

DE LA LEY NATURAL AL UNIVERSALISMO HERMENÉUTICO

JESÚS CONILL SANCHO*
Universidad de Valencia

RESUMEN: El artículo expone el problema de la ley natural, a partir de sus orígenes históricos en el pensamiento griego y en el cristianismo, pero sobre todo en el contexto moderno. Y presenta una alternativa mediante la noción zubiriana de la persona y la transformación hermenéutica de la ética discursiva.

PALABRAS CLAVE: conciencia moral, persona, hermenéutica, ética.

From the Natural Law to the Hermeneutic Universalism

ABSTRACT: This paper explains the problem of natural law, from its historical origins in the Greek thought and in Christianity, especially in the modern context. And it shows an alternative through the zubirian notion of person and the hermeneutical transformation of discursive ethics.

KEY WORDS: moral consciousness, person, hermeneutics, ethics.

De todos es conocido el renacimiento que se ha producido hoy en día del concepto de «ley natural» en propuestas filosóficas de distinto signo. ¿Qué significado tiene esta revitalización? ¿A qué tipo de necesidades pretende responder? ¿Cuál sería la mejor forma de afrontar actualmente las exigencias intelectuales y vitales que plantea tal concepto tradicional?

1. EL PROBLEMA DE LA LEY NATURAL

La ley natural es un concepto que intenta responder a la necesidad de un *orden moral* firme y seguro, que fundamente la vida moral en todos sus aspectos, personales e institucionales (políticos y jurídicos). Pero ¿se puede seguir manteniendo racionalmente la pretensión que expresa tal concepto? Y si no pudiera mantenerse, ¿implicaría que nos veríamos conducidos inevitablemente a la disolución de todo orden moral, que no habría ningún fundamento firme para la convivencia en una sociedad pluralista, y caeríamos irremisiblemente en el relativismo moral? ¿No hay alternativa posible?

Para responder a estas cuestiones, deberíamos preguntarnos dos cuestiones básicas: 1.^a) si la ley natural depende de una confesión religiosa determinada, y 2.^a) si está vinculada exclusivamente a una determinada concepción metafísica de la naturaleza humana. Es decir, si podría sostenerse la idea de ley natural, aun quitándole el componente confesional (cristiano) y el naturalista griego (aristotélico y estoico).

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-CO2-01/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y en el Programa Prometeo de la Generalidad Valenciana.

Por consiguiente, a continuación, 1) primero tendremos que recordar los orígenes de la idea de ley natural, y 2) comprender el sentido de su actual revitalización. Y luego, 3) tras considerar las dificultades que entrañan los conceptos filosóficos que se usan para su formulación, 4) habrá que preguntarse si no hay otras vías filosóficas contemporáneas para defender el núcleo y sentido por el que surgió la idea de la ley natural, como puede ser la propuesta de un «universalismo hermenéutico».

2. ORÍGENES DE LA IDEA DE LEY NATURAL

2.1. *Pensamiento griego y romano*

La necesidad de lo que significa la ley natural se sintió en Grecia y Roma. La idea de ley natural se remonta hasta Heráclito (siglo VI a.C.), para quien la sabiduría consiste en atenerse a un *lógos* universal que rige el acontecer cósmico, de manera que lo sabio es vivir conforme a la naturaleza (*katà physin*) y de acuerdo con tal orden racional.

Es ya clásico, como expresión de cierta idea de ley natural, el ejemplo de Antígona con su desobediencia al poder establecido de su tío Creonte, en nombre de una presunta ley de Zeus, una ley común en la que se adivina lo justo por naturaleza y que vale más que cualquier ley efectiva (Sófocles, *Antígona*)¹. Pero fueron los Sofistas los que desarrollaron la distinción entre la naturaleza (*physis*) y la ley positiva (*nómos*), lo que condujo a plantearse el problema de la *universalidad* del orden moral.

Platón intentó resolverlo en el mundo de las *ideas*, justificando un cierto conocimiento paradigmático del bien y del mal; y, a partir del pensamiento aristotélico, se recurre a la noción de «naturaleza humana», para sustentar una especie de «ley natural» (aunque en Aristóteles aparece como una «ley común», en la medida en que es «conforme a la naturaleza»). Lo que encontramos es una concepción teleológica de la «*physis*», en la que todas las cosas tienden a su bien: también el hombre tiende por naturaleza a su bien. Para determinar lo natural, Aristóteles estudia lo que es propio del hombre y le distingue de los otros seres, lo cual ha permitido hablar de «naturaleza humana».

Y, por otra parte, en el ámbito de la justicia política encontramos en Aristóteles la distinción entre «*physikón*» y «*nomikón*»². Para rebasar el *êthos* vigente, la única apertura posible es a través de la noción de «justicia natural» (dentro de la justicia política) y de la «*epietikeía*» como perfección de la justicia, por las que se rebasa lo convencional, es decir, las leyes instituidas en un *nómos* positivo, dado en una *pólis* concreta.

Ahora bien, en (o desde) Aristóteles cabría una concepción dinámica del *êthos*, basada en una concepción dinámica de la *physis* misma. Recordemos el

¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, I, 13, 1373 b 4-11.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 7; *Retórica*, I, 10 y 13.

pasaje de la *Ética a Nicómaco* sobre la «justicia natural», en el que se afirma que hasta la justicia natural (*physikón*) es «variable» (*kinetón*), aun cuando esto no signifique que sea «convencional» (*synthékei*), porque hay algo de entre las cosas que pueden ser de otra manera que es natural, a saber, la justicia natural.

«Para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables»³.

Esta concepción de la justicia natural puede tener un sentido liberador, no sólo en la *pólis*, sino también en las relaciones cosmopolitas. Aunque esta ampliación de la doctrina de la ley natural se encuentra en los estoicos, que recuperan a su vez nociones que provienen de Heráclito, como queda patente en las diversas fórmulas en las que se resumía su doctrina, como la siguiente: «vivir de acuerdo con la naturaleza» (*tò homologouménos te physei tsên*).

