVIII), op.cit., p.62.

⁴⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §XXXVIII y XLII), op.cit., pp. 117 y 119.

⁴⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §LXXXIII), op.cit., p. 71.

aceptará que el hombre es un género o especie claramente singular, cuyos cuerpos individuales tienen distinta naturaleza desde el punto de vista de la voluntad”⁴⁶.

En realidad, Tomásio, con todos esos rasgos antropológicos, no pretende ni demostrar ni celebrar la dignidad humana sino solamente subrayar el funcionamiento de las cualidades morales del hombre, destacando la primacía de la voluntad. Este ejemplo revela que la secularización del derecho conduce a una secularización de la naturaleza humana, sin caer por tanto en un pesimismo antropológico. En cuanto a las relaciones entre los individuos, Tomásio contempla un equilibrio de fuerzas en la medida que descansan en la voluntad distinta de cada uno. Así: “Sobre todo es el hombre quien mas puede ayudar o perjudicar a otro hombre”. No hay ningún tipo de determinismo en las relaciones entre las personas. Se puede tanto producir la paz, es decir, una “unión de las voluntades” como la guerra, es decir, la “desunión”. La primera suscita esperanza y amor, mientras que la segunda, provoca odio y temor⁴⁷. Tomásio matiza: “más bien hay que temer a los hombres que poner en ellos nuestra esperanza, porque con mayor frecuencia pueden hacer daño y con mayor frecuencia quieren”⁴⁸. Los hombres poseen semillas de tres deseos principales (delectación, gloria y propiedad) que pueden, si están correctamente activados, conducir a perjudicar a los demás⁴⁹. Tomásio no defiende tampoco una posición negativa respecto al ser humano. Tiene más bien una idea híbrida de la naturaleza humana. Cuando se refiere al estado de naturaleza, considera que es un “caos”, una situación confusa entre la guerra y la paz, insistiendo en que mantiene un “camino intermedio” entre Hobbes y Aristóteles⁵⁰. La antropología de Tomásio profundiza la de Pufendorf, centralizándose en la voluntad del ser humano como facultad que determina su conducta. Se separa de él sin embargo, al rechazar que el individuo deba alcanzar un modelo de dignidad de la naturaleza humana.

En la medida que la esencia de los hombres es la voluntad y que la voluntad de cada uno es distinta, aparecen diferencias de costumbres entre los hombres. Además, son por naturaleza

⁴⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, I, §CXVIII), op.cit., pp. 83-84.

⁴⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §XLIII y XLIX), op.cit., pp. 119 y 121.

⁴⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §LII), op.cit., p. 122. Goyard-Fabre apunta que este análisis de las pasiones humanas deriva de Spinoza, GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du droit naturel*, op.cit., p. 261.

⁴⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, II, §LXIV), op.cit., p. 125.

⁵⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §55), op.cit., p. 158.

“carentes de sabiduría y necios”. Tomásio no tiene aquí una visión negativa del ser humano con el objetivo de aplastar su libertad. Al contrario, como Sócrates, De Cusa, Montaigne y Erasmo, considera que la conciencia de la ignorancia es una premisa esencial para alcanzar la sabiduría. Señala en este sentido la actitud compartida por los necios: “todos coinciden en amarse sobre todo a sí mismos; de ahí proviene el prejuicio capital de creerse los más excelentes y sabios entre todas las criaturas visibles”⁵¹. Tomásio desencadena a continuación un razonamiento que parece arruinar por completo la concepción humanista de la dignidad humana:

“De éste deriva otro prejuicio: buscar la excelencia del hombre sobre las demás criaturas en la inteligencia”

“De éste deriva otro: en la creencia de que la esencia del hombre consiste en su inteligencia, la inteligencia es el agente primario en el hombre”

“De éste, a su vez, otro: creer que un hombre tiene la misma esencia que otro hombre, como por ejemplo, ocurre con un perro y otro perro”.

“De éste, a su vez, otro: que la inteligencia dirige la voluntad en el apetito del bien y el mal, y le prescribe una regla de actuación; así se contrapone la moral con la naturaleza”.

“Y además, la creencia en que el hombre tiene libertad de actuación en su voluntad, y que la voluntad no puede ser coaccionada”.

“También el prejuicio de que la naturaleza de la voluntad humana es única y que los distintos individuos tiene una voluntad única”.

“De aquí deriva una explicación inadecuada de la distinción entre el apetito sensitivo y la voluntad”⁵².

No hay que malinterpretar este texto: no se trata de un ataque a la dignidad humana sino más bien de su máxima y mejor defensa. Primero, el objetivo principal de Tomásio no es la valoración moral de la naturaleza humana. Dicha valoración (positiva como negativa) impide entender la centralidad de la voluntad como esencia de la naturaleza humana. Impide entender la unidad que existe entre la naturaleza moral y la naturaleza corporal del hombre. Es en este sentido cómo se debe entender el texto siguiente de Tomásio:

⁵¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §8), op.cit.,p. 146.

⁵² TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §9-15), op.cit., pp. 146-147.

“(…) es un error destacable que los eruditos quieran, como se hacen comúnmente demostrar la excelencia del hombre sobre las demás criaturas por la necesidad de una norma, pues con eso se demuestra más bien la enorme miseria de los hombres; esa doctrina común nace de la errónea libertad interna de la voluntad”⁵³.

Tomásio critica la ilusoria fundamentación de la ley natural en la falsa excelencia de la razón y de la libertad de la naturaleza humana. La voluntad del ser humano es finita porque depende de su esencia biológica. Más precisamente, no se puede deducir ninguna norma moral sobre el bien y el mal, porque no existe una sola conciencia humana, sino diversas conciencias que tienen diversas aprehensiones del bien y del mal⁵⁴. La defensa escolástica de una única conciencia recta no sirve la libertad individual sino su contrario. Tomásio revela el subterfugio de esta construcción: aquellos que se otorgan esta conciencia recta legitiman su control sobre los que tienen una “conciencia errónea”⁵⁵. Es una estrategia de poder que detrás del disfraz de la libertad y de la dignidad humana, aniquila la autonomía individual. Tomásio defiende que la moralidad y los usos sociales - *honestum* y *decorum* - obligan solamente internamente y no dependen de una obligación externa, monopolizada por el derecho. Si Tomásio destruye la definición clásica y humanista de la dignidad humana es porque confiere una autonomía individual y propia a cada ser humano. No defiende en absoluto la miseria del hombre sino la capacidad de cada uno, e independientemente de los demás, de definir y plasmar su dignidad individual.

2. Buscar su propia dignidad: ser libre por sí mismo

Tomásio critica el innatismo de Grocio y se inspira en Pufendorf. La moral depende de las relaciones que se tiene con los objetos y no existe en sí misma. Este punto permite asentar la fundamentación de la dignidad humana. En efecto, Tomásio celebra la autonomía del individuo

⁵³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §2), op.cit., p. 175.

⁵⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §15-17), op.cit. 180-181. No es una definición pascaliana de la costumbre como segunda naturaleza del hombre. La diferencia está en que para Pascal dicha acepción es negativa. PASCAL, B., *Pensamientos* (89), op.cit., p. 100.

⁵⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §24-36), op.cit., pp. 184-187. Consultar BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de J. Bayón, Alianza, Madrid, 1988, pp. 232 ss.

respecto a cualquier modelo exterior de nivelación y de uniformización, incluso el modelo humanista de la dignidad humana. Éste deriva en efecto de una “necia imitación”. Los individuos encuentran la virtud en la “autoridad de otros ejemplos” y no en su propia conciencia. Aprenden a conocer la naturaleza del hombre a partir de otros y no a partir del autoexamen de la “esencia de sí mismo”, es decir, su voluntad⁵⁶. Esta actitud deriva, según Tomásio, de un temor: el de conocer las “potencias primeras” de la naturaleza humana, es decir, la voluntad individual aceptada en sus finitudes y particularidades⁵⁷. Tomásio no parte como Pascal de una “angustia existencial” sino de una “cobardía existencial”. No es un miedo de las finitudes de la existencia humana, sino un miedo de sus fuerzas. Sin embargo, ambos autores se reúnen en esta crítica del proceso de uniformización social que destruye la individualidad de cada uno.

Los seres humanos huyen entonces de sí mismos refugiándose no en la diversión sino en distintos modelos de excelencia que les permiten ver la necesidad de otros y esconder la suya propia. Con las palabras de Tomásio: “los hombres tan pronto se sienten seguros [por esos modelos] como desesperados”⁵⁸. Se olvidan de sí mismos, despreciando las “pasiones pequeñas” de su interior para observar “las realidades superiores a ellos” pretendiendo acceder a la verdad⁵⁹. Tomásio critica sin duda el platonismo, y rehabilita - a través del aristotelismo - la relevancia de los sentidos en la conformación de la conducta individual. Mezcla así un profundo ensimismamiento del hombre consigo mismo que, desde un punto de vista antropológicamente neutro, entiende la perfecta armonía de su naturaleza. Al contrario, los necios no se fían de sus sentidos, al considerarlos engañosos⁶⁰. No se dan cuenta que la felicidad está a su alcance en las “pasiones pequeñas” de la naturaleza humana y al rechazarlas la buscan en ideas generales y confusas, y en particular en la filosofía. Aquellas, en la medida que no tienen ninguna operatividad, provocan una frustración perpetua porque no proporcionan precisamente ninguna felicidad. Los hombres, para salvarse de esta situación, se imbuyen en una proceso que consiste en “poner límites a sus deseos, y cuando llegan a ese límite, buscan otros límites hacia el

⁵⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §21), op.cit., p. 149

⁵⁷ Una nota de pie del traductor es bienvenida: “La doctrina común sobre la libertad interna de la voluntad es ante todo un apoyo de la doctrina papista sobre obtención de la salvación eterna mediante las obras buenas. En cambio, la negación de esta libertad se adapta mejor a la doctrina de los protestantes sobre la carencia de fuerzas de la voluntad humana en cosas espirituales”. TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, op.cit., p. 144.

