

LA DIGNIDAD HUMANA

Rolf Gröschner

Para este catedrático de Filosofía Jurídica de la Universidad *Friedrich-Schiller* de Jena, Alemania, la reflexión sobre el concepto de la dignidad humana desde la época de los humanistas del Renacimiento hasta los estudiosos de la Norma fundamental de su país, implica que su reconocimiento no significa, necesariamente, "mi dignidad o tu dignidad", sino "nuestra dignidad". Es así que en dicho concepto se encuentra presente la comunidad, que tiene a su cargo la formación y cuidado de lo "humano", en su conjunto. De esta manera, la dignidad contiene una llamada al humanismo: conócete a ti mismo como ser humano y obra en consecuencia con tu prójimo. Por ello es que el hacer justicia no es tan sólo para nosotros mismos, sino de los unos a otros.

“La dignidad humana”, la repetición del título en el tema del presente artículo alude a la brecha literaria en la que han filosofado los humanistas del Renacimiento italiano (de *hominis dignitate*). Él hace referencia, en su contenido, a los autores cuyos textos fueron discutidos como Salutati y Manetti, Ficino, Valla y Pico. En efecto, la exégesis de los textos tratados es, por un lado, un aspecto del tema y, por el otro, la interpretación del principio jurídico-constitucional de la dignidad a partir de la tradición humanística, la *dignitas*.

La importancia de la dignidad humana como idea fundamental de la Constitución se tratará en la primera parte (I), y en la segunda, la relevancia jurídica de la literatura renacentista acerca de la *dignitas*

hominis (II). Esta estructura es fiel a la supremacía hermenéutica de la cuestión, paradigmáticamente practicada en la dialéctica socrática y filosóficamente trasladada a la hermenéutica de las ciencias humanísticas por Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode*.¹ Si y como nos han de responder los autores renacentistas, depende ante todo de qué les cuestionemos.

I. LA DIGNIDAD HUMANA COMO PRINCIPIO CONSTITUCIONAL

“La dignidad humana es inviolable”: así de bello y simple —y simplemente así de bello— se encuentra formulada la primera frase de la ley fundamental, pero así de complicado es también interpretarla. Cual piedra cincelada y así de pesada, pero concebida también de modo conciso y abierta a interpretaciones de diversa índole, tal declaración inicial de nuestra Constitución representa un reto para todo intérprete profesional; dicho más claramente, para todo intérprete de la Constitución cuyo oficio no se agota en la reproducción de fórmulas jurisprudenciales. Son dos fórmulas las que en la jurisprudencia relativa a la dignidad humana tienen aplicación preferente: la “fórmula objetiva”, según la cual el artículo 1, párrafo 1, de la Constitución alemana prohíbe hacer del ser humano un mero objeto del poder estatal,² y la fórmula del “principio fundamental de la Constitución”.³ Independen-

* Traducción de Said Escudero Irra (México), estudiante de *Magister Legum* en la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania. Noviembre de 2007. Título del original alemán traducido: *Des Menschen Würde: Humanistische Tradition eines Verfassungsprinzips*. Este trabajo proviene de la ponencia rendida por el autor en septiembre de 2005 en Loccüm. El artículo forma parte de una compilación que será publicada en 2008. La traducción contó con el patrocinio de la Fundación Schulze-Fielitz (Alemania).

¹ Gadamer 1990, pp. 368 y ss.: “Supremacía hermenéutica de la cuestión” con expresa referencia al “modelo de la dialéctica platónica”, más exactamente: a la “Exposición Platónica de Sócrates” (p. 368).

² Desde *BVerfGE* 9, 89 (95) hasta *BVerfGE* 87, 209 (228), últimamente en la sentencia respecto a la ley sobre la seguridad aérea: NJW 2006, 751. Argumentos demostrativos en Dreier 2004, número marginal 53. En Hilgendorf 1999, p. 146, crítica legítima al empleo de la fórmula objetiva como “molde” para todas las figuras posibles que uno se pueda imaginar sobre la dignidad humana.

³ *BVerfGE* 6, 32 (36); 45, 187 (227); 50, 166 (175); 72, 105 (115); 87, 209 (228); 102, 370 (389).

dientemente del tendencioso agregado pleonástico “fundamental”, el Tribunal Federal Constitucional ha establecido un concepto con la afortunada unión terminológica “principio constitucional”, cuyo corte no positivista desafía la cuestión acerca del contenido histórico-ideológico del principio de la dignidad.⁴

Calificar a la dignidad humana no sólo como “principio fundamental”, tal como los principios de la democracia, del Estado de Derecho o del Estado social, así como los del Estado federal y del Estado ambiental, sino, además de ello, como “principio constitucional”, implica adjudicarle los demás principios frente a un *status* “fundamental” constitutivo o —dogmáticamente equivalente—. Incluirla, siguiendo al Tribunal Federal Constitucional, entre “los” principios constitucionales en plural, significa reconocer cuando menos un principio constitucional o fundamental adicional que sea propio para conformar, en conjunto con la dignidad humana, el fundamento normativo del Estado constitucional.

Antes del horizonte de las antiguas ideas europeas y de la historia constitucional alemana, lo fue el principio constitucional de la República.⁵ “El Imperio Alemán es una República”: el Consejo Parlamentario atinadamente convirtió tal principio, contenido en la primera frase de la Constitución de Weimar, en componente de la denominación “República Federal de Alemania”. Tal como lo demuestran los protocolos, se quiso decir con ello algo más y algo distinto que la simple negación de la forma estatal de la monarquía⁶ —desde hace mucho obsoleta ya en 1949—, a saber, un orden político legitimado por medio de la libertad, orientado al bienestar común y organizado en sus funciones públicas.⁷ En la antigua tradición europea se le puede llamar “orden liberal”.⁸ Para la calidad liberal de este orden es constitutivo, además del principio moderno de la dignidad, el principio de la República, con prioridad histórica y sistemáticamente del mismo

⁴ Más al respecto Gröschner 2005 en la concentración en la dignidad humana como “principio constitucional de los derechos fundamentales”.

⁵ Detalladamente al respecto Gröschner 2004.

⁶ Muestras de ello en Gröschner 2004, número marginal 1 y ss.

⁷ Literalmente Gröschner 2006.

⁸ En las prescripciones relativas a la defensa constitucional (artículo 10 párrafo 2, 11 párrafo 2, 18 y 21 párrafo 2 de la Constitución) se le denomina “orden constitucional democrático-liberal. Las constituciones locales de Bayern, Sachsen y Thüringen acertadamente designan a tal orden como “Estado Libre”.

rango: “El principio de la República fundamenta la libertad de todos y el principio de la dignidad la libertad de cada individuo”.⁹

En lo tocante a la función fundadora del principio de la dignidad, lo indica una conocida frase de Theodor Heuss. En el Consejo Parlamentario, el primer Presidente Federal de la nueva era denominó a la frase inicial de la Constitución una “tesis no interpretada”.¹⁰ Se puede partir de que bien supo lo que manifestó, y lo que los padres de la Constitución repetidamente quisieron decir. Ellos pretendieron formular una concepción directa y evidente de ser humano y, por ello, digna de consenso, misma que pudieron presuponer sin tener que fundamentarla. En la teoría científica se llaman dogmas, los cuales se basan en evidencias y no son ni capaces de demostración ni necesitados de ello, “axiomas”. No requieren, pues, de ser probados, pero sí deben acreditarse. La acreditación se verifica con apego a la racionalidad del respectivo sistema científico, y en sistemas prudenciales en términos de la razón práctica.