Esta norma resuena asimismo en la concepción de Cicerón: «*naturam sequi et eius quasi lege vivere*»). Cicerón (siglo I a.C.) en su *De Republica* formuló la siguiente caracterización de la ley natural: «La ley verdadera es la razón justa de acuerdo con la naturaleza; es de aplicación universal, invariable y eterna (...). No existirán leyes diferentes en Roma y Atenas, o diferentes leyes ahora y en el futuro, sino que una ley eterna e invariable tendrá validez para todas las naciones y en todas las épocas»⁴.

Esta ley, según los estoicos siguiendo a Heráclito, se identifica con el *lógos* divino inmanente que anima la evolución cósmica. Es la misma en todas partes, para todos los pueblos y todos los tiempos. Cada hombre conoce esta ley, porque participa del *lógos* universal. Por eso, existe entre los hombres un acuerdo (concordancia) acerca de lo bueno y malo, porque hay unas intelecciones comunes (*koinai énoiai*). Las semillas de la vida moral están plantadas así en todo hombre por naturaleza⁵.

2.2. Cristianismo y ley natural

La idea de ley natural es, pues, de origen griego, no bíblico⁶; sin embargo, San Pablo ya trata la cuestión de la ley natural: hay una experiencia del bien y del mal (Rom 1); también los paganos llevan *la misma ley moral* que los hebreos, escrita en su corazón (Rom 2, 13-14 y 26); el hombre con su razón, en su

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 7. Vid. asimismo ARANGUREN, J. L., *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968 (donde alude a una interpretación dinámica del iusnaturalismo).

⁴ CICERÓN, *De Republica*, III, XXII.

⁵ Vid. VERBEKE, G., «Ley natural» (*lex naturalis*), en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, pp. 523-531.

⁶ TRESMONTANT, CLAUDE, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid, Taurus, 1962 [orig. 1958].

interioridad, sabe distinguir el bien y el mal (Rom 7, 22-23). Surge aquí el problema de la *conciencia moral*⁷.

Pero también el problema de las *mediaciones culturales*. Pues, a mi juicio, hay que señalar que los contenidos concretos de la ley natural y de la conciencia moral en la primera fase de la helenización se toman de la experiencia moral mediada por las caracterizaciones estoicas (Flp 4, 8). La revelación cristiana no puede reducirse a una forma cultural o filosófica, pero necesita la mediación (aunque sea siempre insuficiente) de determinadas categorías culturales y filosóficas⁸. Como la *mediación estoica*.

De hecho, las primeras reflexiones cristianas en materia ética están mediadas por categorías estoicas (por ejemplo, los Padres de la Iglesia de los primeros siglos remiten en ocasiones a Séneca). San Ambrosio se sirve de la categoría de ley natural, pues para él la «ley natural» es «revelación natural»⁹. Dios es creador del *orden* del universo, expresado en la ley natural.

Esta concepción sirvió de base a la larga historia de la distinción entre ley natural y positiva, o entre ley natural y ley civil¹⁰. Así, por ejemplo, la idea de un derecho que es común a todos los pueblos y que se funda en la razón natural (*ius gentium* y *naturalis ratio*) se encuentra ya en el jurista romano Gaius. También Isidoro de Sevilla distingue entre *ius civile* (diferente según cada pueblo) y *ius naturale* (común a todos los pueblos). La idea de ley natural se convierte en el principio del orden moral. *Ius naturale* designa aquello que la razón natural prescribe y que sólo es capaz de conocer el ser dotado de razón.

2.3. La ley natural en Santo Tomás

La conexión entre la filosofía griega y la revelación cristiana alcanzó en el pensamiento de S. Tomás de Aquino su más destacada síntesis, también en lo que concierne a la idea de ley natural. Dado que aquí es imposible una exposición de su rica y compleja concepción, sólo aludiré a alguno de los hitos de su permanencia en el debate filosófico contemporáneo.

Según alguna reinterpretación neotomista contemporánea, el concepto de ley natural tendría las siguientes características: 1) la ley natural tiene su último origen en Dios, pero a la vez es un principio de la razón humana; 2) la ley natural es la participación del ser humano en la ley eterna, es decir, en el orden de la creación, pero es una ley de la razón; 3) es universal, pero no sería formal, porque entraña unos contenidos (referidos a bienes y virtudes), y 4) es un criterio corrector de las leyes positivas¹¹.

⁷ Vid. CONILL, J., *La voz de la conciencia*: Isegoría 40 (2009), pp. 115-134.

⁸ Vid. el Discurso de Ratzinger en la Universidad de Ratisbona, especialmente su valoración del proceso de helenización de la fe cristiana.

⁹ DARLAP, ADOLF, «Historia general de la salvación y 'revelación natural'», en *Mysterium Salutis*, vol. I, tomo I, ss., Madrid, Cristiandad, 1969, p. 132.

¹⁰ Vid. VERBEKE, G., «Ley natural» (*lex naturalis*), en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, pp. 523-531.

¹¹ Vid. GONZÁLEZ, ANA M.^a, *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, 1998.

Uno de los aspectos más relevantes del debate contemporáneo sobre la ley natural ha sido, a mi juicio, la doble orientación que ha provocado: 1) las versiones que siguen destacando los fundamentos metafísicos de la ley natural, para cuyos defensores la ley natural sólo tendría sentido en una consideración esencialista y teleológica de la naturaleza humana¹², y 2) las versiones que han considerado cada vez más que la ley natural no es un orden ya constituido en la naturaleza, sino que requiere la intervención activa de la razón humana¹³. Un buen ejemplo sobre las relaciones entre naturaleza humana y razón práctica es el debate suscitado por la propuesta de Germain Grisez y desarrollada por John Finnis y otros¹⁴.

La cuestión de fondo es el papel de la *naturaleza* y la *razón* en el problema de la fundamentación de la ética. Si se da prioridad a una concepción *metafísica de la naturaleza humana*, o bien se confía en la capacidad de la razón para captar la *autoevidencia de ciertos bienes básicos y normas morales*. A la primera opción se la ha denominado comprensión «ontológica» de la ley natural y a la segunda, comprensión «deontológica». El punto crítico es saber si la segunda opción —para no caer en «falacia naturalista»— prescinde de un «orden normativo natural», que es de lo que le acusan sus críticos.