⁵⁸ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §31), op.cit., p. 151.

⁵⁹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §33 y 34), op.cit., p. 152.

⁶⁰ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §36), op.cit., p. 152.

infinito”. Ciegos y torpes, los individuos “difícilmente consiguen lo que más y con más fuerza apetecen y, si lo llegan a conseguir después es lo que más desprecian”⁶¹. Todos persiguen la felicidad, que es un deseo natural legítimo, pero pretenden encontrarla en la autoridad de otros, es decir, en la religión y en la filosofía⁶². Están encerrados en un círculo vicioso: “todos los hombres, queriendo ser felices, son muy infelices”, y ello, sin darse cuenta de la inexorabilidad de la muerte. Entonces, piensan encontrar un “ersatz” de felicidad, dominando a los demás, y enfadándose cuando no se les obedecen⁶³. Tomásio - con cierto tono senequista - critica esta felicidad basada en la total dependencia externa y que prescinde del conocimiento y de la autonomía individual. Radical y brillante, escribe, con palabras que anticipan las de La Boétie:

“todos apetecen la libertad y al mismo tiempo aman la esclavitud”⁶⁴.

Los hombres se satisfacen mandando sobre los demás, creyendo encontrar aquí su libertad y su felicidad, pero en realidad al querer que todos les imiten, “todos imitan a otros”⁶⁵. Tomásio vuelve a las fuentes mismas de la filosofía, a su razón de ser, que es precisamente este afán de distinción del individuo respecto a los demás, superando ahora no tanto el contagio del vicio, sino el contagio de la uniformización. Cada ser humano ha nacido con disposiciones particulares que le predispone para desempeñar libremente ciertas actividades: poeta, orador, artista, o cualquier labor manual. Los hombres deben esforzarse en cultivar sus dones, recurriendo a la “sensualidad” (es decir el uso de los sentidos) que siempre genera un “bien agradable”⁶⁶. Lo inmanente, lo mundanal y lo corporal, participan de la dignidad de cada uno, dignidad centrada en el mundo. Además no existe ninguna superioridad natural de una actividad respecto a otra. Tomásio es

⁶¹ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (I, III, §29 y 30), op.cit., p. 153 (para las dos citas).

⁶² Particularmente los estoicos. La crítica que les dirige Tomásio es muy similar a la de Valla. TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, IV, §4), op.cit., p. 175. Véase BOÉTIE, E. (de la), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de J.M Hernández-Rubio, Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 1986.

⁶³ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §41-44), op.cit., p. 154. Séneca habla también de la vanidad y de la ira de los hombres que actúan como si tuvieran una “alma de rey”, SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 106. Séneca repite las mismas ideas en *Sobre la ira* (II, 25, 3-4) y (II, 31.3) en *Diálogos*, trad. de Codoñer, C., Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2003, pp. 115 y 121.

⁶⁴ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (I, III, §51), op.cit., p. 157.

⁶⁵ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (I, III, §52), op.cit., p. 157.

⁶⁶ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (I, III, §62), op.cit., p. 160.

tajante: los llamados eruditos son muchas veces “los más tontos” y los “tiranos” los más necios⁶⁷. Así, y con razón, se puede considerar a Tomásio como el primer representante de la *Aufklärung*⁶⁸.

En resumen, Tomásio parte de la voluntad como esencia del ser humano. No se trata de la voluntad estoica que derrumba todos los límites que encuentra en su camino, sino del movimiento interior de la persona que, unido con los sentidos, determina la conducta individual. Esta voluntad cambia según la persona de modo que no existe (a diferencia de los animales) una asimilación entre el individuo y la especie humana. La desigualdad natural entre los hombres no significa en Tomásio la superioridad de unos sobre otros, sino solamente diferencias naturales entre los hombres. Se trata, por parte de Tomásio de una primera crítica de la uniformización del individuo respecto a un modelo global de determinación, y ello desde un análisis antro-po-biológico. Sigue esta pauta de pensamiento en el análisis de las conductas sociales de los individuos, es decir, las costumbres. Nota que los individuos están imbuidos en una ilusión de libertad por, paradójicamente, creer demasiado en ella: siguen ciegamente modelos de conducta impuestos por autoridades (morales) ajenas a su conciencia, que les prometen, ilusoriamente, revelar su excelencia natural y acceder a una felicidad ideal. Dentro de este esquema de dominación - que estriba en una pasiva actitud de esperanza - se encuentra el modelo clásico y humanista de la dignidad humana: celebrar la inteligencia y la libertad de los seres humanos, les tranquiliza acerca de su temor existencial para conseguir por sí mismos su libertad. Por esta razón, la reflexión de Tomásio es una de las mejores defensas de la dignidad humana en la medida que demuestra que definir la dignidad de la persona dentro de un modelo de dignidad de la naturaleza humana, puede implicar la neutralización de la autonomía individual. Se ha visto que Tomásio considera que la celebración de la excelencia de la naturaleza humana deriva de la arrogancia. Debe prevalecer al contrario un cierta humildad. Como consecuencia, Tomásio critica la supuesta superioridad antropológica y cultural de una nación sobre otras y defiende la igual dignidad de los seres humanos.

⁶⁷ TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §73 y 83), op.cit., pp. 163 y 167.

⁶⁸ HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, op.cit., p. 283.

C. La defensa de la igual dignidad humana

Dentro de su reflexión sobre el “Derecho de gentes”, Tomásio dedica algunas líneas rechazando la idea de superioridad de una nación sobre otra. Una nación no puede creerse civilizada y considerar que las demás sean bárbaras. Para Tomásio, esta distinción deriva del “orgullo de los griegos y de los romanos y de los demás pueblos que imitan a éstos y que estúpidamente desprecian a otras naciones”. Tomásio critica de paso la teoría aristotélica de la servidumbre natural aplicada de hecho por el derecho español de las Indias. Defiende una igual dignidad de los individuos: las nociones de “bárbaros” y de “esclavos” son instituciones que derivan del orgullo y de la vanidad de los hombres. Para Tomásio, algunos individuos se consideran civilizados porque contemplan su valor a partir de los bienes externos a su persona, es decir, a partir del “decoro”. Ahora bien, esos bienes - a pesar de ser útiles - no proceden del individuo sino de la suerte. Por tanto, no pueden ni fundamentar el valor del individuo ni servir tampoco de criterios para evaluar el grado de civilización de una nación⁶⁹. Tomásio se inscribe en la línea abierta por Pufendorf en la crítica de la servidumbre natural y se conecta con el humanismo de Montaigne y de Las Casas⁷⁰. Conviene, por fin, recordar su participación en la humanización del derecho penal. Tomásio desvincula en efecto la herejía con la noción de delito. En efecto, se trata de un “error del intelecto” sobre el cual la legislación no puede intervenir. Segundo, Tomásio critica la tortura por ser injusta ya que se opone al derecho natural que concede a cada uno el recurso a los medios necesarios para la defensa del derecho de la propia vida⁷¹. En este sentido escribe:

“Por la tortura se impone al desdichado acusado, todavía no convicto, una pena que excede en crueldad a aquella con la que sería castigado de ser completamente probada la culpa (...) ¡Horrible perversión en el ejercicio del poder punitivo! ¿Qué puede ser pensado más injusto, más lejano a toda justicia que dilacerar a pobres gentes a las que todavía no se ha probado nada con penas tan

⁶⁹ Tomásio dedica tres párrafos sobre esta cuestión en TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, (I, III, §71-73), op.cit., pp. 233-234. Este punto no está señalado extrañadamente por Bloch en su elogio de Tomásio.

⁷⁰ Véase por ejemplo CASAS, B., (de), *Apología*, (13 v), en *Obras Completas (9)*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 83-84.

⁷¹ Se trata de las obras *An Haeresis sit Crimen* de 1697 y *De Tortura ex foris Christianorum proscribenda* de 1705. Véase BETEGÓN CARRILLO, J., “Los precedentes intelectuales de la humanización del Derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, op.cit., pp. 498-499 y TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 272. BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 53.

cruels que hacen estremecer el ánimo en el que aliente todavía un leve sentimiento de humanidad?⁷².

Así, Tomásio defiende su concepto de dignidad de la persona y una vez más demuestra que este concepto surge en las conciencias de aquellos que saben detectar la ilegitimidad moral y jurídica que consiste en aprovecharse de la vulnerabilidad humana y de los sufrimientos de los demás. Como Séneca, Montaigne, Las Casas e incluso anticipando a Voltaire y a Beccaria, Tomásio se encuentra a en la vanguardia de la lucha por la humanización del derecho penal y procesal, lucha paralela e inseparable de la lucha especulativa por la dignidad humana⁷³.