Así sucede también con la tesis de la dignidad humana, a entenderse como axioma jurídico-constitucional, y a acreditarse en la conformación dogmática de un sistema como presupuesto de un orden constitucional construido por ella. El principio constitucional de la dignidad establecido axiomáticamente permanece “no interpretado”, ya que la interpretación en términos de alguna filosofía, religión o visión sobre el mundo impediría el pretendido consenso fundamental del constituyente, e iría en contra de la respectiva neutralidad del nuevo Estado a constituirse. No obstante, la tesis “no interpretada” no

⁹ Gröschner/Lembcke 2006, p. 60. Este resultado desarrollado en diálogo y formulado en conjunto se encuentra por primera vez en el pensamiento fundamental dialéctico de Lembcke 2005, p. 69: “Punto de referencia entre ambos principios constitucionales Dignidad Humana y República en la que la subjetividad de todos los individuos se facilita mediante instituciones liberales para el bien de todos”. Qué tan extensas consecuencias posee el respectivo “punto de referencia”, lo muestra el fallo del Tribunal Federal Constitucional acerca de la ley sobre la seguridad aérea: Es “absolutamente inimaginable” (NJW 2006, p. 759) el derribo de un avión de pasajeros secuestrado sólo si no se conoce algún otro principio jurídico-constitucional que la dignidad del ser humano. Si igualmente se toma en serio a la República como principio constitucional, entonces situaciones límite devienen imaginables, en las cuales una República defendible debe en un caso extremo sacrificar vidas humanas para el mantenimiento del orden liberal en su conjunto.

¹⁰ Consejo Parlamentario 1948, p. 72; de la misma opinión Schmid, p. 65: “*thesei* [...] no de lo natural *physei*”.

puede malentenderse como una tesis “vacía de contenido”. Se dirige únicamente contra el establecimiento de una determinada ideología de corte estatal y pretende garantizar un principio de la dignidad, mismo que de este modo una vez más Heuss “puede concebir, por un lado, teológicamente, por otro, filosóficamente, y, en tercer lugar, éticamente”.¹¹

Si uno se fija con detenimiento en la estructura de las dos oraciones del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución se dará cuenta de la singular ambivalencia que caracteriza al sentido propio de la primera aseveración constitucional: una dignidad preestablecida como “invulnerable” (frase 1) posee, en correspondencia directamente gramatical, la obligación estatal en torno de una consecuencia jurídico-constitucional: “respetarla y protegerla” (frase 2).¹² Si el diagnóstico dogmático no desemboca en la constatación de una contradicción entre la frase uno y la dos —todo aquello que de hecho es invulnerable para nada puede, en modo alguno, estar jurídicamente protegido frente a alguna violación—, entonces, la consecuencia ha de consistir en la concepción de una “doble dignidad humana”:¹³ la “dignidad” de la primera frase constitucional precede a la Constitución misma. Está establecida axiomáticamente, por ende no necesita fundamentarse. La “dignidad” de la segunda frase constitucional se refiere a ello, pero transforma la pretensión de validez prejurídica en una pretensión jurídica de respeto y protección.

En una concepción de esa índole, el respectivo sentido propio de ambas frases sobre la dignidad exige una regulación doble del artículo 1, frase 1, de la Constitución. La frase 1 corresponde a la *dignité constituant*, en su regulación existente antes del Derecho. La frase 2 a la *dignité constitué* en su regulación jurídica.¹⁴ Luego entonces, dig-

¹¹ Consejo Parlamentario 1948, p. 67.

¹² Correctamente Brugger 1997, p. 36: el artículo 1 párrafo 1 de la Constitución no sólo quiere establecer (descriptivamente) la “autodeterminación potencial de todos los seres humanos”, sino asegurar (normativamente) “concretas posibilidades de desarrollo”. Similarmente Isensee 2006, p. 173 (174): “La forma lingüística que parece ser descriptiva hace especialmente clara la categorización de la norma”. Su interpretación se trata de “una verdad creíble y a creerse”. Sobre ello se volverá a tratar más adelante.

¹³ De este modo Lembcke 2005, pp. 67 y ss.

¹⁴ Lembcke 2005, p. 49 y ss. Con base en las objeciones ahí hechas (pp. 62 y s.) contra la calificación de la frase relativa a la dignidad como “descriptiva” (Gröschner

nidad y protección de la dignidad son los dos momentos de un principio de la dignidad, normativo en su conjunto, aunque categorizado a cualidad normativa. Igualmente entonces, también la dignidad del ser humano es “principio constitucional” en sentido doble: como principio constituyente es metajurídico (*notabene*: y no *eo ipso* metafísico), como principio constitucional es un principio básico jurídico de la Ley Fundamental.¹⁵ Lo que en la gramática lingüística de ambas frases sobre la dignidad se presenta como la misma dignidad, tiene que traducirse en términos de su gramática jurídico-constitucional a una misma dignidad: a la dignidad jurídica de la frase 2, que se asemeja a la dignidad prejurídica de la frase 1 conforme a un *tertium comparationis*, aún por determinar.

Partiendo del entendimiento dogmático previo de una doble dignidad del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución, el cuestionamiento a la literatura renacentista acerca de la *dignitas hominis* reza: ¿cómo contribuye ella en la plena comprensión de esta gramática con sentido propio del principio jurídico-constitucional de la dignidad, y cuál es su aporte en la determinación del criterio comparativo de ambas frases sobre la dignidad?

II. DIGNITAS HOMINIS EN EL FILOSOFAR DEL RENACIMIENTO

1. *El filosofar en el Renacimiento*

Paul Richard Blum tituló como *Filosofar en el Renacimiento* a su compendio sobre los temas centrales del humanismo de los inicios de la era contemporánea. La elección de la forma verbal en lugar del sustantivo indica que, en efecto, en esa época no hubo una filosofía unitaria, aunque sí un pensamiento cuya pretensión puede valer hoy por

1995, pp. 28, 47 y s.) no se sostendrá más. También la discusión de este encuentro ha sugerido que el dualismo de una interpretación “descriptiva” y “prescriptiva” de ambas frases del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución abre todo un abismo entre el ser y el deber que habría que evitar en la dogmática de la dignidad humana.

¹⁵ Hofmann 1993, p. 369 distingue entre la “idea universal de la dignidad humana como una motivación moral de reglas jurídico-constitucionales y la garantía de la dignidad humana como norma estatal fundamental o quizás más claro: como norma constituyente de un estado”.

¹⁶ Blum 2004, p. 11. Detallada y fundamentalmente en torno de ello Grassi 1986.

hoy como filosófico.¹⁶ Él habla de un “concepto de llamada” de un humanismo tampoco dable como unitario, de realizar lo humano,¹⁷ y advierte sobre la ubicación del “renacimiento bajo una sola directriz”.¹⁸ Esto igualmente regiría para la fórmula del “descubrimiento del mundo y del hombre” de Jacob Burckhardt.¹⁹

Seguir a Blum conforme a dicha apreciación implica entender la comparación de Burckhardt sobre el hombre de la Edad Media y de la Era Moderna no como una delimitación de épocas, sino como un modelo heurístico para responder la cuestión histórico-ideológica existente: si en el pasado se hubiese reconocido el hombre “tan sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia o por lo demás en alguna forma de la generalidad”, entonces ahora surgiría “con gran fuerza lo subjetivo”²⁰ (de este modo Burckhardt).

La importancia que posee el principio de la subjetividad para la Filosofía del Estado constitucional y su orden jurídico liberal ha sido formulada con una pretensión filosófica global totalmente propia en la obra *Elementos de la Filosofía del Derecho* de Hegel: como principio de la “libertad auto consciente”, la subjetividad es ahí el concepto de la voluntad libre, de una voluntad que no sólo es libre “en sí” (en el Derecho abstracto) sino también “por sí misma” (en la Moral) y “en el fondo” (en la moralidad),²¹ materializado en las instituciones de un Estado concebido filosóficamente. Para poder conceptualizar, en este modo dialéctico, al Estado constitucional como un Estado liberal, no puede uno emplear “en el fondo” como una retórica necesaria.