El argumento que replica la crítica anterior dice así: que las razones básicas para la acción no estén inferidas de las propuestas sobre la naturaleza humana, sino que sean autoevidentes, no quiere decir que estas razones (y las normas morales que posibilitan) no pertenezcan a la naturaleza humana.

Lo que defienden los defensores del enfoque «epistemológico» es que las proposiciones sobre los bienes humanos primarios no se derivan del conocimiento de la naturaleza humana, sino que, remitiendo a Sto. Tomás de Aquino, son *per se nota e indemostrabilia*. En vez de recurrir al conocimiento de la naturaleza humana, se apela a la autoevidencia de ciertas verdades prácticas.

2.3. *El giro moderno*

La creciente necesidad moderna de recurrir a preceptos comunes, que pudieran fundarse sin recurrir a la religión («*como si Dios no existiera*»), condujo a conectar la ley natural con la racionalidad y con ciertos derechos naturales (inalienables), por ejemplo, en Locke.

Esta actitud moderna conduce a una doble visión de la ley natural: 1) la hobbesiana (a la que cabría denominar «facticista»), que despoja a la ley natural de su función de medida superior e intraspasable por parte del poder político, y por eso conduce a un contractualismo basado en una razón calculadora, y 2) la iusracionalista, que revaloriza la función crítica de la ley natural frente a las

¹² Por ejemplo, MacIntyre, David Oderberg, Russell Hittinger, Lloyd Weinreb y Robert Spaemann.

¹³ Vid. RHONHEIMER, MARTIN, *Natur als Grundlage der Moral*, Wien, Tyrolia, 1987; *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, Eunsa, 2000.

¹⁴ Vid. GEORGE, ROBERT P., «Ley natural y naturaleza humana» (orig. 1995), en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XXXVII, n.º 110, 2004, pp. 597-610.

leyes positivas. Esta función crítica de la ley natural es la que se traspasa a los derechos naturales de los individuos (vida, libertad, propiedad), que son los que ha de defender el Estado de Derecho Moderno, o bien, en la versión kantiana, al derecho natural originario de la libertad como autonomía¹⁵.

No obstante, el desarrollo del pensamiento moderno ha provocado un proceso de problematización creciente de la ley natural. Aludiremos brevemente a algunos de sus aspectos.

A) ¿Confesionalismo cristiano?

A veces se piensa que la defensa de la ley natural sólo se basa en una concepción cristiana del mundo y de la moral. Lo cual dificultaría su posible aceptación por quienes no comparten dicha confesión religiosa. Sin embargo, hay que recordar que la idea de la ley natural surgió ya antes del Cristianismo y que actualmente cabe encontrar propuestas similares que no están vinculadas a ninguna confesión religiosa (por ejemplo, véanse los paralelismos entre el enfoque de Finnis y el de Sen)¹⁶.

B) ¿Naturalismo (*physicismo*) griego?

Otra dificultad consiste en que la ley natural depende de una concepción *metafísica* de la naturaleza, al estilo de la filosofía griega (aristotélica y/o estoica, en particular), que no es fácil de aceptar por parte de la concepción de la naturaleza preponderante en las ciencias modernas (mecanicismo versus teleologismo), ni tampoco por otras concepciones filosóficas relevantes en el pensamiento contemporáneo. Pensemos en la nietzscheana «vuelta a la naturaleza». ¿Qué significa, pues, «lo natural»? Hay diferentes interpretaciones. Por ejemplo, ¿no es más natural la venganza que el perdón? Por tanto, la presunta ley natural, más que «ley», es una *interpretación*. Y, más que «natural», es *histórica*.

C) ¿Razón natural o histórica?

No es nada fácil seguir defendiendo la noción de «razón natural», que parece estar intrínsecamente ligada a la de «ley natural». Antes bien, es hoy ya un lugar común, aunque varíe la terminología, que los procesos de *secularización* han producido en gran medida una inmanentización de ciertas nociones que provienen del ámbito religioso, por tanto, han llevado a cabo históricamente una traducción e incorporación de nociones de procedencia religiosa al campo moral. La razón es, pues, *histórica*.

¹⁵ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

¹⁶ Vid. ALKIRE, SABINA, *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, 2002; BIGGAR, NIGAL - BLACK, RUFUS (eds.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot, Ashgate Publishers, 2001. [Agradezco a Lydia de Tienda y a Pedro Jesús Pérez Zafrilla su amabilidad de facilitarme los textos.]

D) ¿Pretensión de universalidad?

Una de las mayores dificultades del pensamiento contemporáneo consiste en responder a la necesidad de descubrir un *orden moral universal*, porque, según algunas posiciones, éste (ya sea en la fórmula de la ley natural o en otras) ha quedado definitivamente disuelto. ¿No es posible alcanzar ninguna forma de *universalidad*, ningún punto de vista moral universal?

Tomado en serio, esto supondría reconocer el fracaso de la Modernidad moral. Es lo que han dictaminado algunos y por eso otros creen que no hay más remedio que regresar a nociones como la ley natural, en el sentido griego y/o sistematizado en la síntesis del pensamiento cristiano. De lo contrario, nos quedaríamos sin ningún orden moral fundamental. Estaríamos abocados a la disyuntiva de MacIntyre¹⁷: «¿Nietzsche o Aristóteles»? A mi juicio, no obstante, todavía habría una forma más productiva de contar incluso con Nietzsche, como propulsor de una hermenéutica genealógica, que transforma el planteamiento crítico kantiano¹⁸.

E) ¿Sin orden moral?

Pero todavía se agrava más la dificultad de contar con algo así como la ley natural, si se acepta que el proceso moderno conduce a la disolución del orden moral: a una «ética sin religión», «sin metafísica» y a una «ética sin moral»¹⁹. Pues hay quienes piensan —o, sin pensar, aceptan— que no hace falta ningún orden moral fundamental, dado que éste queda sustituido por los mecanismos jurídicos, políticos, económicos y comunicativos (¡la opinión pública!), que serán los nuevos encargados de formar la conciencia y la voluntad de los ciudadanos. Estaríamos viviendo la aurora de una «época postmoral» y/o «extramoral».

