

Dignidad y Derecho: de la Antigüedad a la Edad Media

Dignity and Law: from Antiquity to Middle Ages

Por JOSÉ JUSTO MEGÍAS QUIRÓS¹
Universidad de Cádiz

RESUMEN

La recepción de la idea de dignidad en el mundo jurídico es antigua, aunque tuvo escasa aceptación entre los juristas romanos. Las obras de filósofos estoicos y de algunos pensadores romanos colaboraron a extender la idea de que todo ser humano compartía una cualidad común que lo diferenciaba de los animales. Sexto Pedio pudo ser el primero en recurrir a la dignidad humana como fundamento de la protección del esclavo, aunque no tuvo mucho éxito. La dignidad precisó de un mayor desarrollo conceptual en el plano filosófico y teológico hasta alcanzar cierto protagonismo entre los juristas.

Palabras clave: *Dignidad, derecho, derechos, Antigüedad, Edad Media.*

ABSTRACT

The reception of the idea of dignity in the legal world is ancient, although it had little acceptance among Roman jurists. However, the works of Stoic

¹ C. U. de Filosofía del Derecho. Universidad de Cádiz. Avda. de la Universidad, 4, 11406 Jerez Fra., josejusto.megias@uca.es.

philosophers and some Roman thinkers helped spread the idea that every human being shared a common quality that differentiated him from animals. In this sense, Sexto Pedio could be the first to resort to human dignity as a basis for the protection of slavery. Nonetheless, this idea did not have much success. In reality, dignity needed a greater conceptual development both on philosophical and theological levels in order to provide more insight among jurists.

Key words: *Dignity, law, rights, Antiquity, Middle Ages.*

SUMARIO: 1. APROXIMACIÓN ESTOICA A LA DIGNIDAD PERSONAL.-2. RECEPCIÓN EN EL PENSAMIENTO ROMANO.-3. REFLEJO EN EL MUNDO JURÍDICO.-4. APORTACIONES DEL PENSAMIENTO CRISTIANO.-5. SU RECEPCIÓN EN LA EDAD MEDIA.

SUMMARY: 1. STOIC APPROACH TO PERSONAL DIGNITY.-2. RECEPTION IN ROMAN THOUGHT.-3. REFLECTION IN THE LEGAL WORLD.-4. CONTRIBUTIONS OF CHRISTIAN THOUGHT.-5. RECEPTION IN THE MIDDLE AGES.

En los textos jurídicos de la Antigüedad, el término *dignitas* aparecía referido a cargos y magistraturas, a posiciones públicas estimadas socialmente o a percepciones más subjetivas relacionadas con el honor, la imagen pública y la buena fama con reflejo en el ámbito público². Esta *dignitas* tenía una gran carga objetiva, pues se trataba de un reconocimiento público en atención a los méritos personales, familiares, sociales, profesionales, intelectuales, etc., pero también subjetiva en el sentido de que los sujetos podían sobredimensionar su propia *dignitas*. No obstante, Robleda mantuvo que también se invocó la dignidad como fuente y fundamento de derechos que no se encontraban amparados por una norma positiva, sino que, una vez reconocidos en el curso de un proceso, pasarían a ser positivados. Para Robleda, al igual que un jurista podía crear *ius civile* con sus dictámenes, también el pretor creaba *ius praetorium* basándose en la *aequitas* entendida como norma objetiva no positiva, y que cuando concedía por vez primera una *actio praetoria*, una *restitutio in integrum*, una *missio in possessionem* u otro remedio con fundamento en la *aequitas*,

² Advierte Ruiz Miguel en el uso del término *dignitas* entre los romanos «un sentido moral y un sentido sociopolítico», de modo que «en Roma la dignidad es una noción multívoca que por un lado, tiene una connotación moral y por otra social o política que mayormente alude a la idea de elevación, excelencia o mérito». RUIZ MIGUEL, C., «La dignidad humana. Historia de una idea», *Lex Tantum. Anuario de la Escuela de Derecho de la Universidad Anáhuac de Xalapa*, 2/2, 2005, p. 523.

no se apoyaba en norma positiva preexistente³, sino que la concedía en atención únicamente a la dignidad personal del *cives*. Según Robleda, se dieron situaciones en las que la petición del ciudadano romano no estaba amparada por una norma positiva, pero entendía que le correspondía en atención a la equidad y a su dignidad personal. En estos casos, afirmaba Robleda, «el relieve de la dignidad de la persona del *cives*, y sus correlativas exigencias emergen todavía más como algo subjetivo, cuando no preexiste una norma concesiva positiva, sino sólo la natural de la *aequitas*»⁴. Este razonamiento, utilizado frente a d'Ors y Villey⁵, prescinde de considerar del estatus del *cives*, que es lo que permitía al ciudadano acudir al pretor y solicitar su protección, y no su dignidad. El estatus del ciudadano y su relación con la *res* objeto de litigio era lo que permitía al pretor, basándose en la equidad, conceder o no una facultad o un poder, de modo que, si prescindimos de ese dato (su condición de ciudadano), el individuo ni siquiera hubiera podido acudir al pretor en solicitud de protección. Trataremos de analizar brevemente en estas páginas la recepción de la idea de dignidad en la Antigüedad romana, así como el valor jurídico que se le reconoció durante los últimos siglos de esta época y su continuidad en siglos posteriores.

1. APROXIMACIÓN ESTOICA A LA DIGNIDAD PERSONAL

Ya hemos referido la importancia de las aportaciones sobre la dignidad, o más bien sobre la humanidad, realizadas por Platón, que emparentó al ser humano con la divinidad, y por Aristóteles, que destacó esa cualidad propia del ser humano que lo diferenciaba ontológicamente de los animales⁶. Sin embargo, interesa sobre todo el pensa-

³ «Es verdad —escribía Robleda— que el pretor, procediendo a base de la *aequitas*, procede, de todos modos, a base de una norma objetiva, ya que la *aequitas* es una norma objetiva, si bien, no positiva; pero ni aun esa norma objetiva se nombra o aparece en el caso. Lo que entonces aparece, y se ve, es únicamente la exigencia del *cives*, su petición. Esa exigencia del *cives*, que el pretor vivamente considera, es igual a la realidad, a la substancia de un derecho subjetivo. Sólo después que el pretor ha concedido sus específicos remedios por primera vez, y los ha fijado luego en su Edicto anual, se podrá hablar de un *ius* también positivo (pretorio), que precede al subjetivo». ROBLEDA, O., «La idea del derecho subjetivo en el ordenamiento romano clásico», *Bulletino dell' Instituto di Diritto Romano*, 80, 1977, p. 27.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Vid. D'ORS, A., «Aspectos objetivos y subjetivos del concepto de *ius*», *Studi in memoria di E. Albertario*. Milano, Giuffrè, 1953, vol. II, pp. 279-299. VILLEY, M., «Los orígenes de la noción de derecho subjetivo» y «*Suum ius cuique tribuens*», *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976, pp. 23-57 y 59-70, respectivamente.

⁶ Aristóteles no llegó a defender que todo ser humano era valioso por sí mismo, sino por el grupo al que pertenecía, de ahí que la mujer, el extranjero y el esclavo pudieran recibir un trato discriminatorio sin que se produjera a su juicio injusticia

miento estoico por su influencia en los autores romanos y cristianos. Con su Ley natural universal y su cosmopolitismo, pusieron el primer fundamento de la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos⁷, en especial Panecio y Epicteto.

Para Panecio, compartir la misma naturaleza humana no hacía idénticos a todos los hombres; cada sujeto estaba revestido de potencialidades personales que le permitían diferenciarse del resto. La naturaleza común otorgaba por igual unos impulsos comunes, como la inclinación a la autoconservación, a la vida social, a la búsqueda de la verdad y de la justicia, etc., pero junto a estos impulsos comunes cada individuo debía desarrollar sus potencialidades propias sirviéndose de su capacidad racional y de su libertad. Por ello, liberado del sometimiento a la ley de la necesidad, los impulsos naturales no justificaban cualquier actuación humana, sino que debían ser racionalizadas por el sujeto si de verdad quería comportarse con rectitud, con humanidad⁸. El ser humano debía servirse de la razón para conocer bien y de la libertad personal para elegir lo que le permitiera desarrollarse plenamente y alcanzar la felicidad mediante un proyecto de vida propio⁹.

Epicteto avanzó un paso más en este planteamiento al reconocer que el hombre podía hacerse cargo de su vida y acomodarla según la razón a las exigencias propias de su naturaleza humana y de sus propias circunstancias, de modo que se le podía hacer plenamente responsable de su comportamiento¹⁰. Su concepción del hombre comen-

alguna. La naturaleza no hacía a todos los seres humanos iguales en dignidad y, aunque se compartieran rasgos antropológicos, sólo el ciudadano libre estaba dotado por la naturaleza para llevar una existencia verdaderamente humana. Para una visión detallada de la dignidad en Aristóteles y sus implicaciones en el pensamiento posterior, vid. PELE, A., *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid, Dykinson, 2010, pp. 167-302.

⁷ Gómez Franco expone la evolución desde los antiguos estoicos hasta Epicteto y cómo se acepta la idea introducida por Zenón y seguida por Crisipo (no por Cleantes) de que el hombre no debe vivir sólo conforme a la Naturaleza en general, sino a su naturaleza particular. Vid. GÓMEZ FRANCO, G., «Vivir en acuerdo con la razón: sobre las definiciones estoicas del telos», *Disertaciones*, 4, 2015, pp. 51-68.

⁸ «El pensamiento de Panecio debería relacionarse con su tendencia a considerar a cada hombre como un miembro de la raza humana en lugar de uno de los fragmentos de la Razón divina que impregna el cosmos como un todo». RIST, J. M., *La filosofía estoica*, trad. de D. Casacuberta. Madrid, Crítica, 1995, p. 203.

⁹ El determinismo estoico va llegando a su fin, aunque no lo hará de forma definitiva hasta las propuestas de Epicteto. Cfr. SALLES, R., *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, UNAM, 2006, pp. 29-61.

¹⁰ «Piensa quién eres: lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado. Mira entonces de quiénes te distingues por la racionalidad. Te distingues de las fieras, te distingues de las ovejas. En estas condiciones eres ciudadano del mundo y parte de él, y no uno de los servidores, sino uno de los que lo dirigen, pues eres capaz de comprender el gobierno divino y de extraer consecuencias de ello». *Disertaciones por Arriano II*, X, 1, trad. de P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 2001.

zó a abrir las puertas a la subjetividad¹¹ y a superar la valoración del ser humano solamente en razón de su pertenencia al grupo. Cada ser humano era capaz de reconocer su propio valor y el de los demás individualmente, aprehendiendo su propia dignidad aunque en ocasiones se olvidara de ella y se conformara con un precio, que era lo que caracterizaba a las cosas externas¹². En este incipiente individualismo estoico de Epicteto podemos entrever, por tanto, las semillas del reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano, fuera heleno o bárbaro, varón o mujer, libre o esclavo¹³.

Debemos, sin embargo, realizar dos matizaciones para no incurrir en el riesgo de acomodar las ideas estoicas a nuestro pensamiento. La primera de ellas es que sólo se asomaron al reconocimiento de la dignidad individual, sin desarrollar una doctrina sobre la que se pudiera reconocer valor infinito a la persona como se haría más adelante. En segundo lugar, esa dignidad y ese incipiente individualismo permanecieron en el plano filosófico, por lo que jamás propusieron la dignidad como fundamento de derechos personales que debieran ser reconocidos a todo ser humano con carácter universal.