No obstante, “lo subjetivo” en el sentido de Burckhardt puede ser desarrollado también en distinta forma. Si pudiera extraerse como núcleo dogmático del principio jurídico-constitucional de la dignidad, en virtud de la exclusión de la conformación de un sistema con visión mundana estrechamente llevada a cabo, se tendría entonces que exigir incluso la renuncia expresa a todo “ismo”, para la interpretación de la “tesis no interpretada”.

¹⁷ Blum 2004, p. 21.

¹⁸ Blum 2004, p. 43. Sobre la “infravaloración de la filosofía renacentista”, Gerl 1995, p. 11 y ss.

¹⁹ Burckhardt 1869, p. 203 y ss. Sobre ello Blum 2004, p. 32.

²⁰ Burckhardt 1869, p. 99. En Gerl 1995, p. 68, se lee: “el punto de vista del Yo es decisivo”.

²¹ Hegel 1821, §§ 355, 4, 34, 104 y s., 141 y s.

En lo tocante al “ismo” de los humanistas, habrá que volver a la útil noción “concepto de llamada” de Blum. La renuncia sistemática a “ismos” tiene su paralelo histórico en el trato cauteloso con los nombres de épocas: conforme a Kurt Flasch la “Edad Media”, el “Renacimiento” y la “Reforma” no son más que “patrones a través de los cuales las generaciones pasadas estabilizaron su propio auto-entendimiento”.²² Totalmente en ese sentido puntualiza Paul Oskar Kristeller que los humanistas mismos de los inicios de la era moderna contribuyeron decisivamente en la creación “del concepto de ‘Renacimiento’, el cual ha sido duramente criticado por algunos historiadores modernos”.²³

Así podría ser claro que la búsqueda histórico-ideológica de los contenidos de sentido del principio de la dignidad, los cuales fueron “descubiertos e inventados” en el humanismo renacentista italiano, no puede verificarse con grandes fórmulas patronales, sino en una explicación filosófica con los textos originales. Ya que sus traducciones de vez en cuando respiran el espíritu del “neo-humanismo” (por citar un patrón adicional), evidentemente que recurrir al latín original sería obligatorio así como una traducción de conceptos adecuada a la época, como por ejemplo *beatitudo*. Afortunadamente, esto no se puede hoy traducir en la misma medida que la noción griega *eudaimonia*. Finalmente, a los humanistas del Renacimiento lo que les importó fue, tal como a los clásicos griegos, una vida exitosa en su conjunto.²⁴

2. *El filosofar humanístico*

Todos los autores mencionados también trataron siempre a Dios, dicho humanísticamente, a la relación del hombre con Dios.²⁵ La fórmula más conocida de la Filosofía renacentista (conceptuación del

²² Flasch 2003, pp. 250 y s. Acerca de la problemática del “umbral de las épocas”, Gerl 1995, pp. 6 y ss.

²³ Kristeller sin fecha, p. 181. Sobre la historia de la voz “Renacimiento”, Gerl 1995, pp. 1 y ss.

²⁴ De ahí que Blum 2004, p. 43, operacionaliza el concepto de humanismo “como sistema rector para la plausibilización de la praxis”.

²⁵ Blum 2004, p. 135: “El acceso a lo divino es tema central del filosofar en el renacimiento”.

hombre en Pico como *plastes et factor*, como creador, diseñador y conformador de sí mismo) describe a la “capacidad de proyección” del ser humano,²⁶ como la facultad de existir según su propio proyecto dentro de dos extremos: hacia arriba, el de renacer (*regenerari*) o hacia abajo, el de degenerarse (*degenerare*).²⁷ El hecho de que para ambas posiciones extremas Pico haya empleado verbos con la raíz *genus* implica un mensaje filosófico formulado literariamente: *dignitas hominis* designa a una dignidad del género y, como esencia de dicho género, se da libertad al hombre en el mito de la creación de Pico de “regenerarse” en cercanía con Dios o de “degenerarse”, distanciándose de él.²⁸

Para Salutati se da la *vita activa*, la que única, totalmente distinta a la contemplación medieval monástica, facilita el acceso a lo divino siempre que consiga ser una activa conducción en la vida.²⁹ Según Manetti, la creatividad del *ingenium* dado por Dios convierte a los seres humanos en ingenieros del mundo, en constructores de la cultura y, con ello —aún previo a Pico—, en criaturas de Dios auto-creativas,³⁰ Para Ficino la libertad humana contiene, en su espontaneidad misma, la estructura de lo divino.³¹ Y en Valla, el problema de la compatibilidad de la libertad humana con la omnisciencia de Dios se resuelve en una pulcra distinción conceptual entre la *praescientia* de un simple conocimiento previo, y la *praedeterminatio* de una efectiva predestinación.³²

Tal como Theo Kobusch ha manifestado en su informe final a partir de fuentes, en parte no dispuestas para ese fin, el (neo)establecimiento filosófico de la *dignitas hominis* en el siglo XV fue, de un lado, una revolución, y del otro, un renacimiento. Fue revolucionario porque invirtió el esquema escolástico de determinar la libertad conforme a la naturaleza metafísica del ser humano.³³ La inversión eficaz del

²⁶ Denominado así a propuesta de Wiehart en Gröschner 1995, p. 32. La correspondiente “potencialidad” del ser humano en Pico también la puntualiza Gerl 1995, p. 67.

²⁷ Pico 1990, p. 6. Acerca de la *vita* y *opus* de Pico, compactamente el *Lexikon der Renaissance* 1989, p. 551 y s.; detalladamente sobre la filosofía liberal de Pico, Lembcke.

²⁸ Detalladamente sobre ello Keßler 2005, p. 60 y ss.

²⁹ Así Blum.

³⁰ De este modo *Thumfarticulo*.

³¹ Blum 2004, p. 73.

³² Así Westermann.

³³ Más acerca de la polémica anti-escolástica de los humanistas en Keßler, introducción a Valla 1987, p. 22.

esquema en Pico, en el que la libertad determina la naturaleza humana, sucedió, no obstante, en el renacimiento filosófico de la antigüedad tardía, particularmente en la filosofía del origen, al cual Pico etiquetó con predicados como “el poderoso” y “el más destacado”.³⁴ Por esa razón Kobusch intituló su ponencia como “La dignidad del ser humano. Una herencia de la filosofía cristiana”, renunciando por buenas razones al empleo de signos de interrogación.³⁵

Con dicho legado, la filosofía de la *dignitas et excellentia hominis* (Manetti)³⁶ no devino “teológica” en modo alguno. La emancipación —entendida en el sentido actual sólo desde la suprema escolástica— de la Teología como ciencia de la fe, fue en el humanismo renacentista más bien un programa, tal como la liberación de dogmatismos de la doctrina eclesiástica.³⁷ En ese sentido, se podrá seguir tal como antes a Jakob Burckhardt: en el espíritu del Renacimiento la religión se convirtió de una doctrina de la fe administrada institucionalmente y promulgada como verdad objetiva, a una religiosidad objetiva del individuo y, con ello, en un asunto mundano.³⁸

Con esta subjetivación y secularización de lo religioso, el Renacimiento —a despecho de una oposición conformante de patrones—

³⁴ Así Kobusch.

