

No.
42**Teoría
y Praxis**
*Revista de Ciencias Sociales
y Humanidades.*ISSN 1994-733X, Editorial Universidad Don Bosco, año 21,
No.42, Vol. 1, Enero-Junio de 2023, p.75-94ISSN 1994-733X, Editorial Universidad Don Bosco, year 21,
No.42, Vol. 1, January-June 2023, p. 75-94

La dignidad humana desde una mirada Grecolatina

Human Dignity from a Greco-Latin Perspective

Carlos Enrique Barrera-Gómez¹

Resumen

Este artículo estudia algunos rasgos conceptuales de la dignidad humana en cuatro grandes pensadores del mundo grecolatino: Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. A través de algunas de las principales obras de estos autores se exploran ciertas claves de dignidad y se considera el nivel de importancia que ostentan. Del mismo modo, el presente trabajo busca determinar a qué tipo de dignidad se refieren estos filósofos cuando hablan de la excelencia humana, cuáles son las principales fuentes de dignidad que advierten, así como algunos de los obstáculos que ellos atisban para el posible desarrollo de la dignidad humana.

Palabras clave: Dignidad, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca

Abstract

This article studies some conceptual features of human dignity in four great thinkers of the Greco-Latin world: Plato, Aristotle, Cicero and Seneca. Through some of the main works of these authors certain keys of dignity are explored and the level of importance they hold is considered. Similarly, this paper seeks to determine what kind of dignity these philosophers refer to when they speak about human excellence, what are the main sources of dignity they warn, as well as some of the obstacles they see for the possible development of human dignity.

Keywords: Dignity, Plato, Aristotle, Cicero, Seneca.

¹Licenciado en Filosofía y Diplomado en Teología Sistemática de la Misión. Profesor de Antropología Filosófica. Correo electrónico: enriquebarregago@gmail.com.

1. Introducción

El concepto de dignidad parece ser algo de lo que se habla y por lo que se lucha, pero también algo en lo que poco se reflexiona. Se ha llegado a afirmar que después de las dos guerras mundiales, la mayoría de seres humanos parecen estar de acuerdo que el concepto de dignidad es algo central, pero nadie sabe por qué ni cómo (Habermas, 2010, p.7).

Podríamos, sin embargo, hacernos una pregunta válida: ¿por qué una mirada desde pensadores antiguos sobre un tema que nos interesa profundizar como seres humanos de hoy? Porque consideramos que si deseamos ir a lo esencial de los conceptos debemos comenzar donde estos iniciaron. De lo contrario, podemos perder el rumbo, como parece que ha pasado en nuestros días. La palabra dignidad suele estar presente en el derecho positivo actual, pero en algunos casos denotando la exigua reflexión previa a su utilización, pues en último término, el mismo cuerpo de leyes deja la posibilidad de estar en contra de la dignidad.

Por otra parte, para nadie es un secreto que el mundo grecolatino antiguo asentó algunas de las principales bases en las que se edifican nuestras sociedades occidentales. En la antigüedad, Grecia y Roma, como toda sociedad humana, tuvieron sus vicios, injusticias y males de variado tipo, pero también un innegable «gran espíritu» para advertir diversos bienes intangibles, uno de ellos es la advertencia de las primeras nociones de dignidad en la historia del pensamiento.

Además, siempre es bueno lanzar una mirada al pasado -sea este bueno o malo- con actitud de aprendizaje, sabiendo que nada de lo que es hoy, es sin lo que antes fue. Como escribió el teólogo y filósofo inglés Juan de Salisbury (1115-1180), citando a Bernardo de Chartres, «*nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre*» [somos como enanos, sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más que ellos y más lejos] (Salisbury, 1855, *Metalogicus*, III, 4, PL 199, 900). Esto nos evita caer en la trampa de la «adolescencia intelectual»,

esa actitud típica del hombre moderno y herencia de Descartes, que rechaza *a priori* el conocimiento precedente y que somete por ello todo a la duda, menos su duda y lo que pueda pensar.

En nuestro estudio, nos trazamos el objetivo de conocer algunos elementos relevantes que se advierten en Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca, y determinar de qué tipo de dignidad humana hablan. Para lo anterior realizamos un análisis comparativo de algunos de sus textos, en otros casos los sometemos a un análisis crítico para sacar un mayor provecho de sus intuiciones respecto a este tema. El *corpus* escrito de cada uno de los autores en los que nos detenemos es abundante. En el presente trabajo, obviamente, hemos hecho una selección de algunos de sus escritos. No osamos agotar todo lo que estos grandes autores han formulado sobre el tema, pero sí lanzar una especie de primera mirada que al menos nos adentre a su pensamiento sobre la dignidad humana.