Como conclusión, Tomásio realiza una incipiente reconstrucción de la dignidad del hombre, profundizando el voluntarismo de Pufendorf. El ser humano no se caracteriza por su razón y su sentido moral sino esencialmente por su voluntad. En relación con el derecho natural, esta perspectiva permite secularizarle por completo. En relación con la dignidad humana, destruye su antiguo fundamento es decir, la misma idea de naturaleza humana de tipo racional. La reconstrucción de Tomásio consiste en un prodigioso afán de demostrar la libertad psicológica del individuo . No debe imitar modelos de excelencia sino seguir sus predisposiciones innatas, teniendo en cuenta sus potencias y sus finitudes. Como no cree en una única y homogénea naturaleza humana, permite hacer emerger la intuición de la individualidad propia de cada persona. Participa en este sentido en un proceso de individualización de la dignidad humana. En la conciencia de su individualidad, y en la plasmación de ésta a través del ejercicio de la autonomía, se concreta la dignidad individual. También, esta misma negación de una única naturaleza humana y moral, implica la ilegitimidad de las instituciones que fomentan la desigual dignidad de los hombres. La esclavitud, en este sentido, procede de una ilusión alimentada por el orgullo de algunos que hacen estribar su superioridad de bienes exteriores a su persona. Ahora bien, el verdadero valor de la persona no es su predisposición hacia la moral sino su cualidad como ser biológico cuya primera potencia es la voluntad. Existe aquí un sutil encuentro con

⁷² Citado en BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 309.

⁷³ Su lucha no ha sido vana puesto que Federico II al subir al trono en 1740 proclama la más amplia tolerancia religiosa y la abolición de la tortura, ya atenuada en la práctica, TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 272.

Descartes y ello a pesar de los enormes planteamientos que les oponen. Ambos autores confían en la voluntad del individuo como impulsor de su conducta. Es ilimitada y divina en Descartes, pero limitada y biológica en Tomásio. A fin de cuentas, Tomásio seculariza y humaniza la propia noción de naturaleza humana. La voluntad pura se convierte, implícitamente, en el fundamento, primero, de la dignidad individual y, segundo, en el fundamento de la igual dignidad de todos. A continuación, y para concluir este estudio, examinaré las ideas de dos autores sobre la dignidad humana y que se encuentran en la pre-Ilustración. Se tratan de Burlamaqui y de Wolff.

IV. LA DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO JURÍDICO DE LA PRE-ILUSTRACIÓN

A. La dignidad humana en Burlamaqui

El razonamiento del Burlamaqui (1694-1748) respecto a la noción de dignidad del ser humano es muy similar a la de sus predecesores, parafraseando particularmente a Pufendorf¹. En el primer capítulo de sus *Principes du droit naturel* (1747)² parte también de la consideración de la naturaleza como vía para acceder a los propósitos del derecho natural. De forma muy llamativa llama el capítulo primero “De la naturaleza del hombre considerada en su relación con el Derecho; del entendimiento de lo relativo a esta facultad”.

Burlamaqui plantea desde el principio los objetivos de su obra: deducir de las reglas que sola la razón produce, las pautas para que los hombres alcancen una “verdadera y sólida felicidad”. Perpetúa en este sentido el voluntarismo de Pufendorf y de Tomásio, inscribiendo la realización del individuo en una perspectiva eudemonista. Ahora bien, los principios de la ciencia del derecho natural, pueden derivar sólo de la naturaleza humana y, más precisamente, de su estado y constitución. Siguiendo el iusnaturalismo racionalista, el fundamento del derecho no se encuentra en una fuente externa y superior al ser humano, sino, y como en Pufendorf, en su única naturaleza racional³. Partiendo de la idea de que el concepto de derecho implica, en su origen, la noción de dirección, Burlamaqui quiere comprobar si existe en la naturaleza humana afinidades que corroboran esta definición, investigando particularmente la conducta humana⁴. Su descripción de la naturaleza es la misma que la de Pufendorf. Utiliza los mismos términos pero con menos complejidad. Primero, mostraré cómo la libertad y la felicidad individual aparecen en

¹ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 280.

² BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, Janet et Cotelle, (ed), París, [1821], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1989.

Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/>

³ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel* (I, §1 y 2), op.cit., pp. 2 y 3.

⁴ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel* (I, §2), op.cit., p.3..

el horizonte de la dignidad humana. Luego, indicaré cómo Burlamaquí contempla la idea de igual dignidad y su respeto inherente.

1. Libertad y felicidad: horizontes de la dignidad humana

Burlamaquí presenta una idea general de lo que puede entenderse, según sus palabras, como la “naturaleza del hombre”⁵. Considera que el ser humano, además de disfrutar de la “maravilla disposición de su cuerpo”, dispone de un alma racional que “le distingue ventajosamente de los animales”. Gracias a esta “noble parte de sí mismo”, puede “pensar y hacerse ideas adecuadas acerca de los objetos que se les presentan, compararlos, sacar principios conocidos de verdades desconocidas, juzgar de la oportunidad de las cosas entre sí y en sus relaciones con nosotros, deliberar sobre lo que debe hacer o no, y determinarse en consecuencia a actuar de una forma o otra”. Burlamaquí insiste también en la capacidad de la mente para aprehender el tiempo, recordando el pasado y proyectándose en el futuro, penetrando el curso entero de la vida y las causas de los progresos. Por tanto, a diferencia de los animales, el ser humano no está sometido a “operaciones uniformes e invariables”. Puede decidir actuar o no actuar, suspender sus acciones y regularlas en función de las circunstancias. Burlamaquí distingue tres tipos de acciones: las primeras derivan del cuerpo (como respirar), las segundas vienen del alma (como pensar) y las terceras son mixtas (como caminar). Sin entrar en las clasificaciones entre *entia moralia* y *entia física* de Pufendorf, Burlamaquí saca aquí las ideas principales de su teoría.

Habla de las acciones que proceden del alma como “acciones humanas o voluntarias”⁶. Identifica las tres facultades que permiten generar esas acciones: el entendimiento, la voluntad y la libertad⁷. El entendimiento, como una luz, es la esencia del alma y tiende hacia la recta aprehensión de la verdad de la cosas (en sí y en sus relaciones)⁸. Este principio es el “gorrón sobre el cual roda todo el sistema la humanidad” (“*le pivot sur lequel roule tout le système de l’humanité*”). Al revocarlo, se derrumba todo el edificio de la sociedad. Burlamaquí responde sin

⁵ Esta descripción aparece en BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel*, (I, §3 y 4), op.cit., p. 3.

⁶ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel* (I, §4), op.cit., p.4.

⁷ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel* (I, §5), op.cit., p.5.

⁸ BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit naturel* (I, §6), op.cit., p. 5

lugar a duda a Tomásio y a su crítica del entendimiento humano⁹. Como matiza Goyard Fabre, la noción de entendimiento en Burlamaqui como en Pufendorf, no se inclina hacia el humanismo individualista y racionalista de los modernos. Se vincula todavía con la metafísica especulativa, con una cosmología teleológica, donde la ley del mundo es la norma que, querida por Dios, trasciende en el mando de la humanidad del hombre¹⁰. Con otras palabras, Burlamaqui perpetúa aquí el modelo clásico de la dignidad de la naturaleza humana. En este sentido, sus planteamientos serían un retroceso respecto al individualismo de Tomásio. Desarrolla, con cierto aristotelismo, una concepción del entendimiento. Éste llega a las llamadas “evidencias” después de las primeras impresiones de los sentidos. Gracias a la imaginación y la memoria, alcanza la verdad¹¹. Cuando Burlamaqui contempla la voluntad, la define como la “potencia del alma que le permite determinarse a sí misma”. Su objetivo debe consistir siempre en la felicidad¹². Por fin, la libertad es “esta fuerza del alma que le permite modificar y regular sus operaciones como le gusta”. Gracias a ella, el ser humano tiene una suerte de “imperio sobre sí mismo”¹³. Gracias a todas esas facultades, el individuo puede alcanzar el bien. En cuanto al derecho natural, debe ayudar al ser humano alcanzar la felicidad porque precisamente Dios le ha creado para que sea feliz¹⁴. Además, Burlamaqui rechaza cualquier filosofía que vendría negar la libertad del hombre: es una facultad propia e indisoluble del alma humana que no se le puede quitar y que, por otro lado, se verifica en la experiencia. El ser humano es siempre dueño de sus elecciones. Burlamaqui lo proclama en su radicalidad más pura: “*je suis libre*”¹⁵, lo que revelaría, por otro lado, su proximidad con Locke¹⁶. La libertad y la felicidad son rasgos inherentes al ser humano y no se desarrollan a partir de un sistema moral. Por tanto, se vuelven mundanales, haciendo que el ser humano logre su dignidad en este mundo y no en una esfera extra-mundanal. Además, Burlamaqui se impregna del aristotelismo considerando que las pasiones no se oponen ni a la

⁹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §7), op.cit., p. 6.

¹⁰ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 96.