³⁵ Isensee 2006, p. 173 y ss., recientemente describió a la dignidad humana como un “derivado del cristianismo” (pp. 206 y ss.), enraizado en la teología de las revelaciones del *Viejo Testamento* y en la teología redentora del *Nuevo Testamento* (p. 202). Lo que sólo “el creyente admite como verdad divina” no puede ser elevado por el Estado constitucional, religiosamente neutral, a axioma de su propia Constitución. De ahí que, según Isensee, “no haga suya la fundamentación religiosa de la dignidad humana”, sino “el contenido secular; el derivado, no el origen; el fruto, no el medio de cultivo” (p. 208). Así sucede también con la “herencia humanística de la filosofía cristiana” en términos de Kobusch. Debido ya al carácter axiomático del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución, dicha filosofía no puede ni debe conducir a fundamentación religiosa alguna de la dignidad según la dogmática de los principios cristianos de la fe. Más adelante hablaremos sobre la distinta conceptualización de la verdad en la filosofía y en la teología.

³⁶ *Infra* 3, b). También Isensee 2006, p. 208 ve en el renacimiento al menos “en principio” un empuje de “la emancipación de la iglesia y del cristianismo ligado a la iglesia”.

³⁷ Una investigación completa sobre la dogmática como disciplina teológica en: Filser 2001; acerca de la *veritas católica*, p. 78.

³⁸ Burckhardt 1869, p. 359 y ss.: “La Religión y el Espíritu del Renacimiento”.

dispuso la vía hacia la Reforma.³⁹ Martin Leiner había calificado expresamente como “falsa” la tesis de que la Reforma sólo podría consignar una contra–cara sombría y anti–humanista del Renacimiento. Los fines de los reformistas —no “de la” Reforma— habrían sido más bien correspondientes con las dos pretensiones fundamentales de los humanistas: regreso a las fuentes y auto–conciencia frente a la escolástica del clero.⁴⁰

Solamente ante ese trasfondo se puede comprender toda la ambivalencia que es característica del concepto de *dignitas* en los autores del Renacimiento italiano: poner en el mismo plano a la posición cristiana del poder de creación divino y a la posición humanística del poder de creación humana. Si se echara mano de la postura clásica de Pico (arriba sólo brevemente mencionada), se constataría que ella comienza con *summus Pater architectus Deus* y que el arquitecto divino al inicio del simulado diálogo con Adán se califica de *optimus opifex*.⁴¹

Tal como lo demuestra el superlativo, el poder creativo de Dios es elogiado, en la típica retórica renacentista, como todo un arte supremo. Pero mientras que el creador del universo hubiese establecido la *natura* de las demás criaturas en forma estática (*definita*), no sería constatable precisamente en el ser humano, sino que se vería establecida en una evolución dinámica.⁴² En esta evolución natural el hombre, correspondiente a su *natura*, se desarrolla según su propio juicio (*arbitrium*) en la forma que más prefiera. Se convierte pues —como Pico lo formula con su elegante hendíadis— en *plastes et fctor* de sí mismo.⁴³

La sencillez literaria de esta figura retórica no puede inducir a la infravaloración de su contenido filosófico. Con respecto a ello, el con-

³⁹ Blum 2004, p. 135. La significación histórico–filosófica de la Reforma para el desarrollo de una auto–conciencia de la subjetividad la pone de relieve Hegel 1840, p. 492 y ss.

⁴⁰ Así Leiner.

⁴¹ Pico 1990, p. 4.

⁴² Ésa es la agudeza de Cassirer 1927, p. 89. A fondo con respecto a ello Lembcke.

⁴³ Pico 1990, p. 6, en su conjunto dice así: *Nec te caelestem neque terrenum [...] fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas*. Burckhardt 1869, quien al texto de Pico le llamó “uno de los más preciosos legados de toda la época de la cultura”, parafraseándolo con “libre ilustrador y dominador” (p. 258). Buck en Pico 1990, p. 7, se apega más al texto con “escultor creativo que decide libremente”.

cepto de libertad de Pico anticipa, a saber, una tesis fundamental de la Filosofía de la Ilustración: *nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus*.⁴⁴ Pero si nacimos bajo la condición⁴⁵ de convertirnos en aquello que queremos ser, comienza con Pico una línea tradicional que lleva por sobre la tesis enfática de Rousseau (*L'homme est né libre*) hacia la de Kant (“principio de la libertad innata”) y de aquí a la de Hegel (“avance en la conciencia de la libertad”), ello ante toda diferenciación de los sistemas filosóficos.⁴⁶

El verbo *velle* empleado en forma tan abierta indica, sin referencia alguna al origen de la capacidad, poder querer algo: el hombre ha nacido libre para formarse a sí mismo, según su propia voluntad.⁴⁷ Auto-formarse es su libertad y, al mismo tiempo, su misión. Una concepción filosófica de la *dignitas* debe contener ambos aspectos de la noción de dignidad como elementos —o como momentos, hablando hegelianamente— constitutivos de la dignidad. Ello no impide distinguir el momento de la libertad típico del Renacimiento, del momento humanístico de la misión de formarse.⁴⁸

En lo tocante a la libertad, ella en todo caso no habría de ser calificada sin más como “libertad de voluntad” y, ante todo, no limitarse por eso a la disputa histórica de la Reforma. La respuesta de Luther a Erasmus en *De servo arbitrio* (*De la voluntad servil*, 1525) concernió tan sólo a la cuestión de si el hombre estaría en posibilidad de vivir en la fe con base en una libre decisión; y sólo dicha pregunta fue negada por Luther, a diferencia de Erasmus.⁴⁹ Si se quisiera interpretar la postura de Pico a partir de una disputa, que se verificó tiempo después

⁴⁴ Pico 1990, p. 10; análogamente en p. 6 *id esse quod velit* (tercera persona en tiempo presente en la forma del subjuntivo de *velle*). Ambas posturas se encuentran fuera del mito de la creación. Por cierto que su trasfondo judeo-cristiano pertenece a la comprensión del mito, pero no al contenido filosófico del concepto de libertad.

⁴⁵ *Conditio* es en el latín clásico el condimento (que dio nombre al *Konditor* [N. de T.: *Konditor* significa en alemán “pastelero”, es decir, quien se dedica a fabricar y vender pasteles]), en cambio *condicio* (de *condicere*, no de *condire*) significa justamente condición. Uno mismo podría resolver lo que Pico quiso decir con exactitud. Literariamente interesante sería sin duda la libertad volitiva como “condimento” de la vida.

⁴⁶ Más al respecto *infra*. Citas: Rousseau 1762 I 1; Kant 1798, B 46; Hegel 1840, p. 32.

⁴⁷ Tal es el núcleo filosófico de la “capacidad de proyección”: *supra* en nota 26.

⁴⁸ Lo que así es “distinguido” no puede únicamente ser “separado”.

⁴⁹ Luther 1964, p. 767: para hacer justicia frente a Dios *ex gratia sine lege* significaría *iustitia Dei [...]* *sine libero arbitrio*, o sea, justicia divina sin libertad de voluntad.

por más de un cuarto de siglo, se arriesgaría uno al reproche del anacronismo.