2. RECEPCIÓN EN EL PENSAMIENTO ROMANO

La influencia estoica se aprecia en Cicerón y Séneca. El primero transmitió eficazmente las ideas del estoicismo medio con sus obras, en las que el reconocimiento de la cualidad especial del ser humano (próxima a la dignidad) aparece como una idea consolidada ya en el siglo I a. C. Cicerón aceptó que sólo el ser humano disfrutaba de una cualidad que lo diferenciaba ontológicamente de cualquier otra criatura, al tiempo que ponía en primer plano la responsabilidad personal sobre el comportamiento individual: quien obraba de acuerdo con su naturaleza, obraba con humanidad, mientras que lo hacía como un animal quien con su comportamiento contrariaba su propio modo de ser¹⁴.

Aunque el hombre comparte inclinaciones con los animales, para Cicerón el modo de ser del hombre se caracterizaba por capacidades

¹¹ «Si tuvieras algún sentido, intentarías no hacer nada indigno del que te fabricó, ni de ti y no presentarte con aspecto indigno a los que te ven (...) ¿Ni siquiera te acordarás de que no sólo te fabricó [el demiurgo], sino que además te confió sólo a ti mismo y te puso sólo en tus propias manos, y encima pondrás en vergüenza esa tutela?» *Disertaciones por Arriano*, cit., II, VIII, 18-23.

¹² «Eres tú quien te conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo y en cuánto te vendes: cada uno se vende a un precio» [olvidando su dignidad], *Disertaciones por Arriano*, cit., I, II, 11.

¹³ Cfr. MELÉNDEZ, G. A., «Sobre el arte de vivir en Epicteto», *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 20, 2014, pp. 284-286 y 307-308.

¹⁴ Vid. PELE, A., *op. cit.*, pp. 337-379.

como la racionalidad y la inteligencia, que a su vez le facultaban para profundizar en el conocimiento del mundo, elegir con libertad, proyectar su vida en el futuro y prever acontecimientos¹⁵. Estas capacidades le fueron conferidas por la divinidad, con quien comparte lo más elevado de la creación, de ahí su excelencia en el ser¹⁶. Su concepción estoica de la divinidad es muy diferente del Dios personal de los cristianos, que no sólo pone orden sino que crea, pero la relevancia que otorga a la conexión del hombre con la divinidad, como ya hiciera Platón, permanecerá constante a lo largo de los siglos.

El reproche que se formula a Cicerón es que, de haber sido coherente con la idea de que todo ser humano estaba revestido de esa cualidad excepcional, debería haber defendido la igual dignidad de hombres libres y esclavos, de ciudadanos y extranjeros, de varón y mujer, y no lo hizo. Si bien en un plano filosófico o moral todos los seres humanos eran iguales por naturaleza en cuanto a su humanidad, cuando Cicerón se refiere al plano social, regido por el derecho y los usos sociales, admite como normal establecer diferencias sobre lo que corresponde a cada uno según su nacimiento, ciudadanía, sexo, etc., de ahí que, por ejemplo, no tenga inconveniente en afirmar que la aristocracia debía gobernar a la plebe, el varón a la mujer o el amo al esclavo¹⁷. Para Cicerón, la ley, respetando una naturaleza que otorgaba a cada ser diferentes potencialidades, no debía igualar a todos los

¹⁵ Lo que une al género humano «es la razón y la palabra, las cuales, por los procesos de enseñar y de aprender, comunicar, discutir y razonar, concilian entre ellos a los hombres y los unen en una cierta asociación natural; y en ninguna otra cosa distamos tanto de la naturaleza de las fieras, en las que decimos a menudo que hay fortaleza, como en los caballos o los leones, pero no decimos que posean justicia o bondad; por cuanto están privadas de razón y palabra». *Sobre los deberes* I, 16, trad. de J. Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1999. Además, el hombre «distingue los efectos, ve las causas de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara lo necesario para ella». *Op. cit.*, I, 11. Por ello, «hay que tener presente cuánto aventaja la naturaleza del hombre a la de los animales domésticos y de las demás bestias. Éstas no sienten más que el placer y hacia él son arrastradas irresistiblemente; la mente del hombre, en cambio, se nutre aprendiendo y meditando. Está siempre indagando o haciendo algo, y se ve atraída por el ansia de ver y oír». *Op. cit.*, I, 105.

¹⁶ Así, afirma que «este animal previsor, perspicaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de inteligencia, al que llamamos hombre, ha sido creado por el dios supremo en una condición especialísima». *Las leyes* I, 7, 22, trad. de A. d'Ors. Madrid, IEP, 1953. Y más adelante insiste en que «habiendo inclinado a los demás animales hacia el pasto, sólo al hombre lo levantó y lo estimuló hacia la vista del cielo como su antiguo domicilio familiar, y ha formado los rasgos de su fisonomía de suerte que en ella se reflejan las íntimas cualidades morales». *Las leyes*, cit., I, 7, 26.

¹⁷ Cfr. PELE, A., *op. cit.*, p. 412. Pele ahonda en esta desigual dignidad individual en el pensamiento ciceroniano en las pp. 410-460. En el fondo, Cicerón reconoce la condición humana en todo ser humano, lo que le lleva a rechazar cualquier justificación de las injusticias sobre las personas con independencia de su condición, pero admite una graduación de su dignidad en función de su nacimiento (libre o esclavo), del sexo, de la clase social a la que pertenezca, del hecho de gozar o no de ciudadanía romana, etc.

hombres, sino establecer lo justo adecuándose a las circunstancias históricas y sociales particulares; si la ley igualara a todos los hombres anularía sus diferencias naturales y con ellas la capacidad de desarrollo de algunos de ellos, que verían mermadas sus expectativas naturales por intromisión de la ley humana. La igualdad implicaba que, una vez tenidas en cuenta las diferencias naturales, todos eran iguales ante las leyes aprobadas¹⁸. Por tanto, aunque hubiera existido en esta época una mentalidad jurídica subjetivista, que no existió, hubiera sido imposible descubrir en el pensamiento ciceroniano base alguna que sirviera de fundamento a unos derechos universales entroncados con la dignidad. De haber existido tal mentalidad subjetivista, se hubiera llegado como mucho a unos derechos variables en función del grupo social al que perteneciera cada uno.

También para Séneca el hombre era «la más perfecta de las criaturas»¹⁹, por lo que afirmó «¡Qué error el compararnos a seres que no poseen más que una ciega furia, en lugar de la razón, noble guía del hombre! (...) ¿Y por qué sometéis el hombre a tan injuriosos paralelos? ¿No tenéis al universo, no tenéis a dios, que entre todas las criaturas solamente el hombre puede concebirlo, por ser el único de los seres que existe para imitarlo?»²⁰. Séneca percibía en el ser humano algo divino que lo hacía especial y lo elevaba sobre cualquier otra criatura. Para destacar que esa cualidad especial era personal, se fijó, a juicio de Pele, en la conciencia individual del hombre, que le permitía aprehender no sólo su propia individualidad y valor, sino también la de los demás seres humanos sin excepción²¹. Esta conciencia perso-

¹⁸ Cfr. DEL POZO, J. M., *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid, CEC, 1993, p. 128.

¹⁹ *De ira* I, 5. Trad. de J. Fernández Navarrete y N. Estévez, México, Porrúa, 1984.

²⁰ *Op. cit.*, II, 16. Ya había dejado constancia del abismo existente entre el hombre y los animales: «Los animales mudos son ajenos a las pasiones del hombre; no tienen sino impulsos que se les parecen. De lo contrario, si hubiera en ellos amor, habría igualmente odio; la amistad supondría también la enemistad, y las disensiones la concordia; de todas estas cosas ofrecen algún indicio, pero el bien y el mal pertenecen exclusivamente al corazón humano. Solamente al hombre se le han dado la previsión, el discernimiento, el pensamiento; nuestras virtudes y nuestros vicios son ajenos a los animales, que interiormente difieren de nosotros tanto como exteriormente». *Op. cit.*, I, 3.

²¹ «La dignidad humana no pertenece al campo de la mera especulación filosófica sino que se vuelve una cualidad otorgada a todos los seres humanos con, además, el deber de protegerla. Ahora bien, para despertar este deber, Séneca no recurre a la pura contemplación, sino a la idea de conciencia individual, que ya ha emergido paulatinamente en Platón, Aristóteles y Cicerón. Por un lado, esta conciencia individual sigue vinculada a la contemplación filosófica pero no implica una huida idealista. La conciencia individual se orienta hacia la aprehensión de la individualidad propia y ajena. Dicha aprehensión debe surgir a su vez de una reacción crítica ante la degradación de la dignidad del ser humano». PELE, A., *op. cit.*, p. 479. Y más adelante afirma que «Séneca otorga una dignidad al ser humano a partir de su libertad. Este valor impulsa el redescubrimiento y la defensa de la interioridad individual. Toda su argumentación consiste en despertar en el individuo la conciencia de su dignidad, junto con el deber de expresar y defenderla. Ahora, las reflexiones de Séneca apuntan hacia

nal, y no sólo la razón, será la guía también para desarrollar un comportamiento verdaderamente humano, es decir, un comportamiento recto y lleno de virtud que se adecuara a su naturaleza según lo establecido por la ley natural.

En un principio parece superar las propuestas de Cicerón reclamando el reconocimiento de un igual valor supremo de todos los seres humanos, incluso de los esclavos, afirmando que el hombre era cosa sagrada para el hombre (*homo, homini sacra res*)²², por lo que merecía recibir siempre un trato humano con independencia de su posición social o de si era libre o esclavo²³. Pero esta afirmación, utilizada por quienes defienden que Séneca se manifestó a favor de la abolición de la esclavitud en razón de la dignidad humana, no puede ser trasladada desde el plano filosófico o moral al jurídico, porque Séneca no lo hizo. Afirma Pele que «este reconocimiento de un valor intrínseco al individuo por el hecho de ser humano, se hace a partir de una desigual dignidad jurídica y política que no está criticada por Séneca. En efecto, es Nerón, quien desde su superioridad, manifiesta su clemencia en relación con sus súbditos. Éstos gozan entonces de su dignidad no gracias a un fundamento jurídico, sino gracias a la bondad de un personaje que, como *princeps*, se encuentra fuera del alcance de las leyes»²⁴. Séneca sólo exigió un trato más humano hacia los esclavos, pero ni condenó la esclavitud²⁵ ni utilizó el poder que Nerón dejó en sus manos para legislar en favor de los esclavos en razón de su dignidad.

Encontramos las ideas estoicas romanizadas fuertemente consolidadas un siglo más tarde. El hombre no sólo tenía una cualidad única que le hacía diferente a los demás seres, sino que ésta exigía a su vez un comportamiento adecuado a ella para ser meritorio. El hombre no era especial sencillamente por estar dotado de razón y libertad, por ser superior a los animales, sino por saber hacer uso adecuado –razona-

el reconocimiento de una dignidad en el otro. No sólo se trata de tener conciencia de su dignidad individual, sino también reconocer y defender la de los demás. El puente que une ambas perspectivas es la consideración de la libertad individual definida como absoluta». *Op. cit.*, p. 630.

²² PELE, A., *op. cit.*, p. 674. También D'Ors afirma que los juristas importantes de la época (Próculo, Labeo, Sabino y Caius Longinus) no compartieron las ideas de Séneca, ni éstas ejercieron influencia sobre las decisiones del Senado ni sobre las leyes. La esclavitud siguió siendo considerada como una institución natural, a pesar de que Séneca la considerara un producto de la cultura, de la ceguera humana. Cfr. D'Ors, A., «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia», *cit.*, pp. 200 y 206.