¹¹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (I, §7-12), op.cit., pp. 6-13. Termina su argumentación acerca de los diversos tipos de errores y de ignorancia.

¹² BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (II, §1), op.cit., pp. 13-14. Desarrolla a continuación la temática de las pasiones y de los instintos humanos que debe controlar la voluntad.

¹³ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (II, §3), op.cit., p. 15.

¹⁴ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (II, §8), op.cit., p. 21. El destino del hombre es la felicidad, vid (II, § 9), op.cit., p. 22. La felicidad es un “deseo natural” (II, §10), op.cit., p. 24.

¹⁵ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (II, §10-11), op.cit., p.24-26

¹⁶ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 95.

razón ni a la libertad sino que son los impulsores del movimiento. Es más: gracias a ellas, los individuos son lo que son y sin ellas nada grande o bello puede realizarse¹⁷. La rehabilitación y celebración de lo mundanal y de lo inmanente, constituye un rasgo relevante para la fundamentación moderna de la dignidad humana. Al principio del Capítulo III de su tratado, Burlamaqui recapitula sus ideas. Afirma que su objetivo principal consiste en demostrar que el ser humano es libre porque es dueño de su conducta y de sí mismo¹⁸. Por fin, hace derivar una sociabilidad inherente a la naturaleza humana de un deseo innato. Así en el estado de naturaleza (llamado “estado originario”), los individuos “no podían prescindir unos de otros”¹⁹. Esta sociabilidad se transfiere a los llamados “estados accesorios”, es decir, de creación humana. Los seres humanos inventan así diversas maneras de relacionarse con los demás con, en particular, la familia y la sociedad civil²⁰. Esta sociabilidad se rige por una regla fundamental: “no perjudicar a nadie”.

2. El respeto de la igual dignidad: “no perjudicar a nadie”

Cuando Burlamaqui se interesa por el “principio de sociabilidad”, recurre a los mismos términos que Pufendorf. Según sus palabras, es algo “muy sencillo” y consiste, en una perspectiva liberal, en “no hacer daño a nadie y, al contrario procurar a los demás todo lo que uno es capaz”²¹. Los hombres no deben perjudicar a nadie porque son iguales por naturaleza. Esta igualdad procede de Dios y se manifiesta en la igualdad física y moral de todos. Burlamaqui construye aquí un puente entre el derecho natural y la filosofía moral cristiana²². En efecto, la “fuente inmediata” de la igualdad de los individuos consiste en la “voluntad del Ser soberano, conocido por la naturaleza de las cosas”²³. Primero, esta igualdad viene de que los individuos

¹⁷ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (II, §16), op.cit., pp. 32-33.

¹⁸ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (III, §1), op.cit., pp. 33-34.

¹⁹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (III, §3), op.cit., p. 37. La sociedad natural es por tanto una sociedad de igualdad y de libertad, (III, §3), op.cit., p. 38. La soledad, la violencia y la guerra son contrarios a la naturaleza humana.

²⁰ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, (III, §6-11), op.cit., pp.40-42.

²¹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)“ Quatrième Partie”*, (I, §1V), nv. Ed. de Dupin, M., Chez B. Warée, 1820, pp. 398-399 (He tenido que cambiar de edición para esta parte ya que esos capítulos no aparecen en la reedición de la Universidad de Caen).

²² TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 280.

²³ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §IV), op.cit., pp.399-400.

comparten la misma naturaleza humana, de tipo racional y social. Segundo, esta igualdad deriva de una condición humana compartida por todos los individuos. Cuando Burlamaqui dice que el género humano procede de un “solo y mismo tallo”, quiere decir que todos los humanos poseen la misma fragilidad hacia la fortuna, la enfermedad y la muerte. Tercero, la religión cristiana muestra que Dios no ayuda particularmente a aquellos que se encuentran por encima de los demás. Al contrario, ayuda a los que se distinguen por su “sincera piedad”²⁴. Por tanto, Burlamaqui y con los mismos términos utilizados por Pufendorf, deduce:

“Es una máxima fundamental del Derecho Natural que cada uno considere y trate a los demás como siéndole naturalmente iguales, es decir, como siendo hombre tal como él mismo”²⁵.

Esta máxima es una obligación “constante y perpetua”. Cada uno posee el “derecho perfecto” que requiere que se le trate como un ser humano, prescindiendo de las condiciones naturales, económicas y sociales de su condición²⁶. Burlamaqui se refiere al origen de este derecho: los hombres poseen un sentimiento de “estima hacia sí mismos” que es “vivo y delicado”. Como consecuencia, en la medida que “la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, merece para todos nosotros las mismas deferencias, la misma consideración”²⁷. El vicio directamente opuesto a este principio es el orgullo, ya que consiste en estimarse superior a los demás²⁸. Burlamaqui encuentra una nueva consecuencia a este razonamiento: en la medida que la sociedad humana es la de la igualdad y de la libertad, la esclavitud natural es “directamente contraria al estado natural y a los principios de la recta razón”²⁹. Se ataca particularmente a Aristóteles considerando que es injusto despojar a algunos individuos de su libertad. Ésta es en efecto innata a cada humano, porque es inherente a la misma naturaleza humana³⁰. La esclavitud procede de la sociedad humana y no de la naturaleza, de allí su carácter contrario a la igualdad natural de los hombres³¹. Burlamaqui concluye entonces: “la desigualdad civil no debe nunca

²⁴ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §V), op.cit.,p. 402.

²⁵ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §VI), op.cit., p. 402.

²⁶ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §VI), op.cit.,pp. 402-403.

²⁷ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §VI), op.cit.,p. 403.

²⁸ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §X), op.cit., p. 414.

²⁹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §IX), op.cit.,p. 407.

³⁰ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §IX), op.cit., p. 409.

³¹ BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens (t.II)*, (IV, I, §IX), op.cit., p. 410.

destruir las máximas de la igualdad natural de los hombres”³². En resumen, muchos de las reflexiones de Burlamaqui (al menos aquellas que hemos visto) en relación con la dignidad del hombre reiteran la visión voluntarista de Pufendorf. Tal vez se distinguen por su interés en que el ser humano debe acceder primero a su felicidad personal.

El siguiente y último autor que examinaré es Wolff con el fin de subrayar sus aportaciones a favor de la dignidad humana.

B. La dignidad humana en Wolff

En la pre-Ilustración, Wolff (1679-1754) en sus *Principios del derecho de naturaleza y de gentes* (1750)³³, parte de las “obligaciones” del ser humano. La ética de Wolff se opone al voluntarismo de Tomásio, pero profundiza también el aristotelicismo. Considera que los seres humanos pueden mejorarse a través de la enseñanza de la virtud³⁴, punto de vista, totalmente rechazado por Tomásio. Las “obligaciones universales” proceden de la naturaleza humana. Se refieren a la auto-conservación (corporal), al amor a Dios³⁵ y a ayudar a su prójimo. Las “obligaciones singulares” se refieren a aquellas que derivan de las relaciones civiles creadas por y entre los individuos. De las “obligaciones universales”, Wolff hace entonces derivar un “Derecho Universal” que se “aplica al hombre por el hecho de ser hombre”³⁶. El “Derecho Natural” deriva de esta misma esencia del ser humano que genera esas “obligaciones universales”. Wolff considera entonces que:

“la naturaleza, o la esencia del hombre, siendo una cosa común a todos los hombres, todo derecho natural es un derecho universal, que el hombre no ha adquirido, sino que lleva consigo, desde que llegó al mundo. Tal es el derecho a defenderse; no hay que preguntarse quien nos lo ha otorgado; reside en nosotros esencialmente. No es que nos mostremos a continuación que todo lo que

³² BURLAMAQUI, J.-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)*, (IV, I, §X), op.cit., p. 419.

³³ Consultado en francés: WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, trad. de y ed. J.H.S. Formey y M. M. Rey, Amsterdam [1758], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1988.

³⁴ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 274.

³⁵ Wolff dedica el capítulo IV sobre esta cuestión, WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, op.cit., pp. 70-79.

³⁶ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I, §I-V), op.cit., pp. 1-3.

tenemos de la naturaleza deba derivarse de Dios, autor de la naturaleza. Pero incluso en la hipótesis de aquellas de negarían la existencia de Dios, los derechos naturales no padecieran ningún perjuicio³⁷.

Por un lado, Wolff desarrolla las ideas de Grocio³⁸ sobre el fundamento del derecho natural, cuando se refiere a la misma naturaleza humana común a todos los hombres³⁹. Por otro lado, es llamativo notar que no define todavía esta naturaleza como una naturaleza racional. Prefiere poner énfasis en la obligación de auto-conservación. Este punto reactiva la *oikeiosis* estoica e insiste en el valor de seguridad como impulsor del derecho natural. A nivel individual, hace que el ser humano tenga el derecho de satisfacer sus necesidades básicas. A nivel inter-individual, contempla el derecho de auto-defensa⁴⁰. El sujeto del derecho natural es entonces el “hombre moral” definido por Wolff como una “especie de ficción, pero de una reconocida utilidad”. Se refiere al “*hombre espiritual*”, que los teólogos - como Wolff señala - distinguen del “*hombre carnal*” y que es capaz, desde su “integridad moral”, acordar todas sus acciones (positivas como privativas) de acuerdo con sus obligaciones y derechos⁴¹. A partir de esas premisas, Wolff deduce una “igualdad moral” entre los hombres. Las desigualdades proceden solamente de los derechos adquiridos y de las obligaciones contratadas. Existe una igualdad natural entre los seres humanos de manera que un individuo no puede pretender nada de otro⁴². Cada uno disfruta de una libertad natural que no le hace depender de nadie. Todos los seres humanos nacen con esta libertad natural, cuyo fundamento es la conciencia. Ella es el único juez de la conducta⁴³. No obstante, Wolff no condena el llamado *alieni juris* (“*Ser a otro*”), situación donde un individuo debe cumplir las voluntades de otro⁴⁴. Este punto mostraría, según Bloch, que el derecho natural de Wolff fuera una apología del Estado, del Estado benefactor e incluso del

³⁷ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §X), op.cit., p. 5.