Además, habría que considerarse que el filosofar religioso del Renacimiento procede “humanísticamente” del ser humano, y no “teológicamente” de una revelación bíblica. Asimismo, en Pico no se encuentra referencia alguna⁵⁰ al pecado original y a la gracia divina, mediante la cual, luego del pecado original, el hombre ya no puede, en efecto, ser tomado y redimido a imagen y semejanza con Dios, aunque sí como su hijo, tal como encontramos en Luther.⁵¹

Para el segundo momento de la *dignitas*, o sea, la misión de auto-formarse, el “concepto de llamada” de Blum resulta de gran valía. Los *studia humanitatis* (en la gramática, la retórica, la poesía, la historia y en la moral), con base en los cuales los *humanistae* recibieron su nombre contemporáneo, fueron efectuados como filosofía práctica y no como especulación teórica. Su fin era realizar lo humano, tanto en la vida individual como en la vida comunitaria de la sociedad política.⁵² Ahí yace el carácter de llamada tanto de los estudios de aquellos tiempos como del empleo del concepto humanismo, y por cierto que así es hoy en día. Dicho carácter no hace referencia a hecho alguno, sino a un *desiderato*, a saber: reflejar teóricamente y transformar en la práctica, la relevancia del pensamiento científico y de la conducta política para el éxito de la vida (comunitaria) del hombre.⁵³

3. *El artículo 1, párrafo 1, de la Constitución en la tradición humanística*

a) *Axioma de la dignidad*

El carácter axiomático del principio constitucional de la dignidad se puede explicar apenas mejor en una tradición histórico-dogmática que en la tradición de la libertad de la *dignitas*. Si pese a todas las apo-

⁵⁰ El diálogo de Pico entre Dios y Adán bien podría ser mejor interpretado *antes* del pecado original: Lembcke.

⁵¹ Leiner: Hijo de Dios como equivalencia funcional a imagen y semejanza con Dios.

⁵² Blum 2004, pp. 24 y s.

⁵³ Basándome en Blum 2004, p. 22, con decisiva primacía de la praxis.

rías históricas de la libertad de voluntad y las actualizadas en el debate de la investigación de la función mental, uno se mantiene en este concepto tradicional,⁵⁴ se puede entonces demostrar la capacidad, a subordinarse, de un *liberum arbitrium* en el paradigma humanístico-renacentista *plastes et ficator*.

Luego de que Pico pusiera de relieve que nosotros los hombres hemos nacido para convertirnos en lo que queramos ser, se acuerda en efecto, una vez más, de la generosidad de Dios, de habernos regalado la libre elección (*liberam optionem*), pero enseguida agrega que tendríamos que esforzarnos con todas nuestras energías en conseguir lo supremo —concepto clave regenerari—, aunque esto sería posible únicamente si lo quisiéramos: *quando possumus si volumus*.⁵⁵

“Pues cuando queremos, podemos”: un pensador sumamente preparado, letrado de la Filosofía y teóricamente formado, como Pico,⁵⁶ supo lo que con ello afirmó, sin tener que demostrarlo: que los hombres podemos tanto querer como también obrar.⁵⁷ Ambas afirmaciones son condiciones necesarias para su filosofía de la dignitas, con la cual posibilita al hombre la opción entre la regeneración o la degeneración.⁵⁸ La opcionalidad como posibilidad de ejercitamiento de la opción subsiste filosóficamente infundada, y se presupone como un axioma. Funge como premisa básica en la Filosofía instructiva del humanismo renacentista, pero no dentro de un sistema deductivo de principios teológicos de la fe. Uno pudo y debió (además) creer en el Dios de la revelación cristiana, aunque ya no fue sobrecargado con el dogma básico del pecado original.⁵⁹

⁵⁴ La “subordinación” de la libertad de voluntad, posible de aquí en adelante, protege contra su presunta “refutación”, sirviéndose de los diagnósticos neurobiológicos más recientes.

⁵⁵ Pico 1990, p. 10.

⁵⁶ Gerl 1995, p. 64: “seguramente uno de los teóricos más brillantes en el círculo del neoplatonismo”. Sobre la formación en el Derecho canónico, en la Filosofía, en las materias de humanidades y en las lenguas griega, latina, hebrea y árabe, p. 63.

⁵⁷ El pasaje continúa con la pregunta: *¿quid tandem agentes?*, y referida con ello al obrar (*agere*). La diferencia y la conexidad entre *intelligere* y *agere* es central en Manetti 1990, p. 90: “De ahí que no afirmaremos sin razón, que el pensar y el obrar son tareas propias únicamente del ser humano”. Sobre ello *Thumfartículo*

⁵⁸ *Supra* II, 2.

⁵⁹ Detalladamente sobre la relación de los fundamentos filosóficos y teológicos de la determinación de la libertad de voluntad en Pico, Reinhardt 1987, pp. 383 y ss.: La voluntad en Pico “está indeterminada, pero ella tiene un *telos*; ella es en la vida terre-

Trescientos años más tarde, Kant formula el principio de la libertad más exigente desde el punto de vista sistemático, pero igualmente axiomático por lo que respecta a la forma y al fondo filosófico–trascendental: “Como ser dotado de razón, por tanto perteneciente al mundo inteligible, no puede el ser humano concebir a la causalidad de su propia voluntad nunca de otro modo que bajo la idea de la libertad; pues libertad es independencia frente a las causas establecidas en el mundo sensorial (así, la razón misma ha de añadirse siempre)”.⁶⁰ En Hegel la libertad de voluntad debe ser concebida, necesariamente, también en modo razonado: “La libertad es, a saber, igualmente una categoría básica de la voluntad, como el peso es una categoría fundamental de los cuerpos [...] Voluntad sin libertad sería un término vacío, en cuanto la libertad es real únicamente como voluntad, como sujeto”.⁶¹

De acuerdo con estas constantes referencias a la axiomática de la libertad de voluntad, no causa asombro que la fórmula objetiva mencionada al principio haya encontrado tan amplia aprobación. Sin embargo, su negación del objeto expresa la posición del sujeto, de modo que uno lo puede seguir también sin tanta filosofía. Pero la amplitud de ese consenso se relaciona también con el hecho de que lo subjetivo es un principio específico de los tiempos modernos, mismo que pudo adaptarse en tan distintas filosofías como las de Kant y Hegel. Como axioma satisface, en forma ideal, la condición de una “tesis no interpretada” (Heuss), puesto que la subjetividad como tal queda subordinada, pero no es aceptada con todos los presupuestos e implicaciones de un sistema filosófico (más o menos) elaborado.

Junto al principio constitucional de la República, la máxima de la dignidad de la Constitución constituye un orden constitucional liberal, cuyo punto filosófico consiste en definir a la libertad como libertad de todos basada en la República, y libertad de todos los individuos basada en la dignidad. Una teoría jurídica “meramente empírica”, que en los derechos de libertad tan sólo viese derechos de defensa contra

nal verdaderamente tan creativa y auto movible que sólo puede y debe predeterminar al ser humano en la forma que le complazca, pero conforme al objetivo, que le es propio, de apoyarse en Dios” (p. 389).

⁶⁰ Kant 1786, B 108. El carácter axiomático del concepto de razón que sirve de base se muestra mucho mejor en el discurso propio de Kant sobre el *Faktum der reinen Vernunft*: Kant 1788, A 81.

⁶¹ Hegel 1821, § 4, suplemento.

el Estado o, todavía más, derechos de colaboración en los procesos de decisión estatal, debería soportar el reproche kantiano de una “cabeza hueca”.⁶² En el “cerebro” de una cabeza filosófica se tiene que contemplar a la libertad como un principio legitimante y constitucional meta-jurídico del Estado constitucional: en la tradición de Kant como idea reguladora, en la sucesión de Hegel como concepto a materializar y en correspondencia con Heuss como tesis no interpretada.⁶³

Mientras el Estado constitucional eleve la tesis de la dignidad, como axioma de la subjetividad, a principio constitucional, está reconociendo la “dignidad” de cada uno de los miembros del género humano de ser sujeto de Derecho. Se constituye con el reconocimiento de cada individuo como sujeto capaz de libertad y digno de derechos.⁶⁴ Por ende, ser un sujeto nacido libre y —eo ipso— con derechos reconocidos, no solamente significa poder ejercitar derechos subjetivos conforme al propio arbitrio (*liberum arbitrium* de los humanistas renacentistas), sino del lado del Estado constitucional, antes que nada: reconocimiento de la “subjetividad como principio objetivo”.⁶⁵

b) Apelación o llamada de la inviolabilidad

¿Cómo proceder ahora con el peculiar sentido normativo del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución, el cual vincula una dignidad meta-

⁶² Kant 1798, B 32: “Una teoría jurídica meramente empírica es (como la cabeza hueca en la fábula de Gayo Julio Fedro) una cabeza que puede ser bella, ¡pero lástima! que no tenga cerebro”. Así como cuando una teoría jurídica “meramente empírica” no tuviese cerebro alguno, una teoría jurídica “meramente filosófica” sería sólo una quimera.