3. ACTUAL REVITALIZACIÓN DE LA LEY NATURAL EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA CATÓLICA (CONTRA EL RELATIVISMO)

Ante la desorientación provocada —según las más altas instancias de la Iglesia Católica— por la disolución del orden moral y para hacer frente al relativismo ético, el Papa Benedicto XVI ha apelado en diversas ocasiones a la permanente garantía que ofrece la ley natural. Ciertamente lo que aquí más interesa es destacar las bases filosóficas de tal revitalización, que, a mi juicio, son principalmente una determinada concepción de la «naturaleza humana», de la «dignidad de la persona humana» y de la «auténtica racionalidad».

¹⁷ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 [orig. 1984].

¹⁸ Vid. CONILL, JESÚS, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁹ Vid. CORTINA, ADELA, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 19.

En la audiencia a la Comisión Teológica Internacional²⁰, el Papa Benedicto XVI pronunció un discurso en el que dedicó especial atención a la *ley natural* («ley moral natural»), en la medida en que contribuye a identificar «los fundamentos de una ética universal», lo cual, según el Papa, no es «un tema de carácter exclusivamente o sobre todo ‘confesional’, aunque la doctrina sobre la ley moral universal se ilumine y desarrolle en plenitud a la luz de la Revelación cristiana». En este sentido, se insiste en que la ley natural expresa y garantiza la «dignidad de la persona».

El Papa remite al *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.º 1.955), según el cual la ley natural «indica las normas primeras y esenciales que regulan la vida moral», y que están expuestas en el Decálogo. Esta ley se llama «natural», «porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana». Según Benedicto XVI, esto quiere decir que «el contenido ético de la fe cristiana (...) [constituye] una norma que tiene su fundamento en la misma naturaleza humana».

En otro discurso, Benedicto XVI insistió en que «el mensaje ético contenido» en la ley natural («la ley moral natural») ²¹ requiere un concepto «metafísico» de naturaleza, en el que «la naturaleza, el ser mismo» sea «transparente para un mensaje moral». De ahí la urgencia de reflexionar sobre el tema en medio de la «desorientación» general.

Y, ante la predominante «concepción positivista del derecho» y la tendencia al «relativismo ético», Benedicto XVI defiende que «la auténtica racionalidad no está garantizada por el consenso de un número importante de personas, sino sólo por la transparencia de la razón humana ante la Razón creadora y por la escucha común de esta fuente de nuestra racionalidad».

Esta racionalidad que se expresa en la ley natural resuena en «la voz de la conciencia moral», porque es una ley «escrita en el corazón del hombre», de ahí que sea accesible a la razón por su evidencia («hacer el bien y evitar el mal»), aunque haya sido también revelada (en el Decálogo). En último término, viene a ser la «luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios», aunque en su interpretación la Iglesia se considera «depositaria e intérprete». Pero de ahí surgen, a mi juicio, graves problemas a la hora de concretar e interpretar los contenidos de la ley natural.

Por tanto, desde las exigencias del pensamiento contemporáneo, no habría más remedio que repensar las categorías con las que se ha concebido la ley natural (naturaleza humana, dignidad, racionalidad, evidencia, conciencia moral), pero más allá del horizonte griego y, en particular, del aristotélico y estoico. Por ejemplo, a través de nuevas vías como el pensamiento hermenéutico (Gadamer, Apel, Habermas, Ricoeur, Taylor) o el universalismo liberal de Sen y Nussbaum²².

²⁰ Discurso en la audiencia a la Comisión Teológica Internacional (5 de octubre de 2007).

²¹ En el congreso sobre la ley natural, en la Universidad Lateranense de Roma, el 12 de febrero de 2007.

²² Vid. CONILL, JESÚS, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

4. ALTERNATIVAS FILOSÓFICAS PARA DEFENDER EL UNIVERSALISMO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Para hacer frente a los peligros del positivismo jurídico, el relativismo ético y la arbitrariedad del poder, existen en el panorama del pensamiento contemporáneo otras vías que no se identifican con la versión tradicional de la ley natural, ni con la particular interpretación de la Iglesia Católica.

4.1. *Regreso a la naturaleza humana*

Precisamente uno de los rasgos más significativos del actual panorama de la filosofía es que en los últimos tiempos hayan proliferado propuestas que recurren a la noción de «naturaleza humana», porque creen encontrar a su través una vía de solución a algunos de los más graves problemas éticos que hoy se plantean, debido especialmente al poder de las nuevas biotecnologías.

Sólo es posible enumerar algunas propuestas en esta línea, que tienen la virtualidad de insistir en la importancia ineludible de la «naturaleza humana» o la «norma de la especie», aunque mostraremos alguno de sus —también inevitables— límites. La nueva propuesta de Alasdair MacIntyre empieza reconociendo un error muy extendido, que él mismo confiesa haber cometido: el de prescindir en ética de la biología, de «la condición animal originaria del ser humano»²³. También Francis Fukuyama expresa la convicción de que «la naturaleza humana existe» y desempeña un papel esencial para definir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, constituye la fuente de los valores más básicos²⁴. En definitiva, Fukuyama defiende el regreso al concepto de «naturaleza humana» para comprender mejor los fundamentos de la moral, el derecho, la política y la economía, e incluso para desarrollar un concepto de dignidad humana (que no dependa de supuestos religiosos).

Asimismo Martha Nussbaum, mediante una peculiar interpretación aristotélica del «enfoque de las capacidades» compartido con Amartya Sen, ha defendido lo que denomina «capacidades humanas básicas»²⁵. Según Nussbaum, desde su versión aristotélica del enfoque de las capacidades, es posible determinar «una lista de funcionamientos (...) que constituyen una buena vida humana», de tal manera que así, basándose en esta dimensión natural del ser humano al estilo aristotélico se puede aportar una «explicación objetiva y normativa

²³ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001 [orig. 1999], pp. 10 y 12.

²⁴ *El fin de la historia y el último hombre* (en inglés en 1992, a partir de su famoso artículo de 1989 en *The National Interest*), Barcelona, Planeta, 1992; *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social* (en inglés en 1999, Ediciones B, Barcelona, 2000); *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* (en inglés en 2002, pero con el título *Our Posthuman Future*, Ediciones B, Barcelona, 2002).