³⁸ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 94.

³⁹ HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, op.cit., p. 286.

⁴⁰ Algunos ejemplos aparecen más adelante : WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. III., §LXXII-LXXV), op.cit., pp. 62-63.

⁴¹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §XXIV-XXVII), op.cit., pp. 8-9.

⁴² WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §XXIX-XXXII), op.cit., p. 9. Wolff reitera a continuación la máxima: “*no hagas a los demás lo que no quiere que te hagan*”, (§XXXV), op.cit., p.10.

⁴³ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §LVIII-LX), op.cit., p. 15. Define esta libertad de “ingenuidad” ya que aparece al nacimiento del hombre.

⁴⁴ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §LIII), op.cit., p. 14. Para un matiz, CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 193.

Estado policía⁴⁵. Sin embargo Wolff contempla también un deber de benevolencia entre los individuos. Indica el método: cada uno debe tener conciencia de la singularidad de su persona en la conciencia de la unidad de su naturaleza (cuerpo y alma) y proyectar esta conciencia hacia los demás (volviéndose por tanto semejantes) para ayudarles cuando lo necesitan, y particularmente a través de la caridad, que es un “deber de humanidad”⁴⁶. Por otro lado, cuando Wolff contempla la “perfección del alma”, insiste, como sus predecesores, en el entendimiento como facultad perfecta que se apoya en la voluntad, la memoria y la imaginación⁴⁷. Señala dos rasgos principales del entendimiento: por un lado, desde una visión intelectualista, éste permite perfeccionar la mente, gracias a la elaboración de principios e ideas universales que aprehenden la realidad. Impulsa particularmente los progresos de la ciencia. Por otro lado, desde una perspectiva práctica, el entendimiento - como prudencia - dirige la conducta humana, comparando las cosas entre sí, y guiando al hombre según un principio de utilidad⁴⁸. El ser humano puede alcanzar la felicidad cuando realiza un uso correcto y óptimo de todas esas facultades⁴⁹. Así, lo que caracteriza al individuo, no es la necesidad de seguir la *lex naturae*, sino la obligación moral de cumplir con su esencia. El derecho natural es la condición universal de la moralidad donde estriba la perfección (la “*entelechia*”) del ser humano y de su felicidad. En resumen, Wolff defendería aquí un “eudemonismo individualista” en la misma línea que Tomásio⁵⁰.

Cuando se interesa por el cuerpo humano, contempla sus tres funciones: vital, sensitiva y motriz. Sin llegar a definirlo como un “maquina maravilla”, lo considera - desde un cierto aristotelicismo - como “humano” porque es unido al alma racional⁵¹. Lo interesante de la

⁴⁵ BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, op.cit., p. 53.

⁴⁶ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §XXIII-XXIV), op.cit., 19. Más adelante en relación con los “Deberes par con los demás”, insiste en “el precepto del Salvador: amarás a tu prójimo como a ti mismo”, (L. I, Chap. III., §IV), op.cit., p. 48. Critica a continuación a los judíos que no restringen la cualidad del prójimo a sus compatriotas. Acerca de la caridad (L. I, Chap. III., §XVI), op.cit., p. 51.

⁴⁷ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §XXV-XXVII), op.cit., p. 23.

⁴⁸ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., XXVIII y XXXI), op.cit., p. 24.

⁴⁹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. I., §L), op.cit., p. 28. Esta visión estoica aparece cuando defiende que el hombre debe conseguir el imperio sobre sí mismo, sometiendo los sentidos, la razón y la imaginación a la razón (§XLIX), op.cit., p. 28.

⁵⁰ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 262.

⁵¹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §LIII), op.cit., p. 29. Véase también (§LVII), op.cit., p. 30

reflexión wolffiana consistiría en una “curiosa combinación de Hobbes y Grocio”⁵². Vendría de su insistencia en el deber de auto-conservación para consigo mismo y que tiene ahora consecuencias importantes en relación con la autodisponibilidad del cuerpo. Wolff rechaza por un lado el suicidio (“el homicidio de sí mismo”) porque nadie es dueño de su propia vida. Segundo, las relaciones del individuo con los órganos corporales se basa en un “derecho de uso” limitado por un “deber de integridad”⁵³. La naturaleza humana se impone por tanto a los individuos, generando deberes de ellos hacia ella, limitando la disponibilidad y el uso que el individuo pueda hacer de su cuerpo⁵⁴.

Por otro lado, Wolff celebra la persona desde un perfeccionamiento individual⁵⁵. Insiste en el valor del esfuerzo y del éxito. Así, elogia la idea de trabajo, que no es un pecado sino la posibilidad de expresar las perfecciones de las habilidades individuales⁵⁶. El honor, la estima y las alabanzas, - cuando están bien fundadas - afectan sólo el “estado externo” del individuo pero participan de su “vida feliz”. El correcto fundamento del valor individual deriva del estado interno y consiste en las “virtudes intelectuales y morales”, base de la perfección del alma⁵⁷. Por fin, Wolff indica que el individuo debe tener conciencia de su perfección (como ser humano) pero ésta no debe degenerar en ambición y amor propio⁵⁸, sentimientos que exageran la autoestima. El individuo debe buscar el término medio entre la humildad y la perfección, y el valor individual consiste en esta habilidad⁵⁹.

En resumen, Wolff señala la naturaleza humana racional como fundamento del derecho natural, perpetuando el sentido intelectualista, afirmando la primacía de la razón sobre la voluntad. Insiste particularmente en la necesaria libertad del individuo que pasa a través de su

⁵² BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, op.cit., p. 52

⁵³ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §LXI--LXV), op.cit., pp. 31-32.

⁵⁴ Wolff rechaza la antropofagia como contraria a la ley natural pero la admite de forma ocasional cuando no hay otro modo para subsistir, WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §LXVIII-LXIX), op.cit., p. 33.

⁵⁵ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho. Del Renacimiento a Kant*, op.cit., p. 274. y FASSÒ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, op.cit., p. 176. Para un punto de vista distinto: HERVADA, J., *Historia de la ciencia del derecho natural*, op.cit., p. 287.

⁵⁶ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §XCIX), op.cit., p. 41.

⁵⁷ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §CIV-CVI), op.cit., pp. 42-43.

⁵⁸ Más adelante, recoge esta idea hablando, como en Pufendorf, del “desprecio”, (L. I, Chap. III., §XXXIV), op.cit., p. 54 y del “orgullo”, (L. I, Chap. III., §XLII), op.cit., p. 56.

⁵⁹ WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, (L. I, Chap. II., §CXII-CXV), op.cit., pp. 44-45.

cualidad como agente moral. Esta cualidad es compartida por todos los individuos, de ahí su igualdad natural. Por otro lado, la auto-conseravción del ser humano implica no solo unos deberes en relación con los demás (prohibiendo la violencia física y verbal en aras de la igual dignidad natural de todos los hombres), sino también para consigo mismo, limitando la auto disponibilidad del cuerpo.

Como conclusión general sobre el humanismo jurídico, se puede considerar que la noción de dignidad humana sirve para fundamentar la legitimidad del derecho natural, basándola en la razón y en la sociabilidad de la naturaleza humana. Como señala Goyard Fabre⁶⁰, el llamado humanismo jurídico empieza a purificar esta noción de naturaleza humana de los mitos herméticos y cosmológicos de sus anteriores fundamentaciones. Ahora, la racionalidad y el voluntarismo se han vuelto omnipresentes. Así, los primeros impulsos de la secularización del derecho natural, generan, a su vez, una secularización del fundamento mismo de la dignidad humana. No se habla tanto del parentesco del alma con Dios como de su funcionamiento mecanicista que procede de la voluntad divina. En otras palabras, la noción de dignidad de la naturaleza humana descansa en un rasgo particular: la noción de orden, ya subyacente, por ejemplo en la consideración renacentista del ser humano como microcosmos⁶¹.

Los pensadores de la escuela racionalista del derecho natural contemplan el entendimiento como base de la dignidad humana y ello de dos formas complementarias: primero, siguen elogiando los logros de esta facultad, para singularizar al ser humano de los demás animales. Ahora bien, en la misma descripción de esos logros (formulación de ideas generales, etc.), se perfila una segunda dimensión. Grocio, Pufendorf, Burlamaqui, Wolff y en menor medida Tomásio, insisten en que el entendimiento recurre a otras facultades morales (voluntad, memoria, imaginación) y corporales (los sentidos y las pasiones). Coinciden implícitamente con la noción cartesiana del pensamiento. La naturaleza humana está perfectamente organizada, lo que permite introducir una dimensión formal en la dignidad del ser humano, vinculándola discreta e

⁶⁰ GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, op.cit., p. 80.