²³ «Lo que Séneca quiere decir [al afirmar que todo hombre es *res sacra*] es esto: que no sólo debemos reconocer, como ya se hacía entre los juristas, que el cadáver y la sepultura de un esclavo son cosa tan religiosa como los de una persona libre, sino que también el cuerpo de un esclavo vivo, lejos de echarse a las fieras, debe ser respetado como un templo». D'ORS, A., «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia», *Nuevos papeles del oficio universitario*, Madrid, Rialp, 1980, p. 205.

²⁴ PELE, A., *op. cit.*, p. 674. También D'Ors afirma que los juristas importantes de la época (Próculo, Labeo, Sabino y Caius Longinus) no compartieron las ideas de Séneca, ni éstas ejercieron influencia sobre las decisiones del Senado ni sobre las leyes. La esclavitud siguió siendo considerada como una institución natural, a pesar de que Séneca la considerara un producto de la cultura, de la ceguera humana. Cfr. D'Ors, A., «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia», *cit.*, pp. 200 y 206.

²⁵ «La esclavitud no está formalmente condenada por Séneca (...) La humaniza sin derrocarla», PELE, A., *op. cit.*, p. 688.

ble— de todo cuanto le rodeaba. Así lo puso de relieve Marco Aurelio al afirmar que «ni es meritorio transpirar como las plantas, ni respirar como el ganado y las fieras, ni ser impresionado por la imaginación, ni ser movido como una marioneta por los impulsos, ni agruparse como rebaños, ni alimentarse (...) ¿Qué queda digno de estima? Opino que el moverse y mantenerse de acuerdo con la propia constitución, fin al que conducen las ocupaciones y las artes»²⁶. Para Marco Aurelio, el *modo de ser* propio del ser humano le exigía un comportamiento adecuado a su propia constitución (naturaleza); si obraba contra ella, sólo conseguía comportarse como un animal, perdiendo de ese modo su humanidad y su honra²⁷. El hombre que actúa contra las exigencias derivadas de su propia naturaleza se degrada a sí mismo con ese comportamiento y, además, puede lesionar la dignidad ajena si la acción tuviera consecuencias sobre otras personas.

En esto poco se distancia de Cicerón y Séneca, pero a diferencia de éstos, que sólo tuvieron un poder insuficiente para introducir cambios determinantes en el mundo jurídico, Marco Aurelio fue emperador y podría haber modificado la legislación del Imperio en favor de una igual dignidad de todos los seres humanos, pero no lo hizo²⁸.

Debemos reconocer el mérito y la relevancia de estas ideas del estoicismo y del humanismo romano, pero sólo constituyeron un puente hacia la consideración de la verdadera dignidad individual, pues griegos y romanos sólo reconocieron en realidad la superioridad

²⁶ MARCO AURELIO, *Meditaciones* VI, 16, trad. de R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1977.

²⁷ «El alma del hombre se deshonor a sí misma: primero, cuando produce en la sociedad los mismos efectos que un tumor en el cuerpo humano, es decir, que se vuelve una partícula molesta en el organismo de la Naturaleza. En efecto, enfadarse contra los acontecimientos es como una deserción respecto a la Naturaleza, de la que forman parte las naturalezas de los demás seres que la integran. Y en segundo lugar, cuando tiene odio a otro individuo o lo maltrata, como sucede cuando se encoleriza. También se deshonor cuando se deja vencer por el placer o el dolor, cuando emplea la hipocresía, el disimulo y la mentira en sus actos o palabras y, finalmente, cuando no dirige hacia un objeto determinado su conducta y sus esfuerzos, haciendo todo sin cuidado ni orden, siendo así que hasta las cosas más insignificantes deben conducir al mismo fin. Luego el fin de los seres racionales está en vivir conforme a la razón y a las leyes del universo, que es el Gobierno más antiguo y el mejor legislador». MARCO AURELIO, *op. cit.*, II, 16. Es una idea que se repite constantemente en esta obra; cfr., por ejemplo, III, 9 y 12, IV, 4 y 40, etc.

²⁸ No obstante, imbuido del humanitarismo estoico, «se esforzó por mejorar la condición de los esclavos, elevó la capacidad jurídica de la mujer, suavizó la dureza del derecho penal, alivió las cargas de la parte más menesterosa de la población, trató con equidad a las provincias, instituyó asilos públicos para la niñez desvalida, atenuó la crueldad de los espectáculos circenses y no perdonó ocasión para mostrar el desprecio que le inspiraban». MONTES DE OCA, F., «Estudio preliminar», a *Manual y Máximas* de Epicteto y *Soliloquios* de Marco Aurelio, México, Porrúa, 1986, p. LXVI.

del hombre sobre cualquier otra criatura, no la igual dignidad de todo ser humano con independencia de su condición²⁹.

3. REFLEJO EN EL MUNDO JURÍDICO

Los juristas emplearon el término *dignitas* en multitud de ocasiones, casi siempre con el significado de honor, posición social o política, honorabilidad pública, cargos o magistraturas, comportamiento recto, magnanimidad, etc. No obstante quisiera detenerme brevemente en dos textos recogidos más tarde en el *Digesto* y que apuntan a la recepción jurídica de ese nuevo significado de la dignidad como cualidad de todo ser humano³⁰.

El primero constata la normalidad, en contra de las propuestas filosóficas, de la desigual dignidad según el nacimiento, estatus social, sexo, etc. Así se aprecia en D. 1, 9, 1: «nadie duda que el varón Consular ha de ser preferido a la mujer Consular. Pero se ha de ver si el varón que ha sido Prefecto será preferido a la mujer Consular. Yo juzgaría que sea preferido, porque hay mayor dignidad en el sexo viril»³¹. Se trata de un comentario de Ulpiano contenido en su *Ad edictum praetoris* (libro LXII). Aunque pudiera parecer que se refiere a la dignidad de la persona como cualidad, en realidad se está pronunciando sobre la posición social condicionada por el hecho de ser mujer o varón y que, en general, la de la mujer tenía una consideración inferior a la del varón³². No nos llama la atención esta discriminación porque encaja en la mentalidad propia de la época, que ha perdurado, aunque esté en vías de extinción, hasta nuestros días y que se concreta en frecuentes discriminaciones hacia la mujer. Esa desigual dignidad por razón de sexo ya estaba repudiada en los textos filosóficos y morales, pero no llegó a influir en los jurídicos.

El segundo texto, de mayor importancia, tiene que ver con la esclavitud. Cicerón y Séneca, siguiendo ideas estoicas, habían reclamado un trato más humanitario para los esclavos, diferenciándolos de animales

²⁹ «Esta elevada valoración de la especie acaso puede fundamentar una protección en cuanto especie, pero no la intangibilidad de la dignidad de la persona individual como fuente de pretensiones normativas». HABERMAS, J., «La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 2010, p. 115.

³⁰ Para un estudio profundo sobre la dignidad durante estos siglos, *vid.* DE FILIPPI, M., *Dignitas. Tra Repubblica e Principato*. Bari, Cacucci, 2009.

³¹ D. 1, 9, 1. Ulpiano, *Libro LXII, ad Edictum*. «Consulari feminae utique Consulare virum praefendum nemo ambigit. Sed vir Praefectorius an Consulari feminae praefatur, videndum. Putem praeferi, quia maior dignitas est in sexu virili». Cito por *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, Edición bilingüe de I. L. García del Corral, Jaime Molinas ed., Barcelona, 1889-1898.

³² Cfr. PEPPE, L., «La donna romana: quale cittadinanza?», en AA. VV., *Estudios en Homenaje a Luiz Fabiano Corrêa*, Sao Paulo, Max Limonad, 2014, p. 200.

y objetos por valiosos que éstos fueran. Nunca reconocieron en ellos una cualidad que pudiera ser llamada dignidad y sirviera de fundamento suficiente para abolir la esclavitud, pero sus ideas –y otras propuestas similares del cristianismo– pudieron tener su puntual y leve reflejo en los juristas. Así se aprecia en el texto recogido en D. 21, 1, 44, pr.: «muy justamente no quisieron los Ediles que un esclavo fuera accesorio de una cosa que fuese de menor valor, a fin de que no se cometiese algún fraude o contra el Edicto, o contra el derecho civil, como dice Pedio, por consideración a la *dignidad del hombre*»³³. El texto corresponde a un fragmento de los comentarios de Paulo *Ad edictum edilium curulium libri II* en el que comenta la disposición de Sexto Pedio que, como se advierte, trataba de prohibir la venta de un esclavo como bien accesorio de otro bien principal. Sin embargo, la venta de un esclavo como bien principal no quedó prohibida, incluso llevando aparejada la transmisión de otro bien accesorio con un valor económico muy superior al fijado para el propio esclavo³⁴.

La duda que se suscita sobre el texto de Paulo es si la contemplación de la dignidad del esclavo como causa de la prohibición estaba ya contenida en el texto original de Pedio o no. Si fuera así, supondría un reconocimiento muy temprano de la dignidad en el orden jurídico, pues la obra de este jurista se sitúa en la segunda mitad del siglo I, posiblemente con Séneca aún vivo³⁵. Algunos autores lo consideran probable apoyándose, por un lado, en que Pedio se caracterizó por su amplia formación cultural, lo que hace suponer que estaba familiarizado con las obras estoicas en las que se defendía la igual dignidad de todo ser humano, y, por otro, por el constante recurso de este jurista a la equidad, por lo que no sería extraño que se adelantara a los tiempos con ese matiz de humanidad³⁶.

³³ D. 21, 1, 44, pr.: «Idem, libro II. ad Edictum Aedilium curulium. Iustissime Aediles noluerunt, hominem ei rei, quae minoris esset, accedere, ne qua fraus aut Edicto, aut iuri civili fieret, ut ait Pedius, propter dignitatem hominum». La cursiva en el texto es mía.

³⁴ *Ibidem*, «por lo demás, la misma razón hubo también respecto a las otras cosas, porque es ridículo que un fundo sea accesorio de una túnica. Mas es lícito agregar cualquier cosa a la venta de un esclavo; porque también a veces importa más el peculio que el esclavo, y en ocasiones el vicario, que es accesorio, es de más valor que el esclavo que se vende».

³⁵ Sobre la vida y obra de Sexto Pedio, *vid.* GIACHI, V., «Per una biografia di Sesto Pedio», *Studia et Documenta Historiae Iuris*, LXII, 1996, pp. 69-123. La autora cree muy probable que la obra comentada perteneciera a la etapa más prolífica de Pedio, que establece en la segunda mitad del siglo I.

³⁶ En este sentido se pronunció Ferrini, reconociendo que Pedio «elaborò il diritto con acume e indipendenza grande, con vivo sentimento dell'*aequitas* e una sagace modernità di indirizzo». FERRINI, C., *Sesto Pedio*, en *Opere*, vol. 2, Milano, U. Hoepli, 1929, p. 46. Y también La Pira al considerarlo el primer jurista que recurrió a la dignidad humana del esclavo apoyándose en la equidad: «ragioni di equità –che si possono ricondurre al principio della tutela della *dignitas hominum* D. 21.1.44 pr.– giustificano alcune eccezioni al divieto per il liberto di chiamare in *ius* il patrono». LA PIRA, G., *La personalità scientifica di Sesto Pedio*, *Bullettino*

Las dudas sobre la autoría de Sexto Pedio de la referencia a la «dignidad del hombre» se suscitan al comprobar que, antes de que lo hiciera Paulo, el texto ya había sido comentado en la segunda mitad del siglo II por Gayo (D. 21, 1, 32, Gai 2 *ad ed. aed. cur.*) y a principios del siglo III por Ulpiano (D. 21, 1, 1, 1, Ulp. 1 *ad ed. aed. cur.*), y lo hicieron de tal forma que parecía que Pedio únicamente pretendía evitar el fraude en la venta de esclavos, es decir, por una razón puramente económica. Antes de que Sexto Pedio publicara su disposición, los vendedores de esclavos ya estaban obligados a informar al comprador sobre los posibles vicios de éstos (enfermedad, discapacidad, ser fugitivo, etc.), pero si los vendían como bienes accesorios de otro bien principal, se veían libres de esa obligación. En sus comentarios, ni Ulpiano ni Gayo hicieron mención de la razón por la que se había establecido la nueva prohibición, lo que hace suponer que únicamente perseguía evitar el fraude³⁷ y que lo más probable es que la referencia a la dignidad no figurara en el texto original, sino que fuera añadida por Paulo a principios del siglo III³⁸.