⁶³ Isensee 2006, p. 212, denota a la dignidad humana como “idea” que como tal “no podría ser jurídicamente aplicada ni reclamada judicialmente”, pero que sería “fuente de inspiración para el legislador como lo es para los intérpretes de la Constitución (p. 214). Eso está situado del mismo modo en la línea de lo que aquí defendemos, como lo es la “metáfora conclusiva de una estrella fija” en la cual no se podría vivir, pero cuya “luz distante” indicaría “el rumbo en la oscuridad” (p. 217). Metáfora de la “estrella guía” también en Gröschner, *VVDStRL* 62 (2003), p. 436 (debate) acerca del bien común.

⁶⁴ Enders 1997, pp. 501 y ss. le llama “un derecho a tener derechos” o —menos equívoco— un “principio” correspondiente (p. 503).

⁶⁵ Así el acertado título en Lembcke 2005.

jurídica de la frase uno con la protección jurídica de la dignidad de la frase dos? La pretensión filosófica de fundamentación realizada con esta pregunta puede aceptarse mediante una especificación del carácter apelativo de la *dignitas*. Su autor de referencia es Manetti.⁶⁶

La aspiración de Manetti no fue la Filosofía sino una “teoría de la vida”⁶⁷ idónea para la práctica o —para ser consecuentes con el traductor de Aristóteles—⁶⁸ una doctrina de la conducta para una vida exitosa.⁶⁹ En el elogio *De dignitate et excellentia hominis* alaba los méritos que produce el *ingenium* (dado por Dios) del espíritu humano. El carácter de llamada de todas estas alabanzas se hace claro en un conocido pasaje del tercer libro.⁷⁰ Allí Manetti modifica el estilo y el ritmo al emplear continuamente el plural “nuestro(s)(as)”, citando dicho pronombre posesivo en un entramado de ejemplos, determinando el compás: “nuestras son las imágenes, nuestras son las artes, nuestras las ciencias, nuestra es [...] la sabiduría; finalmente nuestros son todos los descubrimientos”.⁷¹

Al poco tiempo, tal énfasis sobre los resultados de la sociedad es extendido a casi todo aquello que concierne a la cultura humana, en el sentido más amplio del concepto. Leído rápidamente, surge un redoble literario. “Nuestros son”: los países, las tierras, los campos, las montañas, las lomas, los valles, las cepas, los olivos, los perales, los manzanos, las higueras, los duraznos, los cerezos, los ciruelos, los nogales, los naranjos, los nísperos, los castaños, los robles, los fresnos, los plátanos, los abetos, los cipreses y los pinos. Luego vienen, en un enlistado igualmente redoblante, los caballos, las mulas, los asnos, los bovinos, los camellos, los perros, los animales de tiro, los cerdos, las ovejas, las

⁶⁶ El concepto de llamada sirve así como directriz. Blum 2004, p. 27: En Manetti al ser humano le “correspondería el cometido de creación de embellecer y de administrar la creación que tiene a su disposición”.

⁶⁷ Buck 1990, p. XXIII y Kondylis 1978, p. 660.

⁶⁸ Acerca de la actividad de Manetti como traductor, Botley 2004, p. 63.

⁶⁹ *Beatitudo* (creación literal de Cicerón) se encuentra precisamente en Manetti en la tradición aristotélica de la *eudaimonia*. Acerca de la frecuencia de las referencias a Aristóteles y a Cicerón véase el registro de nombres en Manetti 1990, p. 146.

⁷⁰ “El patetismo” con el que aquí Manetti explica “el rol y misión del ser humano como un segundo creador” indica conforme a Keßler 2005, p. 57, que dicho pasaje es de “vital importancia”.

⁷¹ Manetti 1990, p. 77.

cabras, los corderos, los chivos, los carneros, etcétera. Aunque ello significa también: “nuestros son los seres humanos”.⁷²

Manetti, como típico representante de la *studia humanitatis*, no pretende convencer con lógica, sino con retórica; no con conceptos, sino con topoi. Sobre todo, quiere dejar claro que el hombre como *animal sociale et civile* por naturaleza —ello es inequívocamente la *physis* aristotélica— se funda y se forma en la vida social. En la sociedad conforma no sólo su medio ambiente, sino sobre todo a sí mismo, su lengua, su pensamiento, su comportamiento y, naturalmente con ello, también su voluntad. Ése es el núcleo de la llamada a la auto-formación en sentido humanístico. Por eso, sería totalmente erróneo vincular la máxima de los humanistas “conócete a ti mismo”⁷³ de *Del-fos*, al simple auto-reconocimiento reflexivo de individuos aislados.⁷⁴

La sustancia humana del filosofar humanístico consiste en la conexión de la reflexividad y la reciprocidad: la llamada filosófica en los hombres reza “reconocerse”, para poder hacerse justicia “unos a otros”. Tal como lo muestra el enlistado de Manetti, esta llamada humanística a la formación se extendería a mucho más que al ámbito de la Moral (personal) y de la Ética (política), a saber, a todos los ámbitos de la “cultura” colectiva de un trato cauteloso con Dios y el mundo (lo que aquí no es una retórica de la vida cotidiana). En un mundo con vida economizada, en el que el “yo” lleva inclusive el nombre de “sociedad anónima”, puede recordarse cuánto le debe cada “yo” —antes de poderse denominar así al “tú” y al “nosotros”.⁷⁵

⁷² Manetti 1990, p. 80. Con el objeto de facilitar una impresión del original, citemos algunos sectores del pasaje a partir de la edición de Ludovicus Bonacio 1535, pp. 134 y s.: *Nostra sunt terrae, nostri sunt agri, nostri sunt capi, nostri montes, nostri colles, nostrae valles ... nostre nuces, nostrae aranci, nostrae mespilae ... nostri equi, nostri muli ... nostra pecora, nostra omnia armata ... nostri homines*. El virtuosismo del redoble literario es aún mayor que en el alemán, puesto que en el latín falta la repetición del sufijo “os”. [N. del T.: “o(s)” se refiere aquí al sufijo que convierte al sustantivo propio de los frutos en el sustantivo relativo a los árboles que los dan, p. ej. naranja–naranja(s), ciruela–ciruelo(s). A lo que el autor hace referencia es al componente *-bäume*, es decir, “árboles de”, p. ej.: *Orangenbäume–naranjos, Nußbäume–nogales*, etc.].

⁷³ Ejemplificativamente Pico 1990, p. 26. *Cfr.* igualmente también Ficino 2004, p. 365; Manetti 1990, p. 89 y *Salutati* 1990, p. 66.

⁷⁴ Con respecto a las similitudes y diferencias en la filosofía de Pico y Manetti, Lembecke.

⁷⁵ Tres décadas posteriores a Suhr 1976 se entiende al “desarrollo de los seres humanos a través de los seres humanos” aún muy rara vez (también) como llamada.