²⁵ Vid. CONILL, J., *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2004, cap. 4 (ap. 4.3.4).

del funcionamiento humano» y «un procedimiento de evaluación objetiva por el cual se pueden valorar los funcionamientos por su contribución a la buena vida humana»²⁶.

En este nuevo clima cultural también Jürgen Habermas, tan reacio a dejarse contagiar por un concepto como el de «naturaleza humana», se ha involucrado con su libro *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugensia liberal?*²⁷. Habermas intenta ser coherente con su propia trayectoria de pensamiento y apurando al máximo las posibilidades de su planteamiento recurre a la noción de «una autocomprensión ética de la especie, que nos haga conscientes del valor y los presupuestos de esta moral [nuestra moral] antes de que nos acostumbremos a la subrepticia revisión de los supuestos, hasta ahora obvios, de la conciencia de autonomía y la igualdad intergeneracional»²⁸.

Y también en España encontramos un nutrido número de posiciones que van en la línea de defender los fueros de la naturaleza humana. Pedro Laín Entralgo ha tratado reiteradamente sobre este tema, por ejemplo, en *¿Cabe hablar de la naturaleza humana?*²⁹ y *La historicidad de la naturaleza humana*³⁰, donde utiliza términos híbridos como los siguientes: «vida histórica», «animal histórico», «animal moral», «animal creador». Laín revisó la noción de «naturaleza humana» y la conectó con la constitutiva historicidad del hombre. «Además de ser animal de realidades, y con la misma radicalidad, el ser humano es animal histórico»³¹.

Más recientemente, frente a quienes han defendido que el ser humano es un ser «de anti-naturaleza», Jorge Riechman defiende que «hay naturaleza humana»: la vida humana tiene cierta estructura, cierto conjunto de rasgos definitorios, y ello transculturalmente³². Y en su consolidada y fecunda línea de investigación, Francisco Ayala y Camilo José Cela Conde han mantenido que los seres humanos tienen capacidad ética (razón práctica) como atributo natural: capacidad para anticipar las consecuencias de las acciones, para formular juicios de valor (sobre lo bueno, malo, deseable e indeseable...) y para elegir entre diferentes vías de acción³³.

²⁶ NUSSBAUM, M., «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1 (1988), pp. 145-184; «Capacidades humanas y justicia social», en RIECHMANN, J. (coord.), *Necesitar, desear, vivir*, Barcelona, Libros de la Catarata, 1998, pp. 43-104; ALKIRE, SABINA, *Valuing Freedoms*, Oxford University Press, 2002.

²⁷ Barcelona, Paidós, 2002 [orig. 2001]. Por cierto, en su libro *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (Stuttgart, Reclam, 2001) ya utiliza la expresión «patrimonio de la especie».

²⁸ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 123.

²⁹ LAÍN ENTRALGO, P., *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa, 1996, pp. 297ss.

³⁰ *Ibid.*, pp. 341ss.

³¹ *Ibid.*, p. 302. Vid. CONILL, J., «Pensar la vida desde la historia», en GRACIA, D. (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Fundación BBVA, 2003, pp. 107-133.

³² «Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir», en RIECHMAN, J. (COORD.), *Necesitar, desear, vivir*, Barcelona, Libros de la Catarata, 1998, pp. 11-42.

³³ AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980; CELA CONDE, C. J., *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Madrid, Alianza, 1985; CELA CONDE, C. J. - AYALA, F. J., *Senderos de la evolución humana*, Madrid, Alianza, 2001.

4.2. Naturaleza humana y persona

Ante esta proliferación reciente de iniciativas en las que se recurre de nuevo al concepto de naturaleza humana, conviene repensar el concepto de «naturaleza humana», pero *sin criptometafísica*. Y a tal efecto convendría contar con quienes han desarrollado contemporáneamente el pensamiento metafísico, como Hans Jonas³⁴ y Xavier Zubiri³⁵.

Por ejemplo, si nos atenemos a la innovadora propuesta zubiriana de una concepción metafísica de la realidad personal y moral, podremos superar los reduccionismos naturalistas de todo tiempo, desde el pensamiento griego hasta los actuales intentos de renaturalización de la realidad humana.

A mi juicio, uno de los primeros propósitos de Zubiri fue precisamente superar la ontología griega y su naturalismo. Es indudable que nuestra filosofía está ligada al pensamiento griego, entre otras cosas porque nos ofreció un modo de pensar basado en la noción de *physis*, un modo de pensar que, a la vez, se expresó también mediante fórmulas ontológicas. El lenguaje *físico* y el lenguaje *ontológico* se entremezclaron en el pensamiento griego, y en su horizonte se nos proporcionó una forma de entender la naturaleza, incluida la «naturaleza humana», que ha perdurado hasta la actualidad. En este horizonte el hombre es «un trozo de la naturaleza».

Para superar el modo griego de vivir (el naturalista), según Zubiri, hay que recuperar la otra raíz de la existencia, la judía, a partir de la que surge —reforzada con el componente cristiano— la noción metafísica occidental de persona. «Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía»³⁶.

Con tino señala Zubiri que, así como para el griego hasta la *pólis* es un momento de la naturaleza, el hebreo ve el mundo como un modo de existencia con «otros» y como historia, en la que se vive de una «promesa» y de una «alianza»³⁷. Por tanto, «la cuestión del ser es cuestión de fidelidad», algo que «afecta a la existencia entera»³⁸.

Establecido el problema en estos términos, Zubiri considera que la existencia del hombre como ser natural es un «fracaso». No obstante, «el fracaso de la naturaleza es el despertar del hombre a sí mismo». Una nueva «sabiduría» permite superar el olvido de sí mismo y le hace sentir una peculiar «vivencia», la

³⁴ Vid. JONAS, HANS, *El principio responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994 [orig. 1979]; *El principio vida*, Madrid, Trotta, 2000 [orig. 1994].

³⁵ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986; *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.

³⁶ ZUBIRI, X., «Sobre el problema de la filosofía» (1933), en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (edición a cargo de Germán Marquínez Argote), Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2002, pp. 17-124.