De lo que no cabe duda es que Paulo quiso destacar el motivo humanitario sobre el económico al incluir el término *iustissime*, como queriendo destacar el relieve ético alcanzado por la idea de una igual dignidad de todo ser humano. Tampoco cabe duda de que no fueron los juristas de Justiniano los que introdujeron posteriormente este matiz al recogerlo en el *Digesto*, sino que se limitaron a transcribir el comentario tal como aparecía en la obra de Paulo, por lo que debemos concluir que el primer reconocimiento de la dignidad en un texto jurídico data al menos de principios del siglo III³⁹.

Sin embargo, en todos los textos jurídicos el esclavo continuó siendo considerado como un bien, un bien cualificado no equiparable a un animal o un objeto, y que esta referencia a la dignidad humana del esclavo no llegó hasta el punto de servir de fundamento para prohibir la esclavitud. Ello nos hace pensar que la afirmación de Robleda,

dell' Instituto di Diritto Romano, 45, 1938, p. 325. También ORTU, R., «*Propter dignitatem hominum*. Nuove riflessioni su D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad ed. aed. cur.)», en *Tra storia e diritto, Studi in onore di Luigi Berlinguer*, II, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2008, pp. 439-476.

³⁷ Que el motivo económico fuera la única razón de la prohibición fue defendido por Impallomeni, para quien «non però la dignità dell' uomo, ma la necessità di reprimere possibili frodi determinò gli edili a statuire la presente norma». IMPALLOMENI, G., *L' editto degli edili curuli*, Padova, CEDAM, 1955, p. 65.

³⁸ Así lo mantiene Manna, que lo considera «frutto di una estensione giurisprudenziale del dettato editale intervenuta probabilmente in epoca classica». MANNA, L., *Actio redhibitoria e responsabilità per vizi della cosa nell' editto de mancipiis vendundis*. Milano, Giuffrè, 1995, p. 79. En el mismo sentido GIACHI, C., *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l' editto*, Milano, Giuffrè, 2005, p. 112.

³⁹ Cfr. WACKE, A., «Die Menschenwürde von Sklaven im Spiegel des Umgehungsgeschäfts nach Sextus Pedius. Si alii rei homo accedat und D. 21,1,44 pr.», en *Iurisprudentiae universalis. Festschrift für Theo Mayer-Maly*. Hrsgg. M. J Schermaier, J. M. Köln-Weimar-Wien, Reiner und L. C. Winkel, 2002, p. 813.

recogida al inicio de estas páginas, sobre el reconocimiento de derechos por parte del pretor basándose en la equidad y en la dignidad no constituye más que una interpretación de los textos jurídicos romanos según nuestra mentalidad contemporánea. Sin embargo, creemos que no estaba completamente equivocado y que la búsqueda de soluciones equitativas a las situaciones problemáticas reales teniendo también en consideración la dignidad humana pudo comenzar con los juristas de los primeros siglos de nuestra Era, aunque no podía traducirse en derechos personales porque para ello tendría que haber existido una mentalidad subjetivista, que no existió en aquella época.

Los primeros indicios claros de derechos subjetivos los encontramos en el periodo postclásico romano y, aun así, no se trataba de derechos que pertenecieran a la persona por el hecho de ser persona o por estar revestida de dignidad, sino que se trataba de facultades, inseparables de obligaciones simultáneas, que correspondían al ciudadano concreto por encontrarse en una situación jurídica concreta. Afirmaba D'Ors que la acepción subjetiva del derecho era reconocible en los textos del periodo postclásico, sólo que sus autores ni teorizaron sobre ella ni le dieron la importancia que nosotros le otorgamos en la actualidad⁴⁰, pues las facultades o pretensiones individuales, aunque fueran importantes, estaban para el jurista en un segundo plano: «la idea, que podía encontrarse en los textos romanos, de *tener derecho* no era más que un modo de referirse a la justa conducta personal conforme a ese gran orden cósmico, del que el hombre era una pieza de singular relevancia. Por tanto, una concepción eminentemente objetivista»⁴¹. El *tener derecho* debía ser entendido, por tanto, principalmente como que una conducta o acción era recta y se adecuaba a las exigencias de un orden jurídico objetivo, ya fuera natural o positivo⁴².

D'Ors descartó que los *iura* a los que en ocasiones se referían los juristas romanos se pudieran asemejar a derechos personales como los entendemos hoy, y mucho menos derivados del reconocimiento de la dignidad, pues ello hubiera requerido otorgar un protagonismo al individuo sobre la comunidad que los romanos no otorgaron. Si bien admite D'Ors que en el periodo clásico pudo aparecer la referencia a la persona como *subiectum*, apunta también que con este término siempre se quiso indicar que el ser humano «estaba sujeto» a un orden jurídico, natural o positivo, al orden que regulaba las relaciones huma-

⁴⁰ Poco dados a las especulaciones teóricas estériles, que servían de poco en la práctica, según D'Ors los juristas romanos no acometieron la distinción entre Derecho y derechos por considerarla «un producto de la especulación racional no excesivamente necesario para la inteligencia de la realidad jurídica». *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid, Rialp, 1963, p. 14

⁴¹ *Prelección Jubilar*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de C., 1985, pp. 24-25.

⁴² Este fue el alcance que D'Ors propuso siempre en sus escritos, coherente con su concepción del derecho subjetivo como reflejo de los deberes contenidos en el Derecho. Cfr. *Derecho y sentido común*, Madrid, Civitas, 1999, p. 29.

nas, pero que nunca pretendieron con él referirse al individuo como ser autónomo y fuente originaria de sus propios derechos⁴³.

4. APORTACIONES DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

La narración de la creación del hombre a *imagen y semejanza* divinas recogida en el *Génesis*⁴⁴ fue determinante para que los autores cristianos reconocieran en el ser humano una cualidad única que no sólo lo diferenciaba de las demás criaturas, sino que también hacía iguales a todos los hombres. Si Dios era un ser único, también cada ser humano, creado a su imagen y semejanza, debía ser considerado único e irreplicable, distinto a todos los demás en cuanto a su proyecto de vida, aunque igual en dignidad entendida ésta como cualidad común y propia de todos los seres humanos. En este sentido quedaría recogida por san Pablo en su *Carta a los hebreos*, en la que, en referencia a los textos sagrados de éstos, presentó al hombre como ya se había recogido en el *Salmo* 8, 6, como un ser «poco inferior a los ángeles, coronado de gloria y honor»⁴⁵, bajo cuyo poder puso Dios todo lo creado para su administración. Pero no fueron sólo los textos del Antiguo Testamento los que sirvieron a Pablo para desarrollar sus enseñanzas, sino también gran parte de las ideas estoicas acomodadas

⁴³ D'Ors enmarca su consolidación definitiva en la Modernidad, época en la que «el hombre queda constituido en centro, y religado tan sólo en su intimidad con aquel que puede suponerse creador de una naturaleza que se ordena por sí misma, un ser lejano que se mantiene ajeno a la vida social. Desde este momento se viene a concebir el Derecho como un sistema de facultades individuales, del que, por una inversión semántica del *subjectum*, que significa lo sujeto a un orden superior, se llama ahora el *sujeto del derecho*, como contrapuesto al *objeto*». *Prelección Jubilar*, cit., p. 25.

⁴⁴ «Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza». *Génesis* 1, 26-29, *Sagrada Biblia*. Vol. I. *Pentateuco*, Pamplona, Eunsá, 2000, pp. 49. La idea queda reforzada cuando más adelante (cap. 2, 7) alude a la creación del hombre a partir del barro con una diferencia respecto al resto de los seres creados: Dios le infunde «un aliento de vida». Sólo el hombre recibe de Dios este aliento de vida, con el significado que ello tenía en cuanto a diferenciación de los animales. Esta dignidad se recoge también de forma explícita en el *Salmo* 8, 5-7, un salmo de alabanza atribuido a David que expresa el reconocimiento de la grandeza de Dios en la dignidad otorgada al hombre: «Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, y el hijo de Adán, para que te cuides de él? Lo has hecho poco menor que los ángeles, le has coronado de gloria y honor. Le das el mando sobre las obras de tus manos. Todo lo has puesto bajo sus pies». *Sagrada Biblia*. Vol. III. *Libros poéticos y sapienciales*, Pamplona, Eunsá, 2001, p. 204.

⁴⁵ Cfr. *Carta de san Pablo a los Hebreos* 2, 7, *Sagrada Biblia*. Vol. V. *Nuevo Testamento*, Pamplona, Eunsá, 2004, pp. 1334-1335. Afirma López Bravo que «en el pensamiento cristiano la personalidad individual queda profundamente subrayada y se recalca la idea de dignidad de la persona, concebida como fin en sí misma: en ello se fundamentará la condena de la esclavitud, la ilicitud del suicidio, la dignificación del trabajo, la santificación del matrimonio, la función social de la propiedad». LÓPEZ BRAVO, C., «Consideraciones sobre el concepto de ley natural en san Pablo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 2002, p. 276.

a la nueva doctrina cristiana. Se pone de manifiesto en varios textos paulinos, como *Romanos* 2, 14-15, en el que hace referencia a la ley natural al más puro estilo estoico, o en *Filipenses* 5, 8, en el que menciona valores y virtudes con gran similitud a las exposiciones estoicas, o en *Gálatas* 3, 27-28, en el que apuesta por la igualdad de todos los seres humanos al afirmar que la institución del bautismo termina con las diferencias entre judíos y gentiles, entre esclavos y libres y entre hombres y mujeres⁴⁶.

Los textos bíblicos implicaban para el cristiano que no podía dudar de la igual dignidad de todo ser humano por haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza y por gozar de una filiación divina por adopción. Ello hubiera sido suficiente para los creyentes, pero la doctrina cristiana asumió también las ideas propuestas por los estoicos sobre la valía e igualdad del hombre. En sintonía con esas ideas, al ser humano no se le reconocería valor sólo por pertenecer a la especie humana, a una comunidad política o a un grupo determinado, sino también por sí mismo, por ser quien era. Dejaba de ser un simple individuo de la especie superior para convertirse –a todos los efectos en un ser con valor en sí mismo: todo ser humano gozaba de una igualdad absoluta por naturaleza, rota únicamente por las circunstancias –sociales, económicas, políticas, culturales, etc. que daban origen al establecimiento legal de diferencias. No se trataba de una igualdad simplemente biológica de todos los seres humanos, sino de una igualdad moral: nadie era más persona que nadie por naturaleza, aunque las circunstancias concretas llevaran a establecer las diferencias legales⁴⁷.