2. Rasgos platónicos de dignidad

En la antigüedad griega existía un término para referirse a lo digno: «ἀξίους (*axios*) que significa valor, monto o precio de una cosa, y por extensión, estimación, reputación o rango de algo. Este término fue traducido al latín como *dignus* o *dignitas*» (Granja-Castro, 2018, p.139). El *axios* griego parece, a su vez, derivar de ἀξίωμα (*axioma* = autoridad), término que aún utilizamos, sobre todo, en ciencias como la matemática. Se ha señalado que «los *axiomata* designaban aquellos puntos de partida *absolutos*, innegables e indudables, a los que por fuerza había que retrotraerse para cimentar o incrementar, desde el punto de vista lógico, cualquiera de nuestros conocimientos» (Melendo & Millán-Puelles, 1996, p.40). Conviene señalar, además, que durante la época antigua no se ostentan definiciones acabadas sobre el concepto de dignidad humana, aunque sí advertimos ciertos rasgos que nos sirven para hacernos un esbozo sobre el incipiente concepto de dignidad.

Para Platón, la dignidad no está presente en todos los seres humanos, más bien lo que está presente en todos los humanos es

una especie de estado natural de ignorancia, y salir de este estado es lo que atrae dignidad (Platón, 2008b, *República*, VI, 514a-517a; Pelé, 2006).

Oponiéndose a los sofistas escépticos, Platón afirma que el ser humano puede conocer las Ideas de las cosas, que son su *ousía* (esencia), es decir, su naturaleza, su verdad. El *ánthrōpos* es digno según conoce la verdad. Se va *dignificando* mientras va despertando del letargo que provoca la ignorancia, la cual le hace ver solo las apariencias y le convierte en presa fácil del demagogo (Platón, 2008b, *República*, VI, 489d-490a; 493a-c). En este sentido, vivir la vida a partir de puras opiniones, sean propias o de los demás, sin búsqueda de ciencia cierta es una especie de indignidad (Platón, 2008b, *República*, V, 477a-480a; VI, 490b). Por el contrario, poseer la verdad de lo que las cosas son y no quedarse en las meras opiniones, reviste de dignidad al ser humano. Por eso, desde esta perspectiva señala: «Buscaremos, por consiguiente, un espíritu que, además de las otras cualidades, esté naturalmente dotado de medida y gracia y que, por su propia naturaleza, se deje guiar fácilmente hacia el aspecto de lo que es cada cosa». (Platón, 2008b, *República*, VI, 486)

El conocimiento forja autonomía individual. La autonomía y el equilibrio ético, que devienen como efecto del conocimiento, serían rasgos de dignidad. De lo anterior se coligen otros. Si el ser humano es capaz de acceder al conocimiento, esto se debe a que tiene razón. La razón aparece como un distintivo de dignidad humana. La razón hace capaz al ser humano de alcanzar la realidad y lo distingue de los animales, puesto que solo él es capaz de examinar su ser y lo que lo rodea:

De esta forma -señala Platón-, este nombre de *ánthrōpos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni examinan (*anthereî*) nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve -y esto significa *ópope*-, también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que solo el Hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthrōpos* porque examina lo que ha visto (*anathron hà ópope*). (Platón, 2008a, *Crátilo*, 399c)

Esta capacidad de conocer, cuyo grado más alto es la captación de la Idea de Bien, hace al ser humano poseedor de algo divino en su propia naturaleza humana. Y esto no lo tiene ningún otro ser en el cosmos, por eso apunta en el *Timeo*:

Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos como absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste, pues de allí de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. (Platón, 2021, *Timeo*, 90a-b 90a-b)

Todo lo anterior manifiesta la trascendencia humana. El ser humano por el conocimiento puede acceder a realidades que están más allá de su propia realidad, pero no solo eso, también puede alcanzar el mundo suprasensible. El alma, capaz de conocer, es inmortal, pues su Idea (*ousía*) es eterna y posee algo divino. En este sentido, la naturaleza humana es fuente de trascendencia, puesto que la razón es algo propio de la naturaleza humana. Si bien es cierto que el concepto de dignidad platónico es más inclinado a afirmar la excelencia humana por vía gnoseológica, también en el texto del *Timeo* advertimos que la naturaleza humana tiene un cierto grado de dignidad (Platón, 2008c, *Político*, 263c; 264a). En el ser humano parece haber dignidad por su naturaleza, es decir, el ser humano es digno de algún modo por el hecho de su constitución esencial, pues tiene *algo divino*: la razón. Y esto se da en todos los seres humanos.

Con todo, haciendo una valoración crítica y siguiendo el esquema platónico, conviene decir que lo que hace más digno en último término al ser humano no es la naturaleza *en cuanto* naturaleza, sino vivir desarrollando las potencialidades ínsitas en ella, y estas no siempre se desarrollan en todos. Lo mismo sucede cuando Platón sugiere que es digno solo quien puede conocer la Idea de Bien y liberarse de las cadenas de la ignorancia mediante una adecuada educación, pero tal conocimiento y liberación no

resulta posible para todos los seres humanos por dos motivos: primero, porque no todos tienen la oportunidad de recibir una adecuada educación; segundo, porque aun recibéndola, no todos la aceptarían (Platón, 2008b, *República*, VI, 492; VII, 527a). De hecho, esto en buena medida hacía que se justificaran por el filósofo griego temas como la esclavitud, el que no todos los miembros de una ciudad fueran ciudadanos, o que los que ejercían magistraturas públicas tuvieran una dignidad mayor respecto a quienes no lo hacían. Consideramos, sin embargo, que buena parte del problema no estriba en lo afirmado por Platón, sino en lo que le falta por afirmar respecto al concepto de dignidad, pues si bien es cierto que la dignidad humana no puede ser reducida al aspecto intelectual o al conocimiento teórico y práctico del bien, como tampoco a la mera activación de potencialidades, también es verdad que todo esto forma parte de la dignidad humana.