³⁷ Vid. CORTINA, ADELA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.

³⁸ ZUBIRI, X., «Sobre el problema de la filosofía» (1933), en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pp. 54 y 57.

de su humanidad, no como un mero trozo de la naturaleza, sino como «algo consistente por sí mismo»³⁹. A mi juicio, mediante la noción de «persona» se va a intentar conceptualizar esa vivencia y elevar a concepto esta peculiar vivencia de la humanidad del hombre, correspondiente a otra forma de existencia no meramente naturalista como la griega.

Queda así instituida una nueva «situación metafísica» que contribuyó a colocar al hombre en su verdadero puesto dentro del cosmos y que impulsó la especulación metafísica de Occidente introduciendo nociones como las de «*persona*» y «*espíritu*», que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces. A esta innovación metafísica respecto de la ontología griega, el pensamiento moderno aporta, especialmente a través de Kant, una versión moderna de la metafísica de la persona, distinguiendo entre *naturaleza* y *persona*: «el 'yo' humano no es un trozo del universo», por tanto, «*trasciende* la Naturaleza», porque ese yo es «persona». De ahí que, según Zubiri, la «moral kantiana» constituye una «metafísica de la persona humana»⁴⁰. Se consolida así la «irreductibilidad de la persona humana a la Naturaleza». No se niega la existencia natural del hombre, pero lo esencial es su ser «persona» («persona corporal», «cuerpo personal»), Este concepto metafísico de persona permite superar, a mi juicio, el dilema entre la vaciedad trascendentalizadora y los reduccionismos naturalistas.

No es la vía naturalista la más conveniente para un nuevo esencialismo metafísico que quiera ofrecer un acceso al orden transcendental y una noción de persona con todas las exigencias que habitualmente se le suelen atribuir («dignidad», «valor absoluto», «fin en sí»). Al esencialismo no se va por el naturalismo. Así pues, hay que hacer frente a dos tendencias actuales: a la destrascendentalización y a la renaturalización.

Tampoco es oportuno seguir repitiendo sin más las formulas ontológicas del pasado; mediante la noción aristotélica de sustancia no pueden mantenerse sin más las pretensiones de la noción de persona, tal como ha sido enriquecida por la tradición bíblica y a través de la noción moral moderna. No puede seguirse manteniendo la noción aristotélica de naturaleza y mucho menos identificarla actualmente con la de esencia. No pueden resolverse los problemas filosóficos actuales «traduciendo» de otro modo los términos aristotélicos o boecianos, sencillamente porque quedan desbordados a través de la interpretación que se les introyecta y, por tanto, es más conveniente buscar un nuevo horizonte y unos conceptos más perfilados para responder a las exigencias actuales de las ciencias y las tecnologías.

³⁹ Ibid., p. 60.

⁴⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 252; vid. también MARÍAS, JULIÁN, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

4.3. Transformación hermenéutica del pensamiento

A) Universalismo hermenéutico⁴¹

Es posible una reflexión ética crítica desde la concepción hermenéutica de la razón y no es necesario recurrir sólo al procedimentalismo ético. Antes bien, los presupuestos de la ética procedimental provienen de tradiciones particulares. Pero no por eso hay que despedirse de la universalidad, pues cabe pensar en un *universalismo hermenéutico*, un universalismo diferenciado en virtud de la negatividad y apertura de la experiencia.

Además, las estrategias habermasianas para defender la universalidad intentando mostrar que las condiciones del habla racional constituyen «un núcleo universal de la intuición moral en todos los tiempos y en todas las sociedades» no han convencido a sus críticos, porque al final se ve atrapado en un dilema entre *transcendentalismo* (presuponer condiciones ideales, regulativas, contrafácticas) y *circularidad* (su reconstrucción racional del desarrollo histórico presupone ya la universalidad). Por tanto, Habermas no habría superado la concepción hermenéutica de la reflexión crítica.

A mi juicio, no hay más salida que *hermeneutizar la ética discursiva* de Apel y Habermas, para superar su procedimentalismo restrictivo. En esta dirección es en la que hay que aprovechar impulsos latentes en Gadamer, Apel y Habermas. Se trata de descubrir la mediación entre *hermenéutica* (condicionalidad, historicidad) y *crítica* (incondicionalidad y universalidad), para comprender que una razón práctica condicionada históricamente es capaz de principios éticos incondicionados. Que la facticidad de la experiencia y la reflexión racional se pueden dar unidas en las «pretensiones de validez». Que la validez, para ser universalizable, no tiene que ser pura, sino que puede ser histórica y práctica, por tanto, impura.

Para que los principios sean incondicionados y universalizables no es necesario que se deriven de la razón pura. La validez de esos principios sería establecida por sus funciones en el modo racional de vida histórica, puesto que esta razón encarnada (incrustada) en la historia es capaz de elevarse hasta la universalidad racional y moral⁴². Pues la condicionalidad histórica que incorpora el universalismo hermenéutico cuenta con una concepción de la experiencia, cuyo vigor crítico —debido a su negatividad y apertura— posibilita la universalizabilidad histórica y práctica, es decir, un auténtico universalismo hermenéutico.

La estructura dinámica de la experiencia en virtud de la negatividad y la apertura abre un horizonte de posibilidades. Y las «posibilidades» forman parte de la realidad histórica⁴³. Pues la base normativa presuntamente compartida en

⁴¹ Cf. CONILL, JESÚS, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006, parte III, especialmente pp. 203-214.

⁴² Vid. WELLMER, A., *Ethik und Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

⁴³ Vid. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.

cada situación histórica no es estática ni cerrada, debido precisamente a la estructura dinámica de la experiencia, por cuyos momentos constitutivos de negatividad y apertura se ponen en marcha dinanismos de innovación y capacitación.