⁶¹ Véase por ejemplo MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, (I, 49), en LEONARD, E.R., (ed.), op.cit., p. 30.

implícitamente vincularla con la idea de derecho, capaz de mantener y promover este mismo “orden”⁶² y este (supuesto) deseo humano de ordenación.

Además, esta vinculación se refuerza al identificar también la sociabilidad como un rasgo propio de la naturaleza humana. En efecto, implica la necesaria organización, el debido “ordenamiento” de las relaciones humanas. El *Homo iuridicus* es un nuevo rasgo de la dignidad del ser humano, cualidad que se desprende de una antropología organizativa y mecanicista, que dibuja a un ser humano, capaz de movilizar todos los medios que posee para lograr sus fines. Se insiste en esta capacidad del individuo que, apoyándose en la prudencia y la utilidad, le permite lograr su felicidad propia. Desde un punto de vista formal, el derecho sirve a aclarar esas pautas de comportamiento que permite a cada uno realizar su bienestar. Existe una estrecha vinculación entre la libertad y la felicidad, como horizonte mismo de la dignidad humana. En efecto, esta dignidad no es sólo un ideal moral, sino una realidad mundanal e inmanente, poseída por todos los individuos. Por otro lado, otra aportación esencial del humanismo jurídico consiste en la crítica de las situaciones que vulneran la igual dignidad. En este sentido, el humanismo jurídico recicla la cuestión del orgullo humano. Éste sería la causa de la dominación de unos por otros. Esta dominación aparece en dos tipos de relaciones complementarias que vulneran la igual dignidad: por un lado, las relaciones entre el civilizado y el bárbaro y, por otro, las relaciones entre el amo y el esclavo. En este sentido, el proceso de secularización afecta la dinámica de las relaciones entre los hombres. El “orgullo secularizado” no se contempla sólo en relación con Dios sino en una dinámica mundanal, para deslegitimar situaciones artificiales de desigual dignidad. Conviene, sin embargo, apuntar que es el iusnaturalismo voluntarista (Pufendorf y Tomásio) y no el racionalista (Grocio) que critica primero esas situaciones encarnando también el espíritu de tolerancia que atraviesa el siglo XVII. Como consecuencia fundamental, la razón pierde su centralidad como elemento fundador de la dignidad humana.

Dentro del humanismo jurídico, empieza a cristalizarse los dos tipos de humanismo que afectan la cuestión de la dignidad humana: por un lado, el humanismo universal y por otro, el individualista. El primero muestra sus límites en sus dificultades para plasmar la libertad del individuo fuera de un modelo de virtud. También, se mantiene ciego frente a situaciones de

⁶² En este mismo sentido: “(...) para fundamentar una opinión fue preciso mostrar su intrínseca necesidad y, a este fin, el argumento más usado fue recurrir a la utilidad que proporcionaba la solución propuesta”, CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, op.cit., p. 187.

vulneración de la igual dignidad. El segundo, al contrario, pretende articular una libertad al margen de modelos éticos - manteniendo la felicidad como horizonte - y sabe criticar situaciones que vulneran la igual dignidad humana. Reivindica una igualdad entre los seres humanos, sin recurrir sólo al criterio de semejanza humana. Puede defender esta libertad desde el mismo individuo, en su única individualidad, y sobre la cual nadie puede moralmente intervenir.

Por esta razón, Tomásio en particular - y a pesar de los límites que se debe señalar respecto a su voluntarismo -, ha dado un impulso importante para la concepción moderna de la dignidad humana. Demuestra que el humanismo es capaz de mantener un ojo crítico hacia sus propios planteamientos. Contribuye a acelerar el proceso de individualización de la dignidad humana a partir de la autonomía individual. Además, este ojo crítico no lo mantiene sólo Tomásio sino todos los iusnaturalistas racionalistas. En relación estrictamente con la dignidad del ser humano, la incipiente vinculación que establecen entre el valor del ser humano y el derecho, apuntan ya que la dignidad humana necesita de la esfera jurídica para ser efectivamente reconocida y respetada.

EPÍLOGO

Como conclusión general, se ha visto que tanto Descartes como Pascal parten de un subjetivismo incipiente y encubierto. Este punto es en efecto, y pasando por el filtro de la interpretación fenomenológica de Husserl, el nexo del reencuentro entre ambos autores. El autor de las *Meditaciones*, precipitaría el *thelos* moderno de la filosofía dirigiéndola hacia el subjetivismo. El yo se encuentra en el centro, y el mundo depende de sus únicas representaciones. Pascal recoge implícitamente este subjetivismo: es cierto que su punto de partida no es la razón, sino el llamado “*esprit de finesse*”, pero la dirección, el sentido, la proyección del ego en su aprehensión del mundo, tienen la misma dinámica formal. Pascal quiere controlar esta “razón rebelde”, según la palabra de Unamuno, persuadiéndose de la fuerza del corazón. Pero no puede contenerla y conserva este subjetivismo originario de donde hace brotar toda la dignidad del hombre, es decir, el pensamiento. Éste ya no procede de la razón pero del corazón, pero esta diferencia, desde esta perspectiva es menor: el mundo depende también de la representación del individuo. El universo en Pascal, está absorbido por el único punto pensante del ser humano. En este sentido, no habría tanta diferencia entre la dignidad racional de Descartes y la dignidad revelada de Pascal. Ambos, a su manera, confluyen hacia el sujeto humano, señalando además, sus finitudes. Con otras palabras, detrás del rostro de Pascal se encuentra la figura de Descartes que, a fin de cuentas, llevaría también la máscara de Pascal. No se debe tampoco confundir a ambos autores. Si ambos parten del subjetivismo, incipiente en Descartes, oscurecido en Pascal, miran en direcciones contrarias: el primero, contempla la certeza de existir, cuando el segundo revela la incertidumbre de existir. En este caso, Descartes y Pascal se parecen a Jano, el Dios de las “puertas”, que en la mitología antigua preside a los hombres en el camino hacia el cielo y el infierno. Por esta misma razón, Descartes y Pascal se reencuentran: guían a los seres humanos en el camino hacia la modernidad.

En relación con el humanismo jurídico, he pretendido indicar cómo se vincula la noción de dignidad humana con el derecho natural. La primera no es realmente el fundamento del segundo, pero sí aparece como el punto de partida para su justificación. El reconocimiento de un valor propio del individuo como persona humana, empieza a vislumbrarse como un criterio esencial para la legitimidad del derecho y del Estado. La misma absorción de la dignidad humana

dentro del corpus de derecho natural se hace mediante una reorientación de sus dimensiones. Por un lado, se insiste en la sociabilidad y en la razón humana para legitimar la idea misma de derecho. Éste se justifica como sistema de promoción de los valores de seguridad y de paz en las relaciones sociales. Sin embargo, hay un cambio muy importante en relación con la idea misma de dignidad: se individualiza esta noción por la aparición del sujeto de derecho, el *homo iuridicus*. El individuo aparece no sólo como titular de derechos y libertades, sino que la misma idea de dignidad de la naturaleza humana empieza a dirigirse hacia la dignidad de la persona. Se trata de una muy incipiente reorientación que se perfila particularmente en los estremecimientos provocados por la corriente voluntarista.

La misma integración de la idea de dignidad humana dentro del derecho revela efectivamente una paradoja que provoca ciertas sacudidas en cuanto a su fundamentación clásica. En efecto, existe una tensión entre un derecho natural que empieza a individualizar y singularizar al ser humano como *homo iuridicus*, y la noción clásica y renacentista de dignidad humana (sobre el cual se apoya el derecho natural) que disuelve al individuo en unos modelos superiores de excelencia humana. De forma muy incipiente, en el siglo XVII, el proceso de individualización de la dignidad humana se impulsa desde el mismo derecho. Este mismo proceso refleja, a su vez, otro proceso mucho más amplio y complejo: el declive de la razón como característica central e incontestable de la dignidad humana. La razón ya no es la única capacidad que permite orientar correctamente el pensamiento humano. Es más: el entendimiento aparece como un rasgo mucho más amplio que absorbe la razón en su seno. Podría ser paradójico ya que este mismo siglo impulsa todo los progresos científicos. Sin embargo, la propia postura científica introduce un elemento de crítica que se dirige también hacia la propia razón. Este punto orienta a algunos pensadores hacia el escepticismo y la vuelta a la miseria del hombre, pero otros contribuyen al proceso de individualización de la dignidad humana.