3. El planteamiento aristotélico

Al igual que Platón, el estagirita tiene algunos planteamientos criticables, que incluso pueden ser considerados como contrarios a la dignidad, por ejemplo: la gradualidad de ser en la naturaleza humana (Aristóteles, 2005, I, 2, 1252b,1-5); el tema de la esclavitud natural (Aristóteles, 2014a, VIII, 11, 1161b,3); el concepto de ciudadanía, el cual en sentido estricto no lo concebía como universal (Aristóteles, 2005, III, 1275a); el aborto, considerado como válido para controlar la natalidad o cuando tenía fin eugenésico (Aristóteles, 2005, VII, 1335b, 10-25), etc. Aunque en estos puntos, y otros parecidos, conviene aclarar que Aristóteles los plantea con diversas matizaciones y con «justificaciones» muy diferentes a las que hoy se plantean. En el gran filósofo de Estagira podemos encontrar también algunos rasgos platónicos sobre la dignidad, aunque en otros, guarda una notable distancia e incluso lo supera.

Para Aristóteles la dignidad o excelencia humana se asienta tanto en la naturaleza como en la moralidad. El ser humano altamente digno será quien vive la virtud y la desarrolla en su vida política (*bíos politikós*), quien alcanza también un cierto nivel de vida contemplativa (*bíos theoretikós*). Aristóteles insiste en

la primordial importancia de la *bíos politikós*, ya que esta forma de vida manifiesta la excelencia del ser humano respecto a otros seres. Por eso distingue técnicamente entre animal gregario y animal socio-ético-político. El primero solo se asocia por necesidad y para satisfacer inopias fisiológicas; el segundo, sin dejar de tener el primer modo de asociación, tiene otro más propio: se asocia libremente para alcanzar fines más trascendentales que la mera necesidad biológica.

La razón por la cual -dirá Aristóteles- el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (Aristóteles, 2005, I, 2, 1253a 7-10)

La emisión de la palabra manifiesta el carácter racional del lenguaje humano y la superioridad respecto al lenguaje animal, que no es nunca intelectual. En los últimos años, sin embargo, hay autores que señalan que la inteligencia no es exclusiva de los humanos. Esto lo afirman, según ellos, preponderantemente a partir de algunos resultados empíricos. Así, por ejemplo, tenemos el caso de quienes hablan de la inteligencia de los animales (Köhler, 1989), otros de la inteligencia de las plantas (Mancuso & Viola, 2016). Se debe tener presente, no obstante, que todos ellos tienen una aplicación del concepto de inteligencia en un sentido lato. Para estos autores el concepto de razón o inteligencia refiere a la capacidad de resolución de problemas, sin embargo, esto no es lo más distintivo de la inteligencia, mucho menos lo único que realiza. Además, un dato de experiencia nos habla de la singularidad de la inteligencia humana: los seres humanos pueden hacer ciencia, los animales y plantas no, pues carecen de inteligencia en el sentido más estricto y profundo. Así pues, lo dicho por Aristóteles parece más apegado a la realidad.

Ahora bien, el lenguaje no solo revela la racionalidad o inteligencia, sino además el carácter ético de la naturaleza humana, pues el lenguaje humano no tiene solo sonido (*φωνή*, *foné*), tiene también palabra (*λόγος*, *logos*), la cual está para manifestar sobre todo verdad y bondad (Aristóteles, 2005, I, 2, 1253b 10-19), elementos claves en el ámbito ético y político. Por eso Aristóteles considera tan importantes temas como la educación de la virtud y el desarrollo de la misma (Quicios, 2002), ya que el ser

humano sin virtud se hace indigno, entra en un penoso estado de *des-dignificación*. El conocimiento es importante, pero no basta; el desarrollo de la potencia intelectual es clave, pero no única, es necesaria también la educación de la voluntad mediante la virtud que se va adquiriendo por medio de la *Φρόνησις* (*phronēsis*) o prudencia, la cual es un conocimiento teórico y práctico a la vez para saber vivir la vida dignamente. De lo contrario, el ser humano puede llegar a ser menos digno que un ser sin racionalidad:

Porque, así como el hombre perfecto es el mejor de los animales -sentencia en la *Política*-, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. (Aristóteles, 2005, I, 2, 1253a 31-37)

Respecto a la forma de vida contemplativa, la *biós theoretikós*, hay que decir que Aristóteles la elogia, pero no es ingenuo. Cae en la cuenta que es la más noble, pero no la más realizable en esta historia. Por ello, la vida según la virtud moral, que también es vida según recta razón, es la mejor y más digna (Aristóteles, 2014b, I, 7, 1221a 40). Desde esta perspectiva, podríamos entender también el concepto aristotélico de *μεγαλοψυχία* (*megalopsychia*), que parece indicar una dignidad basada, en primer lugar, en un merecimiento por actuar conforme a lo que se es (Spaemann, 1988).