Este universalismo hermenéutico es el universalismo real, el universalismo en términos de particularidad, que requiere experiencia viva y referencia histórica, y en el que se supera la Ilustración abstracta, a favor de una Ilustración hermenéutica. Su contribución a la teología y cristología está bien acreditada⁴⁴. Así, por ejemplo, la *humanidad* de Jesús puede que nos enseñe qué significa «ser hombre». En él se nos abre una experiencia, una nueva perspectiva, una interpretación de la fe con fundamento histórico. Una posibilidad racional, una opción vital. El acontecimiento particular de Jesús adquiere un significado *universal*. La pretensión (cristiana) de universalidad tendrá su piedra de toque en el fenómeno de la humanidad y en las *mediaciones significativas dentro de un horizonte universal de interpretación y praxis* (en que funcionan la razón histórica, las expectativas, proyecciones y anticipaciones de sentido, la experiencia interpretada).

Este mismo tipo de universalismo hermenéutico es el que, a mi juicio, está funcionando en la propuesta habermasiana de la «*autocomprensión ética de la especie*». Pues, en realidad, en la posición de Habermas no se trata estrictamente de una naturaleza humana entendida al modo tradicional, sino de lo que Habermas considera una *autocomprensión ética mínima de la especie*, la moral autónoma alcanzada por la Modernidad, una versión moral de la naturaleza humana en sentido específico, aquélla en la que convergen las interpretaciones que las religiones hacen del mundo y del yo⁴⁵.

B) Ética hermenéutica de la Modernidad crítica

Este universalismo hermenéutico es el propio de una ética de la Modernidad crítica. Pues el proyecto moderno es posible y deseable. «Genético-estructuralmente, el orden moral legado por la Ilustración ha quedado incorporado a nuestros esquemas cognitivos, de modo que sabemos moralmente a través de ellos. Trascendentalmente (...) tiene su sede en la razón»⁴⁶. Se puede aprender a nivel moral a lo largo del proceso histórico, en el que se van reconociendo (e incorporando al saber moral) componentes de lo que consideramos propio de lo humano (autonomía personal, dignidad, derechos humanos, forma democrática...).

Lo que ocurre es que la ética moderna tal como se ha desarrollado es insuficiente, por diversas razones, por ejemplo, tiende a socializar (¿disolver?) lo

⁴⁴ Vid. SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La Historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981 [orig. 1974]; *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Cristiandad, 1982 [orig. 1977]; *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico*: Concilium 85 (1973), pp. 193-209.

⁴⁵ *El futuro de la naturaleza humana*, p. 60. Vid. la reflexión de Adela Cortina en relación con Habermas en *Ética de las biotecnologías*: Isegoría 27 (2002), pp. 73-89, y CONILL, JESÚS, *Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana*: Pensamiento 238 (2007), pp. 571-581.

⁴⁶ CORTINA, A., *Ética sin moral*, p. 23 y cap. 1.

moral y al final reducirlo a mecanismos jurídicos y políticos. Hace falta *hermeneutizar* y *cordializar* el enfoque moderno para completar y superar su formalismo y procedimentalismo, a fin de que no tema descubrir sus propias entrañas, las que la siguen manteniendo con vida, las que la vitalizan, entre las que se encuentran las fuentes religiosas de lo moral⁴⁷. Y es tarea de esta hermenéutica crítica ofrecer también una versión cordial de la ética discursiva⁴⁸.

Se trata de una «hermenéutica», en la medida en que se sabe enraizada en tradiciones morales (en gran parte mezcladas con las religiosas) y «crítica», en cuanto las trasciende. Pues lo decisivo es mediar trascendentalidad e historia contando con elementos de la ética discursiva —como el *télos* ínsito en el lenguaje humano— que pueden proporcionar una base racional del orden moral en una sociedad *pluralista*. Por esta vía, la propuesta de una *ética procedimental*, que tenía la ventaja de ser compatible con el pluralismo moral, queda transformada y abierta a un «universalismo hermenéutico»⁴⁹, en el que se asumirán contenidos de la experiencia histórica, sin los que el procedimentalismo ni tendría sentido, ni siquiera podría funcionar. Repárese en el sentido de las palabras «procedimiento» y «proceder»: no hay procedimiento, ni proceder, sin presupuestos; presupuestos que la reflexión de una hermenéutica crítica ha de esclarecer para autocomprenderse y realizarse con sentido.

Las mismas fórmulas habermasiana y apeliiana del principio de la ética discursiva (principio de universalización y de argumentación) expresan asimismo ese universalismo hermenéutico: «sólo pueden pretender validez las normas que consiguen (o podrían conseguir) la aprobación de todos los afectados, como participantes de un discurso práctico»⁵⁰; «todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión»⁵¹. Más allá del nivel lógico-normativo de la versión procedimental, queda patente el sentido hermenéutico del «reconocimiento como personas de todos los seres capaces de comunicación»⁵².

Esta transformación hermenéutica de la ética moderna ofrece un nuevo marco para proponer una teoría de los derechos humanos, para interpretar la «Regla de Oro» y para repensar nociones como la de «dignidad» y de «incondicionado».

⁴⁷ Vid. TAYLOR, CHARLES, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996 [orig. 1989].

⁴⁸ CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, 2006, y CORTINA, A., *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007.

⁴⁹ Que tal vez podría desarrollarse como «realismo hermenéutico», en el sentido sugerido por Charles Taylor. Vid. GRACIA, JAVIER, *La hermenéutica de Ch. Taylor*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2009.

⁵⁰ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 103. Vid. MUGUERZA, JAVIER, *Desde la perplejidad*, México, F.C.E., 1990.

⁵¹ APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 380-381.

⁵² CORTINA, A., *Ética sin moral*, p. 247.

C) Una teoría de los derechos humanos

Apoyándose en esta versión de la ética discursiva, Adela Cortina propone y explicita un nuevo concepto de derechos humanos. Aquí encontramos una justificación de un orden moral fundamental, que resulta apropiado para las sociedades pluralistas contemporáneas. Contando con «una pragmática lingüística como base para la caracterización del hombre», se entiende por «hombres» «aque- llos seres que poseen *competencia comunicativa*, o que podrían poseerla»⁵³.