No obstante, poco hizo el cristianismo por la dignidad durante los primeros siglos en el terreno jurídico, pues escapaba a sus posibilidades de acción. Es cierto que propagó la fe en igualdad de condiciones entre mujeres, esclavos, extranjeros, etc., sin distinción por razones de nacimiento, sexo, estatus social, etc., pero no se advierten, por ejemplo, iniciativas o movimientos hacia la liberación de los esclavos que pertenecían a los propios cristianos. En la misma línea de Séneca, durante los primeros siglos promovió un trato más humanitario, pero no la abolición de la esclavitud⁴⁸.

⁴⁶ Vid. SPENCER, J., «Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul», *The Dualist*, 9/1, 2004, pp. 29-41. Vid., más extensamente, GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *La dignidad de la persona humana según san Pablo*, Madrid, Rivadeneira (Instituto Social León XIII), 1956.

⁴⁷ Así se aprecia en la *Carta a Filemón* de san Pablo, remitida a través del esclavo que le había sido enviado a Roma para su instrucción personal y profesional. Cuando Onésimo es reclamado por su dueño, Pablo le dice que debe volver con su amo, pero pide a Filemón –también cristiano– que lo trate como si fuera el propio Pablo, pues por naturaleza merece todo el respeto que corresponde a cualquier ser humano. Coincide con Séneca en que la esclavitud respondía a circunstancias culturales concretas. Cfr. *Carta de san Pablo a Filemón*, *Sagrada Biblia*, vol. V, cit., pp. 1314-1317.

⁴⁸ Vid. sobre esta cuestión, SPLÉNDIDO, M., «El debate por los esclavos en las asambleas cristianas a fines del siglo II», *Circe de clásicos y modernos*, XIV/1, 2010, pp. 133-146. Para A. Gauthier, aunque la Iglesia no condenó la esclavitud, sí favore-

Afirma Habermas que el paso importante hacia la igual dignidad de todo ser humano se dio de forma definitiva en la Edad Media, pero reconoce que «ya en la Antigüedad se estableció una estrecha relación entre *dignitas* y *persona*»⁴⁹. Según el pensador alemán, para hablar de la dignidad como fuente de pretensiones jurídicas, se necesitaba [primero] reconocer el valor del individuo «en las relaciones horizontales entre los hombres, no de la posición “del” hombre en la relación vertical con Dios o con seres inferiores. [Y] Segundo, tuvo que aparecer el valor absoluto de la persona en lugar del valor relativamente superior de la humanidad y de sus miembros individuales. Se trata del *valor incomparable* de cada uno»⁵⁰.

Estos pasos se aprecian, a mi juicio, con claridad en textos patrísticos⁵¹ y, de modo especial, en Gregorio de Nisa (335-394) y san Agustín (354-430). Continuaron utilizando el término dignidad para referirse al reconocimiento social y los cargos públicos desempeñados por las personas, pero también lo utilizaron con absoluta normalidad para designar una cualidad que correspondía únicamente al ser humano y a todo ser humano por igual, sin distinción, convirtiéndolo en un ser al que no se le podía poner precio.

Entre los Padres de la Iglesia que comentaron la dignidad, destaca Gregorio de Nisa⁵², gran conocedor de la filosofía griega y de los textos bíblicos. Sus escritos muestran claramente el dominio de las ideas de Platón (y otros platónicos, como Filón de Alejandría), de Aristóteles y de los estoicos, reconociendo a éstos últimos el mérito de haber presentado al ser humano como un microcosmos en el que se encontraba representado todo el universo, al tiempo que les reprocha el haberlo situado en el mismo plano ontológico que los animales o los insectos, cuando en realidad había sido creado con un modo de ser muy superior, con dignidad, apto para regir toda la creación.

Para Gregorio, la dignidad del hombre encontraba su fundamento en haber sido creado a imagen y semejanza de Dios y se manifestaba interna y externamente en una serie de atributos personales de los que carecía cualquier animal. Una y otra vez trató de explicar que el ser humano no era digno por ser racional, inteligente, libre, etc., sino al contrario, era racional, inteligente, libre, etc., porque había sido con-

ció la manumisión y un trato más humanitario. Cfr. *Roman Law and its Contribution to the Development of Canon Law*, Ottawa, Saint Paul University, 1996, p. 33.

⁴⁹ HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 116.

⁵⁰ HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 115.

⁵¹ Sobre la dignidad en los textos patrísticos, cfr. GAMBRA, J. M., «La noción clásica de dignidad y los derechos humanos», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 16, 2010, pp. 34-39.

⁵² Gregorio de Nisa, al completar el *Hexaemeron* (obra inconclusa de su hermano Basilio), formuló en el *De hominis opificio* (año 379) toda una doctrina sobre la dignidad a partir de la consideración del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Vid. MATEO-SECO, F. L., «Imágenes de la Imagen: Génesis 1, 26 y Colosenses 1, 15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica*, 40, 2008, pp. 677-694.

cebido por Dios antes de su propia creación⁵³ con un modo de ser tan digno (entre lo terrenal y lo espiritual) que requería la atribución de esas capacidades o facultades para que pudiera dirigir su vida y todo lo creado: «la naturaleza humana, creada para dominar el mundo, a causa de su semejanza con el rey universal, ha sido hecha como una imagen viviente que participa del arquetipo por la dignidad y por el nombre (...) Todo en ella manifiesta la dignidad real por su exacta semejanza con la belleza del arquetipo»⁵⁴. El hombre no era un simple reflejo del universo creado como habían defendido los estoicos, ni tampoco una burda copia borrosa del Arquetipo, sino una auténtica «imagen viviente de la divinidad»⁵⁵.

Destaca en el Niseno que la libertad es el atributo humano por excelencia, el que más distinguía al hombre de otras criaturas. También contempla la racionalidad como elemento diferenciador, pero no la propuso, a diferencia de los pensadores griegos y romanos, como el rasgo esencial, sino que se fijó en la libertad en su doble vertiente, interior y externa. El alma humana, afirmaba en el capítulo IV de *De hominis opificio*, manifiesta su excelso carácter «por su independencia y autonomía y por el hecho de que, en su conducta, ella es dueña de su propio querer», y en el capítulo XII insistía en que entre los bienes con que fue agraciado el hombre destacaba el «hallarse libre de todo determinismo, no estar sometido a ningún poder físico, sino tener el señorío (*autesouxion*) sobre sus decisiones»⁵⁶. Con igual rotundidad lo expuso en *De anima et resurrectione* al afirmar que «la libertad es el parecido con quien carece de dueño (es *a-déspotos*) y es soberano de sí mismo (*autokratés*), semejanza que se nos dio en el principio»⁵⁷. Por tanto, es el dominio interno de sí mismo o autodomi-

⁵³ «Para la formación del hombre el Creador procede con deliberación y, según la descripción de la Escritura, ha establecido un plan de antemano para determinar ese ser futuro, su naturaleza, el arquetipo cuya semejanza llevará, su fin, su género de actividad, el ejercicio de su poder. La Escritura examina todo eso cuidadosamente, de antemano, para mostrar que el hombre va a obtener una dignidad anterior a su nacimiento, ya que ha obtenido el gobierno del mundo antes de venir al ser». *De hominis opificio*, MIGNÉ, J. P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris, Imprimerie Catholique, 1857-1866, vol. 44, 133.

⁵⁴ *Op. cit.*, PG, 44, 136. Y reitera que Dios «formó nuestra naturaleza adaptada al ejercicio de la realeza, pues la preparó de modo que fuese idónea para reinar por la superioridad que le viene del alma y por la misma forma del cuerpo. En efecto, ya en su intimidad, el alma manifiesta su dignidad regia y mucho más alta que la condición común en lo siguiente: en que es autónoma, carece de dueño, y en sus elecciones actúa con dominio de sí. ¿De quién es esto propio, sino de un rey?» (*ibidem*).

⁵⁵ *Op. cit.*, PG, 44, 162. «La grandeza del hombre no consiste en llevar en sí la semejanza con el universo creado, sino en ser a imagen de la naturaleza de Aquel que lo ha hecho». *Op. cit.*, PG, 44, 180.

⁵⁶ *Op. cit.*, PG, 44, 136 y 184, respectivamente.

⁵⁷ *De anima et resurrectione*, PG, 46, 101. Mateo-Seco destaca esta concepción de la libertad como un atributo irrenunciable derivado de la dignidad. Cfr. MATEO-SECO, L. F., «Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, 2006, pp. 12, 13 y 19. Refuerza esta concepción con otro

nio, sin sometimiento a la ley de la necesidad, lo que caracteriza al ser humano como imagen de Dios⁵⁸, pero también lo caracteriza su libertad externa, entendida como la imposibilidad de ser sometido al dominio de otro hombre, a la esclavitud.

Pero así como la libertad interior era el mayor don del ser humano, también podía convertirse en el mayor riesgo, pues el mal uso de ella a través de sus decisiones y acciones podía desfigurar la imagen divina con la que fue creado. Y es que esa libertad tenía los límites naturales que derivaban de la dignidad, de la exigencia de respetar la imagen divina presente en todo ser humano. El hombre que se dejaba llevar por las pasiones y la razón obnubilada no perdía del todo la imagen divina, pero se comportaba como un animal o peor que éste, pudiendo dañarse a sí mismo y a quienes le rodean⁵⁹.

Entre las acciones más detestables se encontraba el someter a esclavitud a otros hombres, el quitarles la libertad natural con la que habían sido revestidos por el Creador: «condenas a la esclavitud al hombre que tiene una naturaleza libre y dueña de sí y te permites dar una ley que se opone a Dios, contradiciendo la ley natural. A este mismo hombre que fue creado para ser el señor de toda la tierra, al que el Creador constituyó como señor de toda la creación visible, lo some-

texto del Niseno recogido en su *Oratio catechetica magna*, 5: «¿Cómo iba el hombre a ser privado del don más hermoso y más honorable, es decir, el don de ser independiente (*a-déspotos*) y dueño de sí (*autésouxios*)? En efecto, si la necesidad determinase la vida humana, en este aspecto, la *imagen* sería engañosa pues estaría adulterada por una semejanza con su arquetipo. ¿Cómo podría calificarse de imagen de la naturaleza soberana lo que está sometido y sujeto a ciertas necesidades? Así pues, aquello que ha sido hecho conforme en todo con la divinidad debía con toda seguridad poseer en su naturaleza la libertad (*autokratés*) y ser independiente (*a-déspotos*) de forma que la participación en los bienes fuese el precio del combate librado por la virtud» (citado por Mateo-Seco, *op. cit.*, p. 18).

⁵⁸ «En Gregorio la libertad admite diversidad de planos y sentidos. En primer lugar tenemos la *autoxeousía* –autonomía radicada en la capacidad intelectual del hombre– y la *proatresis* que es la capacidad de elección o disposición para decidir sobre sí mismo eligiendo sus propios bienes. De modo análogo a como Dios gobierna sobre todas las cosas, el hombre rige sobre el mundo material comenzando por su propio cuerpo: ese dominio se manifiesta en el autocontrol que el hombre ejerce sobre sí mismo». GARCÍA CUADRADO, J. A., «La idea unitaria del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 9/1, 2016, p. 22.