Aparte de lo apuntado, consideramos necesario señalar otro rasgo de dignidad en la filosofía de Aristóteles y que a nuestro juicio es el más importante rasgo ontológico de dignidad en su filosofía. Nos referimos al descubrimiento del *intelecto agente*. Para entender un poco mejor al *intelecto agente* y su relación con la dignidad, tenemos que ubicarnos dentro de dos teorías de marcado matiz antropológico, nos referimos a la teoría del alma (*psiqué*) y a la teoría del conocimiento, pues hablando de ellas es que Aristóteles logra advertir la existencia del *intelecto agente*.

En lo referente a la teoría del alma, Aristóteles afirma que los seres vivos son de tres tipos en correspondencia a los tres tipos de alma existentes: vegetal, sensitiva y racional (Aristóteles, 1978,

II, 1, 412a 6). Estos tres tipos de vida son jerárquicos e incluyentes, es decir, el alma nutritiva o vegetal es el nivel primero; luego está el alma sensitiva que, además de las potencias del alma nutritiva, posee las capacidades de la sensibilidad; por último, tenemos el alma racional o intelectual, que es la de los seres humanos, la cual posee las potencias del alma nutritiva, sensitiva y las propias del alma racional. En consecuencia, para la teoría psicológica aristotélica la racionalidad es el distintivo del ser humano respecto a los otros seres, pues los seres sin vida, no tienen alma (*psiqué*) y los que sí la tienen, carecen de inteligencia (*noûs*).

Para Aristóteles, el alma es la forma sustancial o esencia del ser vivo llamado ser humano, es decir, aquello que determina ontológicamente lo que el ser humano es: «Queda expuesto, por tanto, de manera general -señala en *De Anima*-, qué es el alma, a saber, la entidad definitoria (*ousía katá lógon*) esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo» (Aristóteles, 1978, II, 1, 412b 9). Al ser forma específica del viviente, el alma constituye también su fin inmanente y, como resultado, su actualización o *entelequia*: «luego el alma -añadirá- es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo» (Aristóteles, 1978, II, 1, 412a 20-23). La materialidad del cuerpo, que es pura potencia, existe determinada como cuerpo de naturaleza humana por medio del alma, que es entendida como acto o forma sustancial del cuerpo.

Lo antes dicho nos permite dar el paso a la teoría aristotélica del conocimiento y a especificar más la naturaleza intelectual del alma humana. Aristóteles apunta que el alma humana, al ser racional, no solo está para determinar la forma sustancial del ser humano (función ontológica del alma). El alma también existe para captar otras realidades diferentes al propio ser, pues cuando conoce una realidad por medio del intelecto, el ser humano es capaz de captar su forma sustancial (función gnoseológica del alma racional). Por eso el ser humano, a diferencia de los animales irracionales, no solo tiene capacidad de sensación (*aisthesis*), sino también de ciencia (*episteme*) y de sabiduría (*sophia*), puesto que la ciencia y sabiduría necesitan del conocer universal, esto es, de la forma sustancial, la cual solo puede ser captada por el intelecto humano. Es en este sentido que Aristóteles llega a decir que el ser humano tiene «un intelecto que es capaz de llegar a ser todas

las cosas» (Aristóteles, 1978, III, 5, 430a 10), advirtiendo de esta manera la existencia de lo que él llamará *intelecto paciente*, que no es otra cosa que la potencia del alma llamada inteligencia. La frase «ser todas las cosas», no significa que cuando el ser humano conoce se convierte en el ser conocido, dejando de existir como ser humano, sino en que puede poseer intelectualmente la forma sustancial que está en las realidades que conoce, y de algún modo, hacerlo parte de su ser, pues es *su* conocimiento.

Llegados a este punto nos parece que la argumentación aristotélica se eleva a una altura singular. El filósofo de Estagira advierte, siguiendo el esquema metafísico del co-principio acto y potencia, que en lo íntimo del alma humana se da, en cierto modo, una diferencia de acto y potencia (Aristóteles, 1978, III, 5, 430a 10-15). Por eso habla de que en el alma humana racional no solo existe el *intelecto paciente*, que es la potencia del alma llamada inteligencia, porque una potencia, por muy potencia que sea, nunca es capaz de llegar a ser acto si no hay un acto que le preceda y active, de allí que infiera la existencia de un *intelecto agente* (*noûs poietikós*). Por el *intelecto paciente* (*nous pathetikós*) el ser humano puede captar realidad, por el *intelecto agente* (*noûs poietikós*) actualiza la captación de realidad. No hay que olvidar que «el conocimiento consiste en la actualización de dos posibilidades: la de entender (*propia del alma*) y la de ser entendido (*propia de las formas naturales*). Al actualizarlas, se logra el conocer y el hacer cognoscibles los objetos» (Solomiewicz, 2019, p.9). Una de las funciones del *intelecto agente* es activar la potencia del entendimiento. Por eso este *intelecto agente* es superior al *intelecto paciente*, pues este último es una potencia del alma, pero el *intelecto agente* es parte del acto del alma, y sirve como una especie de luz interior perenne. Sin él sería imposible poner en acto la potencia del entendimiento y toda otra potencia. Además, por ser siempre acto, Aristóteles nota que se asemeja a Dios y que es inmortal. Es como el atisbo de lo más noble y divino que el ser humano posee y de la fuente, en cierto sentido, no solo del acto entitativo humano, sino también de sus actos operativos. Por lo mismo, la vislumbre de la fuente más radical de dignidad humana.