Así, este proceso se fundamenta en una reorientación de la conciencia individual en la aprehensión de su identidad. La dignidad del ser humano ya no procede de la sola conciencia de pertenecer a una naturaleza humana excelente, debido a una facultad racional que le caracteriza como comunidad divina y superior a los animales. Esta dignidad parece orientarse ahora hacia la conciencia de actuar de acuerdo con la voluntad individual de un ser humano autónomo. Esta posibilidad se realiza, además, mediante una nueva reorientación de las relaciones entre Dios y el

ser humano. En efecto, el primero se vuelve a la vez alejado y cercano del segundo. Dios está alejado en la medida que ya no interviene en los asuntos humanos. No se pretende acceder a él a través del ejercicio de la razón, como en el humanismo renacentista que hacía estribar la dignidad humana en esta progresión racional hacia Dios. En el siglo XVII, éste está escondido, pero su discreta presencia sirve de último fundamento objetivo de la verdad (filosófica, científica y jurídica). En este sentido, habría una secularización de la misma idea de Dios, aunque se mantenga su carácter trascendental. Este alejamiento de Dios parece dejar un campo abierto al ser humano que algunos, como Pascal, perciben como un vacío que produce un vértigo existencial. Hay que superar este vértigo, a través de un nuevo reencuentro con Dios, más allá de los abismos de la condición humana. Otros, como Tomasio, llenan este vacío, confiando en la voluntad humana, para alcanzar en la existencia mundanal, la felicidad individual. Este Dios alejado es también un Dios cercano, es decir, íntimo, en la medida que el individuo se comunica con él, en la única esfera de su conciencia, lo que constituye una prolongación de la tradición humanista. Así, en el siglo XVII, el derecho ayuda no sólo a individualizar la noción de dignidad humana sino también la misma orientación de la espiritualidad.

Estas intuiciones abundan hacia una inédita conciencia del individuo consigo mismo, como ser libre y dotado de voluntad. Esta última noción hace una nueva y discreta aparición en el siglo XVII, mientras que en los siglos anteriores, prevalecía la razón a la hora de definir lo humano. La voluntad contribuye a un doble proceso: primero, sirve para contrarrestar la fuerza de la razón que pierde de su fuerza para explicar la conducta humana. Segundo, sirve para absorber las pulsiones autodestructoras del ser humano, y que han sido utilizadas por el pensamiento barroco, para volver a defender la miseria humana. La voluntad aparece aquí como un escudo de la razón y del pensamiento humano en general. La noción de voluntad integra esas dos facultades y, en su “pureza” les dirige hacia la realización misma del ser humano. Se realiza una integración de las pulsiones agónicas del hombre en el campo de actuación de la voluntad. Esta noción empieza a competir discretamente con la razón por el monopolio de la dirección del comportamiento humano. Liberado del yugo de la razón, se perfila mejor al “hombre verdadero” en el conjunto y el equilibrio (a veces mecanicista) de sus facultades. Ahora bien, esta conformación del individuo, se realiza de forma concomitante en otro plano: el acceso al conocimiento. Allí se trata de superar el escepticismo, salvaguardando el papel de la razón, en su

misma crítica. Se ha visto, sin embargo, que el incipiente subjetivismo cartesiano implica en sí la formación del Ego, como “espontaneidad pura” que es la fuente misma de la dignidad humana. Es en este horizonte, donde aparece este individuo, consciente de su individualidad única. Sin embargo, esta voluntad así “suelta” no podrá quedarse mucho tiempo en su pureza antropológica. Será pronto absorbida por un nuevo idealismo. Ya el estoicismo contempló la intencionalidad como base de la virtud. Todo este proceso será completado por Kant. Condensará en su pensamiento muchos de los planteamientos que se han visto y, en particular, las ideas de voluntad y de subjetivismo.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges Offerits à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987.
- AA. VV., *La Filosofía de Descartes y la Fundación del Pensamiento Moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997.
- ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, “Épiméthée”, París, 1996.
- ARISTOTELES, *Del alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- ASTON, T., (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969
- BAILLET, A., *La Vie de Descartes*, (II, 1), D. Horthemels, París, 1691.
- BALTRUSAITIS, J., *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, O. Perrier, París, 1955.
- BARBEY D'AUREVILLY, J. A., *L'éternelle consolation: Ste. Térèse, Pascal, Bossuet, St Benoît Labre, Le curé d'Ars*, Ed. Bloud, París, 1909.
- BERTRAND, J., *Blaise Pascal*, C. Lévy, París, 1891.
- BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*, trad. de A. Martín, Plaza-Janés, Barcelona, 1989.
- BOAISTUAU, P., *Bref discours de l'excellence et la dignité de l'homme*, Librairie Droz, Ginebra, 1982.
- BOAISTUAU, P., *Bref Discours de l'Excellence et la Dignité de l'Homme*, Librairie Droz, Ginebra, 1982.
- BOGDAN, R., “Le commerce des monstres” en *Actes*, nº 104, 1994, pp. 34-46.
- BORILLO, D., “Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico”, *Reis*, nº 68, 1994.
- BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, “Liber”, París, 1997.
- BOUTROUX, E., *Pascal*, Hachette, París, 1939.
- BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, trad. de D. Nañez, Editorial Sudamericana, Buenos-Aires, 1944

- BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome IV. La conquête mystique : l'Ecole de Port-Royal*, “Chap. IX La Prière de Pascal”, A. Colin, París, 1967.
- BROCHARD, V., “Pyrrhon et le scepticisme primitif”, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1895, pp. 517-532.
- BRUNO, G., *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- BRUNSCHVICG, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éd. de La Baconnière, Neuchâtel, 1945. [Reedición en Pocket, París, 1995].
- CAMPBELL, J., *La máquina increíble*, trad. de J. Issa González, FCE, México, 1994.
- CAROSELLA, E. D. (dir.), *L'identité? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, París, 2006.
- CASSIRER, E., *Essai sur l'homme*, trad. de N. Massa, Les Éditions de Minuit, “Le sens commun”, París, 1975.
- CHEVALIER, J., *Pascal*, Plon, París, 1922.
- CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, trad. de A. Medina González, Gredos, Madrid, 2005.
- CICERÓN, M. T., *En defensa de P. Sestio*, trad. de J. Baños Baños, Gredos, Madrid, 1994.
- CONDORCET, J-N-A., *Pascal*, Ed. Cornely, “Le Livre pour tous”, Nouvelle Série, 28, París, 1895.
- COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía (IV), De Wolff a Kant*, trad. de Sacristán, M., Ariel, Barcelona, 1991.
- COTTINGHAM, J., (ed.), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- DAMASIO, A., *El error de Descartes*, trad. de D. Ros, Crítica, Barcelona, 1996
- DESCARTES, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, trad. de M. T. Gallego Urrutia, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- DESCARTES, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, trad. de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2002.
- DESCARTES, R., *El tratado del hombre*, trad. de G. Quintás, Alianza, Madrid, 1990.
- DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, trad. de J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué, Tecnos, Madrid, 1997.
- DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintás, Alianza, Madrid, 1995.

- EDELMAN, G.M. & TONONI, G., *El universo de la conciencia*, trad. de J. Lluís Riera, Crítica, Barcelona, 2002.
- ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*, trad. de J. A. Alemany, Península, Barcelona, 1990.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.
- FAERNA, A. M. & TORREVEJANO, M., (ed.), *Identidad, Individuo e Historia*, Pre-textos, Valencia, 2003.
- FICINO, M., *Théologie Platonicienne*, (vol.2) Ed. & trad. de R. Marcel, París, 1977.
- FOCCROULLE, B., LEGROS, R. & TODOROV, T., *El nacimiento del individuo en el arte*, trad. H. de Cardoso, Nueva Visión, "Claves", Buenos Aires, 2006.
- FOUCAULT., M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Tel , París, 1975.
- FUKUYAMA, F., *La Gran ruptura. naturaleza humana y la reconstitución del orden social*, trad. de L. Paredes, "SQN", Barcelona, 2003.
- GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de Continuidad en la Historia Europea (1000-1800)*, trad. de J. Pardos Martínez & A. Sáez Arance, Alianza, "Historia", Madrid, 1991.
- GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin, París, 1982.
- GLASNAR, P. & ROTHMAN, H., *Genetic Imaginations: Ethical, Legal and Social Issues in Human Genome Research*, Ashgate, Londres, 1998.
- GOLDMANN, L., *Le Dieu caché*, NRF, Gallimard, París, 1955.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N., *La dialécticidad del hombre en Pascal*, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1964.
- GRACÍAN, B., *Criticón, Obras Completas*, Biblioteca Castro y Torner, Madrid, 1993.
- GUENANCIA, P., *Descartes*, Association pour la diffusion de la pensée française. La Petite Bibliothèque, Ministère des Affaires Étrangères, París, 2011.
- HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- HATZFELD, A., *Les Grands Philosophes. Pascal*, Alcan, París, 1901.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. de J. Marias, Alianza, Madrid, 1998.

HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. de Mendoza Hurtado, M., Gedisa, Barcelona, 1999.

HÖFFDING, H., *Histoire de la philosophie moderne*, tome I, Félix Alcan éditeur, París, 1906.

HOTTOIS, G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*, trad. M. A. de Galmarini, Cátedra, “Teorema”, Madrid, 1999.

VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, “Leviathan”, París, 2003.

HUMPREY, N., *La mirada interior*, trad. de M^a. V., Laa Velayos, Alianza, Madrid, 2001.

HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. de G. Granel, Gallimard, “Nrf”, París, 1976.

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. de M. A. Presas, Tecnos, Madrid, 2006.

KLEIN Z., *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, J. Vrin, París, 1968.

IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J., CARMONA, J. I., GAMERO, M., NÚÑEZ ROLDÁN, F., *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), Historia 16, Madrid, 1995.

IGNATIEFF, M., *La liberté d’être humain*, trad. de M. Sissung, La Découverte, París, 1986.

KAMEN, H., *El siglo de hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, trad. de M^a. L. Balseiro, Alianza, Madrid, 1977.

KAMEN, H., *La sociedad europea (1500-1700)*, trad. de M^a. L. Balseiro, Alianza, Madrid, 1986

KONINCK, T. (de), *De la dignité humaine*, PUF, París, 2002.

LE BRETON, D., “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, 1994.

LE BRETON, D., *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, París, 1990.

LONG, M., WEIL, P. & BRAIBANT., G., *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Dalloz, París, 1999.

LÓPEZ LÓPEZ, P., “Del gen a la genialidad: la dignidad de todo cuerpo humano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 28, 2002.

LUCAS, J. (de)., *Blade Runner. El derecho, guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch, 2003.

MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, trad. de A. Álvarez de Miranda, Encuentro, Madrid, 2006.

- MARTÍNEZ RUIZ, E., ARMILLAS, J-A. & MAQUEDA, C., *Introducción a la Historia Moderna*, Istmo, “Fundamentos Maior”, Madrid, 1994.
- MATTEI, A., *L’Homme de Descartes*, Aubier, París, 1940.
- MESNARD. J., *Pascal, Textes du tricentenaire*, Fayard, París, 1963.
- MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, trad. de A. Montojo, Cátedra, Barcelona, 2003.
- NOVAES, S., (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Seuil, París, 1991.
- NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.
- PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad. de R. Fernández de Mururi Duque, Sígueme, Salamanca, 2001.
- PAREDES MARTÍN, M^a., “Cuerpo y sujeto humano”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 18, 1999.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, trad. de M. Parajón, Cátedras, “Letras Universales”, Madrid, 1998.
- PASCAL, B., *Pensées*, Éditions Garnier Frères, París, 1958.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (Dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales* (t.I). *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998.
- PEDROMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana*, Cuadernos de Humanidades, Madrid, 1949.
- PELE, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, *Derechos & Libertades*, núm. 21, 2009.
- PELE, A., *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Dykinson, Madrid, 2010.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (2), trad. de L. Martínez Gómez, Editora Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal”, Madrid, 1984.
- PINKER, S., *Comprendre la nature humaine*, trad. de M-F Desjeux, Ed. Odile Jacob, París, 2005.
- PLATÓN, *República*, trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988
- RECASENS SICHES, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 2001.
- RODIS-LEWIS, G., *L’Anthropologie cartésienne*, PUF, “Épiméthée”, París, 1990.

RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental (t.2). La Filosofía Moderna*, trad. de A. Gómez de la Serna y Dorta, Espasa, Madrid, 1999

SAINTE-BEUVE, CH.-A., *Port Royal (vol.2)*, Hachette, París, 1860.

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín (V)*, trad. de L. Arias, BAC, Madrid, 1985.

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín (XVI)*, trad. de S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 1988.

SARTRE, J. P., *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, trad. de A. Serrano de Haro, Síntesis, Madrid, 1988

SCRUTON, R., *Historia de la filosofía moderna*, trad. de V. Raga, Península, Barcelona, 1983.

SEJNI, L. (de)., *Il Disprezzo del Mondo*, D'Antiga, R. (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994

SELLIER, P., *Pascal et Saint Augustin*, Armand Colin, París, 1970,

SÉNECA, L. A., *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill & Ferro, Planeta, “Clásicos Universales”, Barcelona, 1989.

SHAKESPEARE, W., *El mercader de Venecia. Como gustéis*, trad. de A. L. Pujante, Espasa-Calpe, “Austral”, Madrid, 2000.

SIBILIA, P., *El hombre postogárnico*, FCE, México, 2005.

SINGER, P., (ed.), *Compendio de Ética*, trad. de J. Rubio, J. & M. Vigil, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

SOURIAU, P., *L'ombre de Dieu*, PUF, París, 1955.

STAROBINSKI, J., *Razones del cuerpo*, trad. de J. M. Ballorca, Cuatro, Madrid, 1999.

STEIN, E., *De la personne*, trad. de P. Secretan, Éditiones du Cerf et éditions Universitaires de Fribourg, París, 1992.

STÖRIG, H. J., *Historia universal de la filosofía*, trad. de A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 2000.

THIROUIN, L., “Commentaire” du fragment. Sel. 88, *Séminaire sur les « Pensées » de Blaise Pascal*, Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique, UFR Lettres Langues et Sciences Humaines, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2011.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Alianza, Madrid, 1995.

TURNER, B. S., “Los avances recientes en la Teoría del Cuerpo”, *Reis, Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, 1994.

UNAMUNO, M. (de), *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003.

VALADIER, P., *L’anarchie des valeurs : Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, París, 1997.

VICENS VIVES, J., *Historia General Moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981.

VILANOÛ, C., “Imágenes del cuerpo humano”, *Apunts*, nº 63, 2001.

VINET, A., *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París, 1904.

VOLTAIRE, *Mélanges*, (vol. 37), Werdet & Lequien fils, Firmin Didot frères, París, 1829-1834.

WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, trad. de J. A. Coll Mármol, Cátedra, Madrid, 1996.

WINNICOTT, D. W., “Transitional objects and transitional phenomena”, en *Collected Papers*, Brunner-Routledge, Nueva York, 1992, pp. 229-243.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2003.

CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Historia del Derecho natural. Un ensayo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1971.

GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du Droit Naturel*, Vrin, J., París, 2002.

BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana*, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1980.

ROMMEN, E., *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, trad. de González Uribe, H., Editorial Jus, México, 1950.

GROCIO, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, nouv. trad. de J. P. Barbeyrac, de Coup (ed.), Amsterdam, 1724.

MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, *Grotiana* (New Series), vol. 20/21, Dr. Hans Van Blom, (ed), Van Gorcum, Asen, Rotterdam, 1999/2000.

CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (IV, 25), trad. de V. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987.

HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, Eunesa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.

ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, trad. de J. Puyol, Mestas, Madrid, 2001.

BOOBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, trad. de J. C. Bayón, Debate, Madrid, 1991.

SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.

KONINCK, T (de) & LAROCHELLE, G., (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, Médecine*, PUF, París, 2005.

PUFENDORF, S (von), *Le droit de la nature et des gens*, “Préliminaires”, trad. J. de Barbeyrac, J. R. Thourneisen, (ed), Bâle, [1732], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1987.

BRUFAU PRATS, J., *La actitud metódica de Pufendorf*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968.

MARÍN Y MENDOZA, J., *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950.

DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, A. Valentín Estévez & F. Pons Fuster (Coord.), Universitat de Valencia, Valencia, 2004.

TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico (III)*, Giuffrè, Milán, 2001.

OVIDIO, P., *Metamorfosis*, trad. C Álvarez, C., & R. M^a. Iglesias, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1995,

PLATÓN, *Diálogos*, (III), trad. de C. García Cual, M. Martínez Hernández & M. Lledó, Gredos, Madrid, 1997.

LA METTRIE, J-O, (de), *El hombre máquina en Obra Filosófica*, trad. de Gras Balaguer, Editora Nacional, “Clásicos para una biblioteca Contemporánea”, Madrid, 1983.

GOYARD FABRE, en *Pufendorf et le Droit Naturel*, PUF, París, 1994.

BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, trad. de P. Magnard, Vrin, París.

MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, Leonard, E. R., (dir.) Antenore, Padua, 1975.

PLAUTO, M. T., *Comedias*, (vol.I), trad. de J. Román Bravo, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1993.

STATIUS, *Thebaid*, trad. de J.H. Mozley, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Encuentro, “opúscula filosófica”, nº 18, Madrid, 2003.

PUFENDORF, S. (von), *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. de Barbeyrac, J., Nourse, J., (ed), Londres, [1741], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1984.

FASSÒ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho (2)*, trad. de J-F. Lorca Navarret, Ed. Pirámide, Madrid, 1982.

PERISTIANY, J. G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, trad. de J. M^a. García de la Mora, J. Labor, Barcelona, 1968.

HAUERWAS, S. & MACINTYRE, A. (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame, Indiana, 1983.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1995.

TOMÁSIO, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, trad. de S. Rus Rufino y M^a. A. Sánchez Manzano, Tecnos, Madrid, 1994.

BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de J. Bayón, Alianza, Madrid, 1988.

BOÉTIE, E. (de la), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de J.M Hernández-Rubio, Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 1986.

CASAS, B., (de), *Obras Completas (9)*, Alianza, Madrid, 1988.

BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit naturel*, Janet et Cotellet, (ed), París, [1821], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1989.

BURLAMAQUI, J-J., *Principes du droit de nature et des gens, (t.II)* “ Quatrième Partie”, (I, §1V), nv. Ed. de Dupin, M., Chez B. Warée, 1820.

WOLFF, C., *Principes du droit de la nature et des gens*, trad. de y ed. J.H.S. Formey y M. M. Rey, Amsterdam [1758], reed. por el Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique”, Caen, 1988.