⁵⁹ «La peor parte de nuestro ser oculta la mejor. Pues, en efecto, uno entrega toda su actividad espiritual a estas pasiones y fuerza a la razón a ser su esclava; se produce entonces una inversión de la imagen de Dios existente en nosotros hacia la imagen del bruto. Toda nuestra naturaleza es rechecha conforme a este modelo, como si nuestra razón no cultivase más que los principios de las pasiones y las convirtiese en numerosas. Así, el amor a los placeres, al nacer, tuvo su origen en nuestro parecido con los irracionales, pero creció con las maldades humanas hasta el punto de que no se vean unas formas de placer en los animales como la perversa sensualidad de los hombres entregados a los placeres. Así el movimiento hacia la ira tiene afinidad con el mismo movimiento de los animales, pero crece mucho con la fuerza de la razón. De aquí proceden la crueldad, la envidia, la mentira, la insidia, la hipocresía». *De hominis opificio*, PG, 44, 193.

tes al yugo de la servidumbre haciendo así resistencia y oposición al orden de Dios (...) ¿Es que has olvidado los límites de tu poder, que sólo se extendía a los seres irracionales? ¿Cómo es posible que yendo mucho más allá, te exaltes frente a esa misma naturaleza que es libre poniendo en el número de los cuadrúpedos, o aun de aquellos que no tienen pies, al que es de tu misma especie?»⁶⁰. La esclavitud era aborrecible, era situarse por encima de Dios, que jamás había revocado la libertad concedida al hombre aunque la hubiera utilizado contra Él⁶¹. Para san Gregorio, ni siquiera el respaldo de la ley o de un documento contractual que legitimara socialmente el dominio sobre otro hombre podía servir para justificarlo, porque todos los hombres eran iguales y libres por naturaleza⁶². No estaba en sus manos cambiar las leyes –si hubiera podido, lo hubiera hecho–, y tampoco reclamó el reconocimiento de derechos porque no era la mentalidad de su época, pero más claro no se podía hablar en favor de la dignidad personal, la igualdad y la libertad natural de todo ser humano.

Al tratar esta cuestión sigue a Epicteto en la idea sobre el valor de todo ser humano, pero con una variación determinante. El estoico descartaba poner precio al hombre, pero no el que cada uno pudiera fijar su propio precio; Gregorio niega incluso esta posibilidad, pues el valor del ser humano, sea o no persona relevante, es infinito y procede de su propia naturaleza, común a todos los seres humanos: «¿Qué has podido encontrar, en el mundo entero, que pueda ser puesto en parangón con el valor de una naturaleza semejante? ¿Qué precio le has fijado a la razón? ¿Cuántos denarios has pagado por la imagen de Dios? ¿Por cuántas monedas has comprado esta naturaleza hecha por Dios mismo?»⁶³. A pesar de la fragilidad o debilidad que lleva al hombre a

⁶⁰ IV Homilía *Sobre el Eclesiastés* 335, 5-17, citado por BERGADÁ, M. M., «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de san Gregorio de Nisa», *Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 67, 1996, pp. 15-16. La autora utiliza los textos recogidos en Jaeger, W. (ed.); *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. V, Münster, 1962.

⁶¹ «Dime, si puedes, ¿quién es el que puede vender o quien es el que puede comprar a aquel que está hecho a imagen de Dios y dotado por Dios del poder de regir todo lo que hay sobre la tierra? (...) Se diría que ni Dios mismo puede hacerlo. Pues, dice la Escritura *sus dones son irrevocables* (Rom. 11, 29), y por tanto no reducirá a servidumbre a aquella naturaleza que Él ha confirmado en su libertad incluso cuando nos hemos sometido a la servidumbre del pecado. Así, si Dios mismo no ha reducido a servidumbre a aquel que es libre ¿quién se atreverá a extender su dominio propio aún más allá del de Dios?». IV Homilía *Sobre el Eclesiastés*, 336, 14-20. Citado por M.^a M. BERGADÁ, *op. cit.*, p. 16.

⁶² Para Gregorio «un hombre, por el hecho de ser hombre, es decir, por el hecho de ser imagen de Dios, vale más que el universo material entero». Mateo-Seco, «Persona, esclavitud y libertad...», *cit.*, p. 17.

⁶³ IV Homilía *Sobre el Eclesiastés*, 336, 7-11. Citado por M.^a M. BERGADÁ, *op. cit.*, p. 16. Y abunda en esta idea al exponer que «¿Cómo podrá ser vendido aquel que tiene el dominio sobre toda la tierra y sobre todo lo que se encuentra en ella? En efecto, es necesario que los bienes de quien es vendido sean vendidos también. ¿Y en cuánto valoraremos toda la tierra? ¿En cuánto valoraremos todo lo que se encuentra

abusar de su libertad interior hasta el punto de arrebatarse la libertad exterior a otros hombres, la imagen de Dios permanece en él, nunca pierde su dignidad como cualidad inherente a su ser. Y esta permanencia de la imagen de Dios en todo hombre, a pesar de los mayores errores y de la total degradación personal, es lo que le permite siempre volver al bien, por bajo que haya caído. Esto refleja la mentalidad optimista del Niseno sobre la vida y su confianza en la naturaleza humana.

En san Agustín, aunque predomina la influencia platónica, también se descubren ideas las estoicas. Apunta Colish que en ocasiones propone propuestas estoicas para mostrar su disconformidad con ellas, pero en otras las acomoda al pensamiento cristiano o las acepta tal como fueron formuladas por los estoicos⁶⁴. Entre las ideas que toma de los estoicos, destaca la creciente relevancia de la individualidad, en el sentido de que la persona no debe resultar anulada por el grupo porque cada persona es importante por sí misma y su bien particular no puede quedar sometido al bien de una mayoría, sino únicamente al bien común. De ahí que algún autor haya manifestado que el estoicismo y el agustinismo son las dos grandes expresiones del individualismo antiguo⁶⁵.

El punto de partida de su pensamiento, sobre el que va a construir su concepción del hombre, es la dignidad de todo ser humano sin excepción por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (fundamento teológico) y haber sido dotado de razón y libertad (argumento filosófico)⁶⁶. En realidad, su doctrina sobre el hombre y el universo es muy similar a la de Gregorio de Nisa⁶⁷, aunque las construcciones para llegar a una misma meta fueran diferentes y el modo de expresarse más diplomático en ocasiones, razones por las que quizá llegó a tener más éxito entre los pensadores posteriores.

El ser humano no era digno por tener las capacidades de raciocinio y libertad, sino que éstas eran consecuencia de la dignidad con la que había sido creado. Repetirá en numerosas ocasiones que «el verdadero

sobre ella? Ahora bien, si todas estas cosas no tienen precio, dime, ¿qué precio tendrá aquel que es señor de todas ellas?».

⁶⁴ Cfr. COLISH, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. 2. *Stoicism in the Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden, J. Brill, 1990, p. 235.

⁶⁵ Cfr. DARAKI, M., *Una religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Agustin*, Paris, La Découverte, 1989, p. 180.

⁶⁶ Así lo advierte Capánaga al exponer que san Agustín recoge «la corriente bíblica y paulina del hombre, imagen de Dios y ser caído en la culpa, y la corriente griega del *homo rationalis*, o animal movido por un verbo interior, en que se cifra toda su alteza y dignidad». CAPÁNAGA, V., *Introducción general y primeros escritos*, en *Obras de San Agustín*, vol. I, Madrid, BAC, 1969, p. 64.

⁶⁷ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa», cit., p. 15.

honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios»⁶⁸ y que «descollamos sobre los animales que tienen sensibilidad y vida y somos, por la razón, muy superiores a ellos, razón impresa en el alma y que nos hace ser imagen de Dios; el libre albedrío de que está dotada es un brillante atributo de su dignidad»⁶⁹. El que la libertad sea un atributo de la dignidad –y no al contrario– le lleva a afirmar que, incluso perdiendo la libertad, la dignidad permanece intacta como cualidad porque está en su modo de ser. Si utiliza mal su libertad se rebaja al nivel del animal, actúa indignamente, pero no pierde su dignidad⁷⁰ porque sólo puede dañar la naturaleza recibida de Dios, no cambiarla: «aunque su naturaleza es excelsa, pudo, no obstante, ser viciada, porque no es suprema; y aunque pudo ser viciada, porque no es suprema, con todo, es su naturaleza sublime, pues es capaz y puede ser partícipe de una gran naturaleza»⁷¹. Las acciones que no se ajustan a la naturaleza humana son indignas, impropias del ser humano, pero cabe su reparación, pues Dios «permite recuperar la dignidad [en el comportamiento] y el estado feliz de nuestra primera creación»⁷².

El sometimiento a esclavitud tampoco hace perder la dignidad inherente al ser humano. No debería existir, pero existía como consecuencia del pecado. No justificaba la esclavitud, pues Dios creó a todos los hombres a su imagen y semejanza, sin distinción entre unos

⁶⁸ *Obras de san Agustín*, vol. V, *Tratado de la Santísima Trinidad* XII, 11, 16. Trad. de L. Arias, Madrid, BAC, 1956. Podemos leer también que «El hombre fue constituido en honor al ser creado a imagen de Dios. Elevado a esta dignidad, levantado del polvo, ensalzado en la tierra, recibió el alma racional, y así se antepuso, por la excelencia de su razón, a todas las bestias, a los animales, a las aves y a los peces. ¿Pues cuál de éstos posee inteligencia? Ninguno de ellos fue hecho a imagen de Dios (...) ninguno de ellos posee esta dignidad». Salmo 101 (Plegaria de un afligido) I, 11, en *Obras de san Agustín*, vol. XXI, *Enarraciones sobre los Salmos* (3.º). Trad. de B. Martín Pérez, Madrid, BAC, 1964.

⁶⁹ Réplica a Juliano I, 94, en *Obras de san Agustín*, vol. XXXVI, *Escritos anti-pelagianos* (4.º). Trad. de L. Arias, Madrid, BAC, 1985.

⁷⁰ Cfr., por ejemplo, «Del libre albedrío» III, 5, 12; III, 5, 15; III, 15, 42; III, 20, 56, etc., en *Obras de san Agustín*, vol. III, *Obras filosóficas*, trad. de V. Capánaga y otros, Madrid, BAC, 1963. En el *Tratado de la Santísima Trinidad*, cit., XII, 11, 16, afirma que «si [el hombre] cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae, por su capricho, en sí mismo como en su centro. Y así, no queriendo estar, al igual de Dios, bajo nadie, en pena de su presunción, es precipitado desde su metacentro al abismo, esto es, al deleitoso placer de la bestia; y, siendo la semejanza divina su gloria, es su infamia su semejanza animal». *El hombre puesto en dignidad no entendió; se comparó a los asnos estúpidos y a ellos se asemejó*.

⁷¹ *Tratado de la Santísima Trinidad*, cit., XIV, 4, 6. De ahí que Capánaga afirme en la Introducción general al vol. VI de las *Obras de san Agustín, Tratados sobre la gracia*, Madrid, BAC, 1956, p. 109 que «la culpa original no derribó la dignidad humana con sus excelencias propias, con el vigor de su entendimiento y capacidad para conocer la verdad y para elevarse a Dios por la contemplación de las criaturas. Conservó sus tendencias sanas a la verdad, al bien, a la hermosura, a la eternidad. Ni el libre albedrío quedó anegado con la culpa adánica, y aunque débil, subsiste en el hombre como una prerrogativa esencial a la voluntad».

⁷² Réplica a Juliano II, 8, 27, en *Obras de san Agustín*, vol. XXXV, *Escritos anti-pelagianos* (3.º), trad. de T. C., Madrid y L. Arias, Madrid, BAC, 1984.

y otros⁷³. Por ello, la presentaba como castigo y consecuencia indeseable del mal uso de la libertad por parte del hombre, e introducida por el propio hombre, al que Dios sólo le otorgó el dominio sobre los animales⁷⁴.