El apelativo de la *dignitas* en el sentido de Manetti tendría que preservar que toda “subjetividad”, la cual es reconocida como principio objetivo por el principio constitucional de la dignidad, se pueda desmedrar solipsísticamente. Poder ser cada uno por sí mismo *solus ipse*, es, sin duda, todo un arte, el cual (también) forma parte del éxito en la vida. Pero como principio constitucional toda clase de solipsismo —es decir, de auto-referenciación ideológicamente absolutista— sería ciertamente también inapropiado. Una propuesta dogmáticamente muy apropiada es, en cambio, la relación (apelativa) de una auto-referencia reflexiva con recíproca auto-formación. Formulado histórico-ideológicamente, la relación de la tradición renacentista de la subjetividad con la tradición humanística de la solidaridad.⁷⁶

Luego entonces, el reconocimiento de la dignidad no significa “mi dignidad, tu dignidad”,⁷⁷ sino —de favor, con el redoble de Manetti— “nuestra dignidad”. *Nostri sunt homines* está, en efecto, filológicamente bien traducido como “nuestros son los seres humanos”, aunque filológicamente está parafraseado muy insuficientemente. “Nuestros”, sobre todo, no puede estar cargado de asociaciones de propiedad o de posesión, y “son” no debe entenderse como simple indicativo. Así como en cada ejemplo de Manetti —desde la sabiduría hasta los corderos— está presente la llamada a la comunidad (del cuidado de la sabiduría como de los corderos), la máxima sobre lo nuestro de los seres humanos apela a la formación y cuidado de lo humano en su conjunto. Visto así, contiene entonces la llamada o apelativo por antonomasia del humanismo: conócete a ti mismo como ser humano,⁷⁸ reconoce lo humano de los demás y obra en consecuencia, en efecto, con tu prójimo, pues a nosotros es a quienes nos corresponde formar

De otro modo Häberle 2004, p. 348, cuyo concepto teórico-cultural de la dignidad comprende la referencia al “otro”, al “prójimo”, al “tú” como “componente integral del principio constitucional de la dignidad humana”.

⁷⁶ Acertadamente Hofmann 1993, p. 364: El “bien protegido” del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución sería “no tanto una determinada cualidad o mérito del individuo como en esencia lo es la solidaridad entre los hombres”. Luhmann 1986, pp. 53 y ss., puso de relieve, como es sabido, el aspecto meritorio de la dignidad.

⁷⁷ Lembcke 2005, p. 61.

⁷⁸ En la terminología de la gramática una denominación del género es un “apelativo” para denominar tanto al género en su conjunto como también a sus miembros individuales —en el caso del “ser humano” una preciosa coincidencia del “apelativo” gramatical y la “llamada” humanística.

y preservar lo *humanum*. De ahí que no tengamos que hacernos justicia sólo a nosotros (mismos), sino unos a otros.⁷⁹

Toda filosofía, en la con la llamada humanística de hacerse justicia “unos a otros”, en una solidaridad inter-humana. Un ejemplo de ello es el mandato jurídico de Hegel: “sé una persona y respeta a los demás como personas”.⁸⁰ Persona es, en efecto, el concepto hegeliano de sujeto de Derecho. La frase inicial de la Constitución tampoco exige algo más que el reconocimiento de todos los demás, como sujetos de Derecho. Del mismo modo, tampoco exige especialmente de las personas allí reconocidas como sujetos de dignidad, de libertad o de derecho (mismas que la Constitución, con prolija sencillez, denomina “seres humanos”) una mayor moralidad, en términos de la propia Constitución.

De qué forma vivan sus vidas, depende de ellos, siempre que, y en tanto que, reconozcan la subjetividad de todos los demás seres humanos (como sujetos de Derecho). El concepto dialéctico de libertad de Hegel —arriba mencionado de modo suscito— es particularmente apropiado para explicar la vinculación jurídica del reconocimiento, como nexa fundamental de la Filosofía jurídica y la Filosofía política. En primer lugar, es un nexa que se limita al “derecho abstracto” de las leyes (y que se diferencia conceptualmente de la “moralidad”, como un momento adicional de la libertad); en segundo lugar, el mandato jurídico del respeto recíproco de la subjetividad jurídica de cada persona no es un mandato del Derecho positivo, sino un principio filosófico constituyente del Derecho positivo: principio constitucional de un orden jurídico liberal emanado de la libre voluntad de sus sujetos de Derecho.

“Partir” del reconocimiento mutuo como hombres libres, no es más que la formulación vulgar del axioma constitucional de la dignidad. Este sometimiento tiene lugar en toda conducta sujeta al Derecho, en la que por ejemplo un contrato es perfeccionado, se condena a un delincuente, se autoriza un proyecto de construcción o en la que cualquier otro acto se califica como conducta jurídicamente relevante. Evidentemente que el Derecho conoce excepciones de esta regla del

⁷⁹ Siguiendo a Isensee 2006, p. 216, esto podría ser denominado como “el núcleo ético para la solidaridad entre los prójimos” o quizá siendo más precisos: para la solidaridad entre todos los seres humanos.

⁸⁰ Hegel 1821, § 36. Hofmann 1993, p. 371, hace también referencia a la “filosofía del reconocimiento” de Hegel.

sometimiento a la libertad. Pero justamente tales excepciones individuales en casos de incapacidad para contratar o de culpabilidad, vienen a confirmar la regla.

Aún queda pendiente una contestación: la respuesta a la pregunta conforme al *tertium comparationis* de ambas máximas sobre la dignidad del artículo 1, párrafo 1, de la Constitución. La primera frase no es máxima jurídica en sentido dogmático, puesto que por sí sola no erige una relación jurídica con derechos y obligaciones, pero sí que posee carácter de llamada o apelativo. En el sentido de la llamada humanística de reconocer lo “nuestro” del ser humano (Kant: la humanidad en el hombre), dicha primera frase es válida en absoluto, aun cuando dicha validez no sea tal en sentido jurídico, sino que para un humanista sea sólo una validez ética y para un kantiano una validez moral.⁸¹ Sólo la segunda frase fundamenta una verdadera relación jurídica: la relación jurídico-constitucional entre “todo poder estatal” y todos los portadores de derechos fundamentales.

Por consiguiente, el primer enunciado normativo, en sentido jurídico, es notablemente un enunciado que no fundamenta un derecho, sino un deber: el deber de todas las autoridades estatales (cuyo número y potencial coercitivo es considerable) de “respetar y proteger” la dignidad de todo ser humano. El deber de respeto se refiere, directamente, a las relaciones Estado-ciudadano; el deber de protección a aquellas relaciones en las cuales el Derecho o la pretensión de respeto es lesionado por terceros o hay amenaza de ser lesionado.⁸² Si la primera frase fuese un enunciado meramente descriptivo, que constatará que la dignidad fuese fácticamente inviolable, no habría que aclarar sistemáticamente en qué se basa el deber jurídico de su protección.⁸³

Ahora aquí nos ayuda el recurrir al “concepto de llamada” de Blue. La frase “la dignidad del hombre es inviolable” no hace patente hecho

⁸¹ “Ético”, en este caso, en el sentido griego antiguo del mantenimiento fundamental virtuoso de un buen carácter (*ethos*) –Aristóteles 1979, 29: “Pues con el comportamiento en las relaciones cotidianas con los prójimos algunos se hacen justos y los otros injustos”; y entonces “moral” como en Kant 1786, BA 77: “Ahora bien, moralidad es la condición con la cual un ser razonable puede ser un fin en sí mismo”.

⁸² A detalle con respecto a la función de respeto y de protección: Dreier 2004, número marginal 135 y ss.

⁸³ Ello es el centro de la crítica en Lembcke 2005, pp. 62 y s., y el motivo para la corrección, ya antes aclarada (nota 14), de la concepción hasta hoy vigente.

alguno, sino más bien formula la posición subjetiva meta-jurídica del hombre con ayuda del objeto de la frase, y la llamada de su reconocimiento jurídico con la declaración misma de la frase. Esta regulación apelativa obstinada forma el puente hacia la regulación jurídica de la frase dos. El criterio comparativo “regulación” es el *tertium comparationis* de la regulación apelativa y la regulación jurídica, mismas que el artículo 1, párrafo 1, de la Constitución combina entre sí.