El texto que trata de esta realidad está siempre en el *De Anima* y es uno de los textos más comentados en la historia de la filosofía, tiene muchas escuelas interpretativas con insignes

autores (Sellés, 2012). Con todo, la gran mayoría parece no advertir con la índole más propia del intelecto agente, que sería como el descubrimiento más alto de la antropología aristotélica y también el más malinterpretado.

Así pues, -dice el estagirita en el célebre texto- existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imparable, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia...Una vez separado es solo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. (Aristóteles, 1978, III,5, 430a 10-25)

Siguiendo la línea interpretativa que se remonta hasta Alberto Magno, que ha sido el primero en advertir que el *intelecto agente* aristotélico pertenece al ámbito del acto de ser y no al de la esencia, encontramos a otros autores más actuales como los españoles Francisco Canals-Vidal, Leonardo Polo y algunos de sus respectivos discípulos, que han visto en la noción aristotélica de *intelecto agente* la advertencia del acto de ser personal. Conviene señalar que esta hermenéutica no es la más popular, pero parece ser la más intuitiva de todas.

Así, por ejemplo, siguiendo a Leonardo Polo (1998) decimos que el *intelecto agente* sea una *disposición habitual*, significa que el ser humano no solo *tiene* conocimiento, sino que *es* conocimiento. El ser humano no solo llega a conocer, también él mismo, en lo más íntimo de su ser, es *conocimiento personal* y es desde esta «luz», desde donde se activa la potencia del entendimiento. A su vez, el filósofo español señala conjuntamente que cuando Aristóteles aduce que el *intelecto agente* está *separado* no significa que está fuera del ser humano, sino que se distingue de lo entendido. Una cosa es lo conocido (los objetos cognoscibles); otra, aquello por lo que se conoce intelectualmente (la potencia del entendimiento o intelecto paciente); y otra es quién conoce (el sujeto cognoscente). En consecuencia, el *intelecto agente* tiene que ver con quién conoce. A su vez, la expresión *sin mezcla* indica la carencia de órgano corporal, pues la inteligencia es inmaterial. Aunque en este

punto se podría decir también que el *intelecto paciente* es del mismo modo. Ciertamente que lo es, pues tanto *intelecto agente* como *intelecto paciente* carecen de órgano corporal, ya que no son dos inteligencias en el ser humano, sino dos niveles ontológicos del alma intelectual humana, la cual es inmaterial. Por eso Aristóteles añade que el *intelecto agente* es también *impasible*, lo cual no ocurre con el *intelecto paciente*, porque este sí es pasible, por eso llega a ser activado por el *intelecto agente*. Por su parte, la expresión: «siendo como es acto por su propia entidad» denota que el *intelecto agente* equivale al co-acto de ser personal humano. Es decir, a una característica, no de la esencia humana, sino del acto de ser personal del ser humano.

Con todo, el mismo filósofo español apunta que Aristóteles no llegó a desentrañar la verdadera índole del *intelecto agente*; por eso, aun cuando lo advierte, el *intelecto agente* es más de lo que dice Aristóteles (Polo, 2016). Algunas razones de esta afirmación poliana son las siguientes: 1) con su filosofía Aristóteles no alcanzó el carácter personal del ser humano, puesto que la noción de *persona* fue un descubrimiento posterior en la historia del pensamiento. Aristóteles llega a *rozar* la identidad personal cuando habla de *intelecto agente*, pero nunca afirma que este sea la persona humana o algo de ella; 2) la operatividad intelectual es para él propiamente temática, es decir, no refiere a un tema mayor que las abstracciones; 3) no descubrió el acto de ser, ni consecuentemente su distinción real con la esencia, conocimiento que llevó a cabo santo Tomás de Aquino (Solomiewicz, 2019). Sin embargo, colocamos aquí este punto como rasgo de dignidad, porque Aristóteles advierte, por primera vez en la historia de la filosofía, la realidad más honda del ser humano y la que es fuente de dignidad. Se puede decir que no tenía clara conciencia de la persona humana, pero sí una profunda advertencia de algunas de sus características.

4. El ámbito latino: Cicerón y Séneca

Por su parte, siguiendo en buena medida el concepto moral y social de dignidad, presente en la cultura griega, la tradición

filosófica estoica de Cicerón, en el ámbito latino, se referirá a que digno es quien es honesto y vive su cargo público con responsabilidad, quien se preocupa de su cultura, de su honor y de su discreción. Cicerón llega a afirmar que lo digno es algo que se indaga, algo que se forja, de allí que escriba: «lo digno y lo útil son las características de las cosas que debemos buscar, y lo deshonesto y lo inútil las que debemos evitar» (Cicerón, 1997, II, 158). Lo digno será aquello «que es deseado por sí mismo, en su totalidad o parcialmente ... En esta categoría todos los atributos de lo digno están englobados en un solo significado y un solo nombre, la *virtud*, que puede ser definida como un comportamiento en armonía con la norma natural y la razón». (Cicerón, 1997, II, 159).