Hay que reconocer de entrada que esta caracterización tiene sus limitacio- nes (toma como referencia una sola cualidad del hombre), pero posibilita una *fundamentación normativa* del orden moral (formulado a través de un concep- to de los derechos humanos). Si nos basáramos sólo en una cualidad biológica, caeríamos en falacia naturalista. Aquí, la reconstrucción de los presupuestos irrebasables de los actos de habla nos conduce a que todo virtual participante en un discurso práctico tiene que ser reconocido como persona y se le tienen que reconocer ciertos «derechos».

Estos «derechos» son *exigencias*, cuya satisfacción es obligatoria, porque son condiciones de posibilidad para poder hablar de «hombres» con sentido. Quien no *quisiera* presentar tales exigencias o quien no las *respetara*, actuaría en contra de su propia racionalidad y no se les podría reconocer como hombre. Porque, en el fondo, son exigencias morales, por tanto, de carácter universal, prioritario («absoluto»), innegociable e inalienable, porque son condición de posibilidad y de racionalidad incluso de la argumentación que quisiera ponerlos en cuestión.

D) Marco de interpretación de la «Regla de Oro»

En primer lugar, la Regla de Oro cumple la misma función que los *éndoxa* en la ética de Aristóteles. Vendría a ser una noción en la que se expresaría una experiencia moral básica, que se encuentra en diversas tradiciones (occidentales y orientales) y cuyas fórmulas revelan una «*norma de reciprocidad*»⁵⁴.

Ricoeur dice servirse de la Regla de Oro para comprender mejor el impera- tivo categórico kantiano y la idea de respeto ínsita en él. A mi juicio, lo que lleva a cabo es un intento de hermeneutizar la formulación del imperativo que está centrada en la noción de humanidad como universalidad abstracta mediante la formulación que se rige por la idea de las personas como fines en sí mismas, lo cual exige tener en cuenta la pluralidad de las personas. La Regla de Oro posi- bilita comprender con sentido experiencial lo que el imperativo kantiano ha for- malizado: una relación de intersubjetividad, reciprocidad y respeto entre las per- sonas.

Por otra parte, la experiencia moral que expresa la Regla de Oro es suscep- tible de varias lecturas (por ejemplo, en versión de utilidad, de justicia o de

⁵³ Ibid., cap. 8 (pp. 247 y ss.).

⁵⁴ Vid. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 232-233, y *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 57-65.

amor). Precisamente esta comprensión de los diversos sentidos permite descubrir incluso lo que las religiones (judía, cristiana) pueden aportar para interpretar tal experiencia moral en diferentes horizontes⁵⁵.

E) Dignidad humana como momento incondicionado

El concepto de dignidad humana es la clave axiológica de muchas Constituciones de las democracias liberales, de las declaraciones de los Organismos Internacionales y de numerosas reflexiones en las éticas aplicadas.

La defensa más potente del concepto de dignidad proviene de Kant⁵⁶, quien lo usa para caracterizar el valor interno de la persona humana, en virtud de su racionalidad moral, su capacidad autolegisladora universal, en definitiva, su autonomía moral. Es éste un valor único, al que Kant denomina *valor de dignidad*. Cualquier otra cosa es susceptible de intercambio conforme a alguna equivalencia, todo lo demás puede tener algún precio, ya sea de carácter comercial o afectivo. Sólo la dignidad rompe los moldes anteriores e irrumpe como un valor de carácter *incondicionado*, del que la razón puede hacer uso para señalar un límite a todo intercambio comercial y afectivo, a todo precio, porque instaura un nuevo orden, nos abre otra perspectiva vital. Según el pensar poético de Machado, sólo el necio [¡el que no sabe! (el ignorante)] «confunde valor y precio».

En este «valor de dignidad» se funda un *humanismo ético*, de carácter *eleuteronómico*, porque su contenido fundamental es la libertad. Un concepto que en el contexto de la filosofía práctica kantiana se configura, a mi juicio, como una categoría *antroponómica*, que expresa un ideal de humanidad —por muy incumplido que esté—, el valor de la humanidad y de la moralidad, el incondicionado práctico de la razón humana.

En la perspectiva de una hermenéutica crítica, habría que revitalizar el sentido humanista e ilustrado del concepto de dignidad humana, que articula contenidos que provienen de la tradición bíblica, porque las tradiciones son una fuente de inspiración y de vida, desde las que hay que repensar, seleccionar y reinventar lo que resulta más valioso para vivir en plenitud. Y porque, a la vez, aporta el necesario elemento incondicionado en el desarrollo de la razón práctica. La noción del incondicionado práctico que llamamos «dignidad» es aprendida en la experiencia de la vida histórica, forjada a lo largo de diversas tradiciones; y luego reforzada mediante reflexión trascendental, como un incondicionado práctico, de manera que pueda hacerse valer en la argumentación racional.

La conexión de la noción de dignidad con el momento de lo incondicionado se sigue manteniendo explícita o implícitamente, porque en ella se cree encontrar el principio de los derechos humanos fundamentales o el valor jurídico fun-

⁵⁵ CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, 2006.

⁵⁶ Vid. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, y *Metafísica de las costumbres* (1797), Madrid, Tecnos, 1989.

damental para muchos debates y razonamientos, incluso los constitucionales. Pero muchos siguen pensando que es una fórmula vacía, porque en definitiva afirmar la dignidad equivale a sostener una instancia incondicionada, pero todavía hace falta conectarla con contenidos concretos y fundamentarla debidamente, cosas ambas difíciles, porque ¿qué contenidos son los que garantizan la protección de la dignidad humana?, ¿qué acciones atentan contra ella? ¿De qué es digno el ser humano y *por qué*?

A mi juicio, un enfoque filosófico a la altura de nuestro tiempo tiene que pensar —también el concepto de dignidad— desde una «hermenéutica crítica», en la que se articulan dos lados: 1) el aspecto *experiencial* (incluso el componente «*thymótico*») del concepto, en el que se fusionan los horizontes históricos y culturales de los que se nutre (fusión de contenidos religiosos, humanistas, ilustrados, emancipadores, científicos), y 2) el aspecto *transcendental*, que a través de la reflexión ha sido capaz de descubrir el momento incondicionado de la razón y su configuración como categoría *antroponómica* en virtud de su contenido *eleuteronómico*.

Universidad de Valencia
jesus.conill@uv.es

JESÚS CONILL SANCHO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]