Al final de la interpretación sistemática del artículo 1, párrafo 1, frase 1, de la Constitución se dan tres respuestas en el plano de su tradición humanística, las cuales —a partir del sistema de la Constitución misma— no habrían podido darse dogmáticamente. Primero: contrario a la primera impresión, la frase 1 de la Constitución no es un enunciado descriptivo; segundo: pese a su ubicación dentro de la Constitución (y no por ejemplo en el preámbulo), tampoco es un enunciado prescriptivo en el sentido de una tradicional regulación jurídico-positiva; y tercero: su regulación obstinada consiste en la llamada a reconocer a la dignidad humana, presupuesta axiomáticamente, como constitutiva del sistema liberal de la Constitución.

Quien del adjetivo “inviolable” no infiera llamada o apelación alguna, bien tendría que retrotraerse al momento de la consultación y formulación de la Ley Fundamental. Sólo así entonces será notable la llamada, la cual valió para los estigmatizados, para los martirizados y para los asesinados:⁸⁴ una llamada de la humanidad en el espíritu del Renacimiento.

BIBLIOGRAFÍA *

Aristóteles (1979): *Nikomachische Ethik*, en Flashar, Helmut (ed.), Werke, t. 6, 7a. ed., Darmstadt.

⁸⁴ El “nunca más” es un apelativo con respecto a los campos de concentración y fosas masivas. Por eso, la frase inicial de la Constitución contiene también una exhortación a no dejar en el olvido al holocausto.

* N. del T.: Algunas notas a pie de página mencionan autores sin datos de la obra en cuestión, lo cual se debe a que en el original el autor remite a trabajos que ellos mismos publicarán, en conjunto con este trabajo, en la compilación próxima a editarse. Asimismo, en este apartado hay cierta literatura que no fue citada durante el trabajo, pero sobre el cual el profesor Gröschner quiere también llamar la atención.

BLUM, Paul Richard (2004): *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart.

BOTLEY, Paul (2004): *Latin Translations in the Renaissance*, Cambridge.

BRUGGER, Winfried (1997): *Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte*, Baden-Baden.

BUCK, August (1990): "Einleitung", en G. Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, pp. VII-XXXIV.

BURCKHARDT, Jacob (1869): *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 11a. ed., Stuttgart, 1988.

CASSIRER, Ernst (1927): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, reimp., Darmstadt, 1994.

DREIER, Horst (2004): "Artículo 1 GG", en *Grundgesetz Kommentar* (mismo editor), t. 1, Tübingen.

DÜRIG, Günter (1995): "Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde", en *Archiv des öffentlichen Rechts* 42, pp. 117-157.

ENDERS, Christoph (1997): *Die Menschenwürde in der Verfassungssordnung des Grundgesetzes*, Tübingen.

FIGINO, Marsilio (2004): *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, ed. y con nota introductoria de Paul Richard Blum, Hamburg.

FILSER, Hubert (2001): *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster.

FLASCH, Kurt (2003): *Philosophie hat Geschichte*, t. 1, Frankfurt am Main.

GADAMER, Hans-Georg (1990): "Wahrheit und Methode", en *Gesammelte Werke*, t. 1, Tübingen.

GEDDERT-STEINACHER, Tatjana (1990): *Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Artículo 1 Abs 1 Grundgesetz*, Berlin.

GERL, Hanna-Barbara (1995): *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, 2a. ed., Darmstadt.

GRASSI, Ernesto (1986): *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt.

GRÖSCHNER, Rolf (1995): *Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung*, Stuttgart.

_____ (2004): *Die Republik*, en Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (eds.), *Handbuch des Staatsrechts*, t. 2, Heidelberg, pp. 369-428.

_____ (2006): Republik, en: Heun, Werner *et al.* (eds.), *Evangelisches Staatslexikon*, pp. 2041–2045.

_____ y Lembcke, Oliver (2006): "Ethik und Recht. Grundlegung einer republikanischen Verfassungsstaatslehre", en Knoepffler, Nikolaus *et al.*, *Einführung in die Angewandte Ethik*, Freiburg/München, pp. 47–74.

GURST, Günter *et al.* (1989): *Lexikon der Renaissance*, Leipzig.

HÄBERLE, Peter (2004): *Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft*, en Isensee, Josef y Kirchhof, Paul (eds.), *Handbuch des Staatsrechts*, t. 2, Heidelberg, pp. 317–368.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in 20 Bänden, t. 7, 2a. ed., Frankfurt am Main, 1989.

_____ (1840): *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke in 20 Bänden, t. 12, 2a. ed., Frankfurt am Main, 1989.

HILGENDORF, Eric (1999): "Die mißbrauchte Menschewürde", en *Jahrbuch für Recht und Ethik*, t. 7, Berlin, pp. 137–158.

HOCHHUTH, Martin (2005): "Die Bedeutung der neuen Willensfreiheitsdebatte für das Recht", en *Juristenzeitung* 2005, pp. 745–753.

HOFMANN, Hasso (1993): "Die versprochene Menschenwürde", en *Archiv des öffentlichen Rechts* 118, pp. 353–377.

KANT, Immanuel (1786): "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en: Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werke in zehn Bänden*, t. 6, Darmstadt, 1983.

_____ (1787): "Kritik der reinen Vernunft", en Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werke in zehn Bänden*, t. 3, Darmstadt, 1983.

_____ (1788): Kritik der praktischen Vernunft, en Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werke in zehn Bänden*, t. 6, Darmstadt, 1983.

_____ (1798): Die Metaphysik der Sitten, en Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werke in zehn Bänden*, t. 7, Darmstadt, 1983.

KEBLER, Eckhard (2005): "Menschenwürde in der Renaissance", en Siegetsleitner, Anne/Knoepffler, Nikolaus (eds.), *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*, Freiburg/München, pp. 41–66.

KONDYLIS, Panajotis (1978): *Würde, en: Geschichtliche Grundbegriffe*, t. 7, Stuttgart.

KRISTELLER, Paul Oskar (sin fecha): *Humanismus und Renaissance I*, München.

LEMBCKE, Oliver (2005): "Menschenwürde: Subjektivität als objektives Prinzip", en Härle, Wilfried y Preul, Reiner, *Marburger Jahrbuch Theologie* XVII, pp. 49–77.

LUHMANN, Niklas (1986): *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 3a. ed., Berlin.

LUTHER, Martin (1964): *Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, t. 18, Reimp., Graz.

MANETTI, Giannozzo (1990): *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, ed. e intr. por August Buck, Hamburg. Parlamentarischer Rat [Consejo Parlamentario Alemán]: Akten und Protokolle, ed. por Deutscher Bundestag y Bundesarchiv, t. 2 y 5/I, Boppard.

PICO DELLA MIRANDOLLA, Giovanni (1990): *Über die Würde des Menschen*, ed. e intr. por August Buck, Hamburg.

REINHARDT, Heinrich (1987): "Die Lehre vom Willen bei Richard von St. Victor und bei Giovanni Pico della Mirandola", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, pp. 383–407.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762): *Euvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond III: *Du contrat social*, 1964.

SALUTATI, Coluccio (1990): *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin*, tr. y comentado por Peter Michael Schenkel, München.

SUHR, Dieter (1976): *Entfaltung der Menschen durch die Menschen*, Berlin.

VALLA, Lorenzo (1987): *Über den freien Willen, traducción e introducción de Eckhard Kefler*, Manchen.