Algunos autores ven en la doctrina agustiniana una pérdida de la libertad por parte del hombre (y de su dignidad), pues, según san Agustín, una vez dañada por el pecado la naturaleza y con ella la razón, el hombre debía obedecer a la Iglesia si quería comportarse rectamente, lo que le haría perder su autonomía⁷⁵. Pero san Agustín habla de una naturaleza dañada y de una razón limitada –proclive al error–, no invalidada, por lo que el hombre podría seguir conociendo la verdad sin necesidad de ayuda, aunque ni podría *conocer toda* la verdad ni en toda ocasión⁷⁶. Lo que afirmaba Agustín era que la Iglesia, a través de su magisterio, podía ayudar en el conocimiento de la verdad, pero en ningún caso anular la libertad individual, que quedaba intacta. El hombre era libre, pero también responsable de su actuación, pudiendo elegir entre hacerlo de acuerdo con el orden establecido por Dios o como un pagano, en la ignorancia de las exigencias divinas, o comportarse, incluso, como una bestia guiada únicamente por sus instintos. Aunque actuara como pagano o como animal mantenía *la dignidad* inherente, no dejaba de ser persona, pero se convertía en un ser indigno por su comportamiento⁷⁷.

⁷³ «Por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al hombre, nadie es esclavo de otro hombre o del pecado. A pesar de todo, esta misma esclavitud, fruto del pecado, está regulada por una ley que le hace conservar el orden natural y le impide perturbarlo. Porque si no hubiera quebrantado esta ley, no habría lugar a castigo alguno de esclavitud». *Obras de san Agustín*, vol. XVII, *La ciudad de Dios* XIX, 15, trad. de S. Santamarta y M. Fuertes. Madrid, BAC, 1988.

⁷⁴ También en ocasiones hace referencia a la igualdad de todo ser humano, a pesar de las diferencias circunstanciales que pudieran existir entre unos y otros: «Por lo tanto, vosotros, hombres, ovejas de Dios, ovejas del rebaño de Dios, no os preocupéis por vuestras diferencias temporales, porque unos se hallen revestidos de dignidad [cargos] y otros no; unos con dinero, otros sin él; porque unos sean bellos corporalmente, otros menos bellos; unos agotados por la sed, otros jóvenes, otros niños, otros varones, otros mujeres. Dios está igualmente presente en todos». Sermón XLVII, Las ovejas, 30, en *Obras de san Agustín*, vol. VII, *Sermones* (1.º), trad. de M. Fuertes Lanero y M. M. Campelo, Madrid, BAC, 1981.

⁷⁵ «San Agustín realiza una explicación antropocéntrica de la esclavitud: deriva del mal uso que el hombre ha hecho de su libertad en el estado de naturaleza. Quiere así neutralizar en la base la libertad del ser humano y controlar la razón humana. La dignidad del ser humano se encuentra solamente en la penitencia y en la obediencia a la Iglesia». PELE, A., «Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media», *Derechos y Libertades*, 21, 2009, p. 157. Desarrolla más la idea en su *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*. Tesis doctoral, Universidad Carlos III, Getafe, 2006, pp. 559-565.

⁷⁶ «Ni siquiera esa parte que de nuestra naturaleza se distingue por su más elevada dignidad, es decir, la mente o la razón, puede desembarazarse del error si no le asiste Dios, luz de las mentes». Epístola 155, 6, en *Obras de san Agustín*, vol. XI, *Cartas* (2.º), trad. de Fr. Lope Cirelluelo, Madrid, BAC, 1953.

⁷⁷ Una interpretación completamente distinta y negativa de la dignidad y de la libertad en el pensamiento agustiniano en PELE, A., «Modelos de la dignidad...», cit., pp. 152-157. Siguiendo a Peces-Barba, expone que san Agustín proponía renunciar a

Sin embargo, san Agustín, y en esto estamos de acuerdo con sus críticos, no exigió protección jurídica de esa igual dignidad, ni afirmó que existieran derechos personales fundamentados en ella que debieran ser reconocidos en los textos legales. Pero eso hubiera sido adelantarse notablemente a la mentalidad imperante en su tiempo. Su pensamiento dominaría durante los siglos inmediatamente posteriores sin apenas variaciones entre filósofos y teólogos⁷⁸, pero escasamente entre los juristas. Los recopiladores del *Corpus Iuris Civilis* no incorporaron las ideas más avanzadas sobre la dignidad para protegerla jurídicamente, limitándose a recoger los dos textos ya comentados en el epígrafe anterior.

5. SU RECEPCIÓN EN LA EDAD MEDIA

Después de san Agustín no encontramos pensadores de su talla hasta los siglos XI y XII, pero sí fieles transmisores, como san Isidoro de Sevilla y Alcuino de York. El primero de ellos reflejó su conexión con el pensamiento agustiniano en sus *Etimologías*, donde puso de relieve la importancia de la racionalidad humana y afirmaba que, por la inteligencia del hombre se reconocía que era imagen de Dios⁷⁹, aunque esa inteligencia no caminaba aislada, sino que se fundía con las demás potencias, en particular con la voluntad y la memoria, en el alma⁸⁰. En las *Sentencias* explicaba más detenidamente que ese ser imagen de Dios era lo que elevaba al ser humano por encima de toda criatura, y lo hacía superior hasta el punto de que todas las cosas que existían bajo el cielo fueron creadas a disposición del hombre⁸¹.

En las *Etimologías* de san Isidoro intuye Carpintero el paso intermedio hacia los posibles derechos personales cuando diferenciaba entre *ius* y *fas*. Los términos *ius* y *fas* habían aparecido en los textos romanos arcaicos con significado similar, incluso como sinónimos durante los siglos VI-III a. C., pero el *fas* implicaba un carácter religioso o divino que otorgaba a la acción del sujeto un plus de legitimidad

la autonomía y seguir en todo momento los designios divinos si se deseaba conservar la dignidad.

⁷⁸ Ruíz Miguel refiere la continuidad de los argumentos teológicos en san León Magno, que proclamó «la dignidad de todo ser humano, basada en dos distintos títulos: de un lado, y de forma expresa, en que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, de otro lado, implícitamente, en que Dios al hacerse hombre dignificó la naturaleza humana». RUIZ MIGUEL, C., *op. cit.*, pp. 523-524.

⁷⁹ «El hombre, por su inteligencia, es imagen de Dios», SAN ISIDORO, *Etimologías* XI, I, 12, trad. de J. Oroz y M. A. Marcos, Madrid, BAC, 1983.

⁸⁰ Cfr. *op. cit.*, XI, I, 11-13.

⁸¹ Cfr. *Los tres libros de las Sentencias* I, 9, 2 y I, 11, 1, trad. de I. Roca Meliá, Madrid, BAC, 2009.

(si se adecuaba a lo exigido) o de reproche (si no se adecuaba, *nefas*)⁸². Al consolidarse la distinción entre *ius humanum* y *ius divinum* a partir del siglo III a. C., *ius* y *fas* comenzaron a distanciarse⁸³. Carpintero expone, al explicar los antecedentes del subjetivismo jurídico, que san Isidoro utilizó –porque debía estar ya en el ambiente– el término *fas* para referirse a lo que era justo, mientras que con el término *ius* designaba lo que era legal. Así, el sujeto que transitara por una propiedad ajena sin permiso de su dueño, debemos suponer que sin causar daño y por una necesidad real, lo haría lícitamente, aunque careciera de justificación legal⁸⁴. Esto lleva a Carpintero a mantener que este *fas* así expuesto por san Isidoro parecía reconocer un derecho natural que justificaría la posibilidad –amparada por la ley divina– de actuar libremente sin daño para otros⁸⁵. Sin embargo, san Isidoro no habla de unos derechos universales con fundamento en la dignidad humana, sino que se refiere posibilidades de actuar no contrarias al derecho natural por existir una situación objetiva que justificaba entrar en una finca ajena. No podemos ignorar la carga de subjetividad contenida en el planteamiento isidoriano, pero no creo que esté en su mente presentar estas posibilidades lícitas de acción como derechos personales, sino más bien como situaciones jurídicas naturales que justifican objetivamente por sí mismas la acción.

En cuanto a Alcuino de York, no realizó incursiones en el campo jurídico, pero cultivó la doctrina agustiniana sobre la dignidad e hizo que se transmitiera en todos los centros de saber que fundó con la ayuda del emperador Carlomagno. Lo más destacado, al objeto de este estudio, es que en *De ratione animae* se refirió a la dignidad por naturaleza y en *Disputatio puerorum* se refiere a las potencias del

⁸² Cfr. FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., «Conceptos y dicotomías del ius», *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, 3, 2000, pp. 10-11.

⁸³ Algo lógico «según el conocido principio léxico-semántico de que por economía toda lengua tiende a eliminar la sinonimia perfecta introduciendo diferencias de significado aunque sean de matiz o al menos de uso contextual. Con Cicerón (siglo I a. C.) ya ha cristalizado la diferenciación consistente en que *ius* expresa el derecho humano y *fas* el derecho divino, sea divina la norma por su origen o por su objeto». BOGARÍN DÍAZ, J., «De nuevo sobre el concepto etimológico de derecho», *Derecho y Conocimiento*, 1, 2001, p. 325.

⁸⁴ «Todas las leyes son divinas o humanas. Las divinas tienen su fundamento en la naturaleza; las humanas, en las costumbres de los hombres (...). Lo justo (*fas*) es una ley divina; lo legal (*ius*) es una ley humana. Atravesar una posesión ajena es justo, pero no es legal». *Etimologías*, cit., V, II, 1.

⁸⁵ «La equiparación del *usus innoxius* a un derecho natural permisivo fue un añadido isidoriano, aunque probablemente era otro ejemplo de uso frecuente en las escuelas del Bajo Imperio. En cualquier caso, lo que podemos contrastar es que tanto en las escuelas de artes como en las de derecho, la libertad de las personas estaba siendo enseñada como fundamentada en el derecho natural». CARPINTERO, F., MEGÍAS QUIRÓS, J. J., RODRÍGUEZ PUERTO, M. J., y DE MORA QUIRÓS, E. V., *El derecho subjetivo en su historia*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003, p. 45.

alma como dignidades⁸⁶. Sin embargo, nos parece precipitada la afirmación de Peretó de que la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, fuera para Alcuino fuente de derechos naturales⁸⁷. Vallet de Goytisolo reconoce que Alcuino trató de fundamentar la dignidad de la persona y destacar las consecuencias de su reconocimiento, así como el deber de garantizar su respeto, pero entiende que nunca llegó a traducir en derechos el contenido de la dignidad⁸⁸.

Advierte Tierney que, poco más de dos siglos después de Alcuino, se advierte en decretalistas ingleses un planteamiento similar al isidoriano. Entre los diferentes significados de *ius*, expusieron uno muy similar al *fas* utilizado por autores anteriores y que se presentaban como facultades personales de libertad amparadas por la ley natural⁸⁹. La reiteración de este planteamiento en otros decretalistas lleva a Tierney a afirmar que se podría considerar como la primera formulación de una doctrina de los derechos naturales en el siglo XII⁹⁰ como cualidades innatas de la persona que habilitaban para actuar con rectitud y licitud por provenir de la naturaleza⁹¹. Como telón de fondo encontramos la teoría de que la ley natural, tal como la presentaron los decretalistas a juicio de Tierney, no sólo ordenaría lo que estuviera bien y prohibiría lo que estuviera mal, sino que también dejaría ámbitos a la libertad del sujeto, de modo que éste podría lícitamente elegir cómo actuar⁹². Sin embargo, para Segovia, Tierney demuestra «que en los

⁸⁶ Cfr. PERETÓ, R. A., «Alcuino de York: Sobre el Alma y sus Dignidades», *Mirabilia*, 4, 2004, pp. 102-103

⁸⁷ Cfr. PERETÓ, R. A., «La ley natural en el Alto Medioevo. El caso de Alcuino», *Anuario Filosófico*, XLI/1, 2008, p. 58.