El concepto de dignidad ciceroniana sigue la línea antropológica-moral e intensifica la cuestión del reconocimiento social, es desde esta lógica que llega a plantear que una persona es digna según cómo, en la *civitas* romana, practica las virtudes, el derecho natural, el consuetudinario y el legal (Cicerón, 1997, II, 158-168). Según Jörg Luther (2007) «esta concepción puede haber impregnado también el uso de “dignitas” en el derecho romano, en un primer momento como signo del rango de una persona presupuesto por o derivado de un oficio público que la misma desempeña, y más tarde como signo de un estado social elevado». (p. 299)

Asimismo, podemos encontrar la idea ciceroniana de que no hace digno al ser humano aquello que posee exteriormente (dinero, bienes materiales, utensilios, etc.), sino lo que posee en su interioridad (virtud), es decir, su condición moral. Por eso distingue entre *dignus* y *utile* (Cicerón, 1997, II, 68). No se es digno en un primer momento por lo que se tiene (las cosas útiles), sino por cómo se vive éticamente (según virtud). Alguien puede poseer muchos bienes de cualquier índole material o externa, pero si no tiene virtud no es propiamente digno. Lo útil sirve para cubrir necesidades, pero lo digno (vivir según virtud) sirve para la vida con excelencia (*dignitatis humanae*). De hecho, aunque al ser humano se le reconozca socialmente como digno por su cargo o apariencia, ese reconocimiento no ha de venir por la mera ostentación de un cargo o por su ejercicio sin más, sino porque se reconoce la vivencia moral en ese cargo, su específica práctica ética:

No debe afirmarse -apunta Cicerón- que algo es moral porque lo alaba la multitud, sino porque es de tal naturaleza que, aunque los hombres lo ignorasen o permanecieran callados, sería digno de alabanza por el esplendor de su belleza... ¿Qué mérito tiene una alabanza que se puede adquirir en el mercado?» (Cicerón, 1987, II, 168-169).

Por esta razón Cicerón no está de acuerdo que se desempeñen técnicamente bien los cargos con afán de fama, pues esto ya no es una auténtica moralidad. El vicio de la ostentación soberbia se hace presente y aunque los demás alaben, el ser humano ya no actúa con dignidad, sino con la indignidad de quien busca ser alabado.

Más aún, a mí, si digo la verdad, me parece más digno de elogio todo lo que se hace sin ostentación y sin que la gente haga de testigo, no porque ello deba evitarse -de hecho, todas las acciones buenas desean salir a la luz-, sino por el hecho de que para la virtud no hay teatro más importante que la conciencia. (Cicerón, 2005, II, 26)

Fiel al estoicismo que profesa, concibe como indigno al ser humano que no es capaz de vivir con un decoro en su vida, tanto en el bienestar como en la desgracia. Entendiendo por *decorum* un sano equilibrio ante lo que va sucediendo en la vida (Kapust, 2012). Quien se alegra en exceso ante el éxito y se derrumba con demasía ante la adversidad no tiene un comportamiento decoroso ni digno, según Cicerón (Cicerón, 2005, II, 13).

También en este período, otro autor latino, nos referimos a Lucio Anneo Séneca, tratará sobre algunos rasgos de dignidad humana. Séneca deseó aplicar la doctrina estoica a la vida cotidiana y a la política (Pelé, 2006), por lo que los elementos de dignidad a los que se refiere tienen que ver principalmente con el orden moral y la naturaleza racional del ser humano. Distingue tajantemente que «todos los seres animados o son racionales como los hombres y los dioses, o irracionales como las fieras y los animales domésticos» (Séneca, 1951, Carta CXIII, 17), poniendo así una brecha distintiva.

Para nuestro autor *hispaniensis*, la racionalidad hace al ser humano más similar a los dioses (*divinum esse*) que a los animales

sin razón (*brutum animal*). Si el cuerpo tiene un origen terrenal (*humus*), el alma racional tiene un origen divino, es decir, de mayor dignidad:

La mejor prueba -escribe- de que el alma procede de una región más alta está en que considera vil y mezquina esta realidad en que vive, en que no teme salir de ella; en verdad, sabe a dónde debe encaminarse quien recuerda de dónde procede. (Séneca, 1951, Carta CXX, 15)

Sin embargo, en el caso de Séneca, advertimos que a pesar de que el ser humano posee un alma racional que le hace similar a la divinidad, esta similitud no se da en grado alto por el hecho ontológico de estar presente en la naturaleza, sino por el cómo está presente y va siendo aprovechada. En otras palabras, no basta tener alma racional, sino vivir conforme a ella para considerar a un ser humano en verdadero estado de dignidad, puesto que «no todo lo que procede del hombre es hombre» (Séneca, 1951, Carta CXIII, 6). Esto es, no todo proceder humano es propiamente digno de ser llamado humano en el sentido que en ocasiones el ser humano no actúa según razón sino según placer, búsqueda vanidosa de honores o poder. Esto acontece, según nuestro autor, porque no se ha forjado la virtud que nos conecta con el verdadero bien u *honestum*. Porque lo digno es también lo honesto: «Nos ista duo quidem facimus, sed ex uno. Nihil est bonum, nisi quod honestum est. Quod honestum, est utique bonum» (Séneca, 1951, Carta CXX, 3). De allí que haga la siguiente distinción jerárquica de los seres animados:

Hay el animal irracional, y hay el que aún no es racional y hay el que es racional, pero imperfecto... Pues ¿cuál es la diferencia entre estos que he referido? En el que es irracional nunca habrá bien. En el que aún no es racional, entonces, no puede haber bien. Puede haberlo en el que es racional, aunque imperfecto, pero no lo hay. Así afirmo, mi querido Lucilio, que el bien no se encuentra en cualquier tiempo, ni en cualquiera edad, y está tan lejos de la infancia como lo primero de lo último, lo perfecto del principio. Luego no está en un cuerpecillo tierno, aún en formación. ¿Cómo va a estar? Como tampoco estuvo en el semen. (Séneca, 1951, Carta CXXIV, 9-10)

Como puede verse, la excelencia humana en la filosofía senequista tiene que ver con la presencia de la virtud, es la virtud la que hace al ser humano digno y libre, y ella es forjada con el tiempo. De allí que no es extraño que utilice la palabra *dignitas* para referirla a los bienes que no tienen precio, entre ellos destaca la virtud y la vida misma (Séneca, 1951, Carta VIII, Carta LXX, 7; Carta LXXI). He aquí la primera vez que se plantea la dignidad como aquello que no puede ser comprado, tal como en la modernidad lo volverá a plantear y a profundizar Immanuel Kant.

De este modo, en nuestro autor latino distinguimos entre lo que podríamos atrevernos a llamar *el principio* de dignidad y su *f fuente de desarrollo*. La naturaleza humana en general sería *el principio*, la *conditio sine qua non*, pero la *f fuente de desarrollo* sería la virtud, entendida como la vivencia de lo específicamente humano (la racionalidad), la cual eleva al individuo al nivel de lo digno. Esto es así porque para Séneca la naturaleza no enseña aquello que debemos conocer y hacer, ella tiene solo los «gérmenes de la ciencia» (*semina scientiae*) (Séneca, 1951, Carta CXX, 4). De allí que «lo bueno no es vivir, sino vivir bien. Así que el sabio vive tanto como debe, no tanto como puede» (Séneca, 1951, Carta LXX, 4). Lo mismo pasa con la muerte: «no importa morir más pronto o más tarde; lo que importa es morir bien o mal. Pero morir bien es huir del peligro de vivir mal» (Séneca, 1951, Carta LXX, 6). Es precisamente esta manera de «vivir bien» lo que puede dar constancia de la presencia real de lo divino en el ser humano. De hecho, llega a afirmar que por encima del espíritu perfecto del sabio-virtuoso solo se encuentra Dios, «del que una partícula ha descendido a este corazón mortal» (*ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit*) (Séneca, 1951, Carta CXX, 14).

Un último aspecto que quisiéramos remarcar en la postura de Séneca es la cuestión de entender dentro de lo digno la autonomía interior del ser humano. Cuestión que volverá a tratarse en el medioevo con santo Tomás de Aquino y más profusamente en la modernidad, sobre todo con Kant. Siguiendo la línea ciceroniana del equilibrio en la vivencia del bien y del mal, o en terminología aristotélica, de la virtud como *mesotés* (término medio), Séneca plantea que el ser humano digno es quien vive una libertad interior capaz de llegar a no temer a ningún dios ni a ningún hombre (Séneca, 1951, Carta XVII, 6). Por una parte, porque no tiene quien lo acuse cuando ha vivido conforme a la virtud; por otra, porque

ha llegado a poseerse y no es esclavo de nada ni de nadie.

5. Conclusión

Con lo estudiado hasta aquí hemos podido comprobar que para estos autores existe una dignidad típicamente humana. Hay algunos rasgos que son comunes en los cuatro autores brevemente estudiados. Así, por ejemplo: 1) Todos advierten que esta dignidad tiene su fuente en la naturaleza racional del ser humano. 2) La advertencia de racionalidad nos lleva a otra: la presencia de algo divino en el ser humano que reviste al alma humana de inmortalidad, inmanencia y trascendencia. 3) Los cuatro autores estudiados, aunque en diverso modo, están de acuerdo en afirmar que un rasgo distintivo de dignidad en la naturaleza humana es su comportamiento moral. Aquí sobresale la realidad de la virtud. La virtud es algo que se adquiere prioritariamente mediante el conocimiento (Platón), o bien con el conocimiento teórico-práctico (Aristóteles), o con el autodomínio (Cicerón y Séneca).

Ahora bien, advertimos que los rasgos de dignidad presentes en Platón tienden al intelectualismo, probablemente es en este autor donde se basará más adelante la idea ilustrada de pensar que el digno es el que está pletórico de conocimientos y que es el conocimiento el que salvaguarda de todo mal. Esto si bien nos parece que tiene algo de verdad, no es toda la verdad. En

este aspecto parece más equilibrado Aristóteles, el cual pone de manifiesto la importancia esencial de la educación de la voluntad a través de la virtud. La inteligencia es clave en el desarrollo de dignidad humana, pero sin la educación de la voluntad y de los sentimientos va a la deriva. Asimismo, para el de Estagira la ética no comporta solo el ámbito de lo privado e individual, sino que también, en grado pleno, el ámbito sociopolítico, de allí que otro rasgo de dignidad humana es la vivencia virtuosa en la *polis*. En el caso de Cicerón y Séneca, que son influenciados por el estoicismo,

se remarca la importancia de vivir los cargos públicos o privados con dignidad. Vivir con dignidad equivaldría en general a vivir con virtud, y en particular, a vivir con decoro y honestidad ante los demás. Los filósofos latinos remarcan una dignidad que no está

solo en el hecho de hacer, ejercer o poseer algo importante, sino en el modo de como se hace y se tiene eso importante. Esto otorga al ser humano una excelencia interior, manifestación del autodomínio o equilibrio.

Los tipos de dignidad que advertimos en estos autores son diversos. En todos se remarca la dignidad moral, la cual puede ser desarrollada por los recursos del conocimiento y de la virtud o es empobrecida por su ausencia. Otra que advertimos es la que tiene que ver con el reconocimiento público de la virtud o del cargo desempeñado adecuadamente, es la que podríamos denominar dignidad social, está se nota más acentuada en Cicerón y Séneca. También se advierte, sobre todo en Platón y Aristóteles, la dignidad antropológica o de naturaleza. Esto es, el ser humano es digno por la manera en que está constituido y a lo que está llamado a ser. En Aristóteles incluso alcanza un nivel único. Nos atrevemos a decir que es en el estagirita en donde encontramos ciertos rasgos de dignidad ontológica a partir de sus intuiciones sobre el intelecto agente. Por lo mismo, es el más avanzado de todos, no solo por la cantidad de lo dicho, sino también por la profundidad de su propuesta.

Referencias

- Aristóteles. (1978). *Acerca del Alma*. (T. Calvo, Trad.) Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Política* (6 ed.). (J. M. A. Araujo, Trad.) Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (10 ed.). (J. M. A. Araujo, Trad.) Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles. (2014b). *Ética Nicomaquea. Ética a Eudemo*. Gredos.
- Cicerón. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. (V. J. Herrero, Trad.) Gredos.
- Cicerón. (1997). *La invención retórica*. (S. Núñez, Trad.) gredos.
- Cicerón. (2005). *Disputaciones tusculanas*. (A. Medina, Trad.) Gredos.
- Granja-Castro, D. M. (2018). El pensamiento de Kant entorno al

concepto de dignidad humana. En C. T. (eds.), *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (págs. 137-174). Anthropos.

- Habermas, J. (2010). Concepto de dignidad y utopía realista. *Diánoia*, LV(64).
- Kapust, D. (2012). El “decorum” y la moralidad de la retórica. *Praxis Filosófica*, 257-282. Obtenido de <https://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3486/5300>
- Köhler. (1989). *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpacés*. (J. C. Gómez, Trad.) Debate.
- Luther, J. (2007). Razonabilidad y dignidad humana. *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, 7, 295-326. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2492914>
- Mancuso, S., & Viola, A. (2016). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Galaxia Gutenberg.
- Melendo, T. & Millán-Puelles, L. (1996). *Dignidad: ¿una palabra vacía?* EUNSA.
- Montejano, B. (2007). Dignidad de la persona. *Verbo*(457-458), 549-460. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4858991>
- Pelé, A. (2006). Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana. Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”. Obtenido de <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/3052>
- Platón. (2008a). *Diálogos* (Vol. II). (E. A. J. Colonge, Trad.) Gredos.
- Platón. (2008b). *Diálogos* (Vol. IV). (C. Eggers-Lan, Trad.) Gredos.
- Platón. (2008c). *Diálogos* (Vol. V). (F. L. Ma. Durán, Trad.) Gredos.
- Platón. (2021). *Diálogos* (Vol. VI). (A. V. Ma. Santa-Cruz, Trad.) Gredos.
- Polo, L. (1998). *Curso de teoría del conocimiento* (3 ed., Vol. II). EUNSA.

- Polo, L. (2016). *Curso de teoría del conocimiento* (Vol. III). EUNSA.
- Quicios, P. (2002). Aristóteles y la educación en la virtud. *Acción Pedagógica*, 11(2), 14-21. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2972985>
- Salisbury, J. (1855). *Metalogicus. Opera Omnia*, 199. (J. P. Migne, Recopilador)
- Sellés, J. F. (2012). El intelecto agente como acto de ser personal. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45. doi:https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2012.v45.40406
- Séneca. (1951). *Cartas morales a Lucilio*. (J. M. Gallegos, Trad.) UNAM.
- Solomiewicz, A. (2019). El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo. *Sapientia*, 85. Obtenido de <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12086>
- Spaemann, R. (1988). Sobre el concepto de dignidad humana. *Persona y Derecho*, 19, 13-33. doi:<https://doi.org/10.15581/011.32580>
- Torralba, F. (2005). Ideas de dignidad. Una exploración filosófica. En C. P. J. Martínez, *Repensar la dignidad humana*. Milenio.