⁸⁸ Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, J., «Esbozo de una metodología de los derechos humanos», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 70, 1993, pp. 344-345. Se apoya en el extenso estudio de V. SERRALDA, *La philosophie de la personne chez Alcuin*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1978.

⁸⁹ Así lo mantuvo tempranamente al exponer que en diversas glosas anónimas de autores ingleses del siglo XII aparece el *fas* como la facultad del hombre de hacer con libertad por derecho natural. Cfr. TIERNEY, B., «Two Anglo-Norman Summae», *Traditio*, 15, 1959, pp. 483-491.

⁹⁰ Cfr. «Origins of natural rights language: text and context, 1150-1250», *History of Political Thought*, 10/4, 1989, p. 623, y *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and Church Law 1150-1625*. Emory University Studies in Law n.º 5, Atlanta, Scholars Press, 1997, pp. 46-48. Para Tierney, «many canonists included in their lists of meanings a subjective one that explained *ius naturale* as a faculty or power inherent in human nature» (*op. ult. cit.*, p. 76).

⁹¹ Cfr. *The idea of natural rights...*, cit., pp. 61-68. Atribuye a Juan Teutónico en su glosa al Decreto de Graciano la equiparación entre la *potestas* personal y el *ius*. Cfr. «The idea of natural rights. Origins and persistence», *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2/1, 2004, p. 5. También se apoya en los comentarios de Rufino y Hugocío.

⁹² Insiste en esta idea en escritos posteriores. Cfr. «Natural Law and natural rights: old problems and recent approaches», *The Review of Politics*, 64/3, 2002, p. 292 y «Dominion of self and natural rights before Locke and after», en V. Mäkinen y P. Korkmann (eds.), *Transformation in medieval and early-modern rights discourses*, Dordrecht, Springer, 2006, pp. 175-176.

canonistas existió la atribución de derechos a los sujetos pero no un uso subjetivo del concepto, porque el fundamento de tales atribuciones no estaba en el sujeto (no hay una subjetivación del concepto como en la modernidad) sino en la misma cosa justa, *id quod iustum est*⁹³. Coincido con esta crítica, pues, sin descartar que se manejara en esta época esporádicamente la acepción del derecho como facultad, tengo la impresión de que Tierney se propuso desde un principio adelantar la época en que aparecen los derechos de autonomía con fundamento en el propio sujeto sin más y que para ello traslada al siglo XII una concepción del sujeto y del derecho que no arraiga hasta el nominalismo del siglo XIV y que se consolida en la Modernidad⁹⁴. De igual modo, habría que estudiar si en estos siglos se aprecia alguna relación, por leve que sea, entre la dignidad del hombre y los derechos que se le reconocen.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín*, Madrid, BAC, 1953-1988.
- BERGADÁ, M. M., «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de san Gregorio de Nisa», *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 67, 1996, pp. 7-26.
- BOGARÍN DÍAZ, J., «De nuevo sobre el concepto etimológico de derecho», *Derecho y Conocimiento*, 1, 2001, pp. 299-329.
- CARPINTERO, F., MEGÍAS QUIRÓS, J. J., RODRÍGUEZ PUERTO, M. J., y DE MORA QUIRÓS, E. V., *El derecho subjetivo en su historia*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003.
- CICERÓN, *Las leyes*, Trad. de A. d'Ors, Madrid, IEP, 1953.
- *Sobre los deberes*. Trad. de J. Guillén Cabañero. Madrid, Tecnos, 1999.
- COLISH, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. 2. *Stoicism in the Christian Latin Thought through the Sixth Century*. Leiden, J. Brill, 1990.
- D'ORS, A., «Aspectos objetivos y subjetivos del concepto de *ius*», *Studi in memoria di E. Albertario*. Milano, Giuffrè, 1953, vol. II, pp. 279-299.
- *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid, Rialp, 1963.
- «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia», *Nuevos papeles del oficio universitario*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 192-224.
- *Prelección Jubilar*, Santiago de C., Universidad de Santiago de C., 1985.
- *Derecho y sentido común*, Madrid, Civitas, 1999.

⁹³ SEGOVIA, J. F., «Los derechos naturales en la ley natural permisiva y la autoconservación» (Revisando la tesis de Brian Tierney sobre el origen de la idea de los derechos subjetivos), *Revista Cruz del Sur*, 14, 2015, p. 48. En las pp. 35-48 recorre críticamente los pasos de Tierney en su empeño por justificar sus hipótesis.

⁹⁴ Así lo pone de relieve también A. Guzmán Brito en todos sus estudios. *Vid. especialmente*, «Historia de la denominación del derecho-facultad como *subjetivo*», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXV, 2003, pp. 407-443, e «Historia de la atribución de categorías o predicamentos a *derecho (ius)*», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXIII, 2011, pp. 273-317.

- DARAKI, M., *Una religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Agustin*, Paris, La Découverte, 1989.
- DE FILIPPI, M., *Dignitas. Tra Repubblica e Principato*, Bari, Cacucci, 2009
- DEL POZO, J. M., *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid, CEC, 1993
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad. de P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 2001.
- FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., «Conceptos y dicotomías del ius», *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, 3, 2000, pp. 9-43.
- FERRINI, C., *Sesto Pedio*, en *Opere*, vol. 2. Milano, U. Hoepli, 1929, pp. 39-52
- GAMBRA, J. M., «La noción clásica de dignidad y los derechos humanos», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 16, 2010, pp. 31-53.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., «La idea unitaria del hombre en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa», *Scripta Mediaevalia, Revista de pensamiento medieval*, 9/1, 2016, pp. 11-33.
- GAUTHIER, A., *Roman Law and its Contribution to the Development of Canon Law*, Ottawa, Saint Paul University, 1996.
- GIACHI, C., *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l'editto*, Milano, Giuffrè, 2005.
- GIACHI, V., «Per una biografia di Sesto Pedio», *Studia et Documenta Historiae Iuris*, LXII, 1996, pp. 69-123.
- GÓMEZ FRANCO, G., «Vivir en acuerdo con la razón: sobre las definiciones estoicas del telos», *Disertaciones*, 4, 2015, pp. 51-68.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *La dignidad de la persona humana según san Pablo*, Madrid, Rivadeneyra (Instituto Social León XIII), 1956.
- GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, Migne, J. P.; *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris, Imprimerie Catholique, 1857-1866, vol. 44.
- *De anima et resurrectione*, Migne, J. P.; *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris, Imprimerie Catholique, 1857-1866, vol. 46.
- GUZMÁN BRITO, A., «Historia de la denominación del derecho-facultad como *subjetivo*», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXV, 2003, pp. 407-443.
- «Historia de la atribución de categorías o predicamentos a *derecho (ius)*», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXXIII*, 2011, pp. 273-317.
- HABERMAS, J., «La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 2010, pp. 105-121.
- IMPALLOMENI, G., *L'editto degli edili curuli*, Padova, CEDAM, 1955.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, trad. de J. Oroz y M. A. Marcos, Madrid, BAC, 1983.
- *Los tres libros de las Sentencias*, trad. de I. Roca Meliá, Madrid, BAC, 2009.
- LA PIRA, G., *La personalità scientifica di Sesto Pedio*, *Bulletino dell'Istituto di Diritto Romano*, 45, 1938, pp. 293-234.
- LÓPEZ BRAVO, C., «Consideraciones sobre el concepto de ley natural en san Pablo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 2002, pp. 275-285.
- MANNA, L., *Actio redhibitoria e responsabilità per vizi della cosa nell'editto de mancipiis vendundis*, Milano, Giuffrè, 1995.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, trad. de R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1977.
- MATEO-SECO, F. L., «Imágenes de la Imagen: Génesis 1, 26 y Colosenses 1, 15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica*, 40, 2008, pp. 677-694.

- MATEO-SECO, L. F., «Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, 2006, pp. 11-19.
- MELÉNDEZ, G. A., «Sobre el arte de vivir en Epicteto», *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 20, 2014, pp. 271-310.
- ORTU, R., «*Propter dignitatem hominum*. Nuove riflessioni su D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad ed. aed. cur.)», en *Tra storia e diritto, Studi in onore di Luigi Berlinguer*, II, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2008, pp. 439-476.
- PELE, A., «Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media», *Derechos y Libertades*, 21, 2009, pp. 149-185.
- *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*. Tesis doctoral, Universidad Carlos III, Getafe, 2006.
- *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid, Dykinson, 2010.
- PEPPE, L., «La donna romana: quale cittadinanza?», en AA. VV., *Estudios en Homenagem a Luiz Fabiano Corrêa*. Sao Paulo, Max Limonad, 2014, pp. 197-217.
- PERETÓ RIVAS, R. A., «Alcuino de York: Sobre el Alma y sus Dignidades», *Mirabilia*, 4, 2004, pp. 101-115.
- «La ley natural en el Alto Medioevo. El caso de Alcuino», *Anuario Filosófico*, XLI/1, 2008, pp. 55-67.
- RIST, J. M., *La filosofía estoica*, trad. de D. Casacuberta, Madrid, Crítica, 1995.
- ROBLEDA, O., «La idea del derecho subjetivo en el ordenamiento romano clásico», *Bulletino dell' Instituto di Diritto Romano*, 80, 1977, pp. 23-41.
- RUIZ MIGUEL, C., «La dignidad humana. Historia de una idea», *Lex Tantum. Anuario de la Escuela de Derecho de la Universidad Anáhuac de Xalapa*, 2/2, 2005, pp. 520-542.
- SALLES, R., *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, UNAM, 2006.
- SEGOVIA, J. F., «Los derechos naturales en la ley natural permisiva y la auto-conservación (Revisando la tesis de Brian Tierney sobre el origen de la idea de los derechos subjetivos)», *Revista Cruz del Sur*, 14, 2015, pp. 15-59.
- SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill, Barcelona, Planeta, 1989.
- *De ira*. Trad. de J. Fernández Navarrete y N. Estévanez, México, Porrúa, 1984.
- SPENCER, J., «Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul», *The Dualist*, 9/1, 2004, pp. 29-41.
- SPLÉNDIDO, M., «El debate por los esclavos en las asambleas cristianas a fines del siglo II», *Circe de clásicos y modernos*, XIV/1, 2010, pp. 133-146.
- TIERNEY, B., «Two Anglo-Norman Summae», *Traditio*, 15, 1959, pp. 483-491.
- «Origins of natural rights language: text and context, 1150-1250», *History of Political Thought*, 10/4, 1989, pp. 615-646.
- *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and Church Law 1150-1625*. Emory University Studies in Law n.º 5, Atlanta, Scholars Press, 1997.
- «Natural Law and natural rights: old problems and recent approaches», *The Review of Politics*, 64/3, 2002, pp. 389-406.
- «The idea of natural rights. Origins and persistence», *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2/1, 2004, pp. 2-12.
- TIERNEY, B., «Dominion of self and natural rights before Locke and after», en V. Mäkinen y P. Korkmann (eds.); *Transformation in medieval and early-modern rights discourses*, Dordrecht, Springer, 2006, pp. 173-203.

- VALLET DE GOYTISOLO, J., «Esbozo de una metodología de los derechos humanos», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 70, 1993, pp. 341-358.
- VILLEY, M., «Los orígenes de la noción de derecho subjetivo», *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976, pp. 23-57.
- «*Suum ius cuique tribuens*», *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976, pp. 59-70.

Fecha de recepción: 31/03/2017. Fecha de aceptación: 31/10/2017.