

CONFLICTOS ENTRE LA DIGNIDAD Y LA LIBERTAD: UNA REFORMULACIÓN*

CONFLICTS BETWEEN DIGNITY AND FREEDOM: A REFORMULATION

Ricardo García Manrique

Universidad de Barcelona

RESUMEN

Este artículo analiza los conflictos entre la dignidad humana y la libertad que surgen a la hora de decidir si ciertas prácticas sociales controvertidas deberían ser permitidas o prohibidas por el derecho. El autor sugiere que estos conflictos pueden comprenderse y tratarse mejor si se replantean como una discrepancia acerca de las condiciones necesarias para garantizar la libertad no sólo de los directamente implicados en esas prácticas, sino de todos los miembros de la comunidad. Una de esas condiciones es la disposición de un amplio ámbito de no interferencia, y es la que reivindican quienes invocan la libertad. Otra de esas condiciones, igualmente importante, es la vigencia de prácticas sociales significativas y valiosas, y a ella se remiten quienes invocan la dignidad, considerando que promover tales prácticas y desalentar las que no lo son puede y debe hacerse por medios jurídicos.

PALABRAS CLAVE

Dignidad, libertad, autonomía, prácticas sociales, mercantilización.

ABSTRACT

This article analyzes the conflicts between human dignity and freedom that arise when deciding whether certain controversial social practices should be permitted or prohibited by law. The author suggests that these conflicts can be better understood and addressed if they are reframed as a disagreement over the conditions necessary to guarantee the freedom not only of those directly involved in those practices but of all members of the community. One such condition is the provision of a broad sphere of non-interference, and it is this condition that those who invoke freedom claim. Another, equally important, condition is the existence of meaningful and valuable social practices, and those who invoke dignity refer to this, considering that promoting such practices and discouraging unwelcome ones can and should be done through legal means.

KEYWORDS

Dignity, freedom, autonomy, social practices, commodification.

DOI: <https://doi.org/10.36151/TD.2025.125>

* Proyecto de investigación «La dignidad humana en la argumentación jurídica y moral», financiado por el Ministerio de Ciencia e Investigación (PID2022-138942NB-I00).

CONFLICTOS ENTRE LA DIGNIDAD Y LA LIBERTAD: UNA REFORMULACIÓN

Ricardo García Manrique

Universidad de Barcelona

Sumario: 1. Conflictos entre la dignidad y la libertad. 2. Una propuesta de reformulación. 3. La libertad más allá de la no interferencia. 4. Las condiciones de la libertad. 5. Valor y precio. 6. La dignidad de todos. Notas. Bibliografía.

1. CONFLICTOS ENTRE LA DIGNIDAD Y LA LIBERTAD

Hay una serie de problemas normativos cuyo abordaje y resolución pasa con frecuencia por el planteamiento de un conflicto entre la dignidad humana y la libertad. Muchos de esos problemas son de un mismo tipo: consisten en determinar si una cierta práctica social debe estar jurídicamente permitida o prohibida. Las prácticas sociales que suscitan esta clase de problema son diversas, pero muchas de ellas son prácticas que podemos llamar «corporales» porque pueden ser definidas como formas de uso o disposición del cuerpo humano, o porque lo involucran muy principalmente. No es de extrañar, pues, que entre estas prácticas se hallen muchas de las que se suele ocupar la bioética. Así, el aborto voluntario, la eutanasia, la gestación subrogada, la disposición de órganos, gametos y demás biomateriales humanos, o ciertas variantes de la reproducción asistida. Otras quedan fuera del ámbito de la bioética, pero tienen esa misma dimensión corporal: la pornografía, la prostitución, el incesto, el canibalismo pactado o incluso el lanzamiento de enanos.

En relación con cualquiera de estas prácticas, la forma más simple del conflicto entre la dignidad y la libertad se suscita cuando los partidarios de permitir la práctica invocan la libertad y los partidarios de prohibirla invocan la dignidad. O bien, antes de inclinarnos por una u otra alternativa, observamos que la libertad promueve el permiso y la dignidad

promueve la prohibición y nos vemos obligados a ponderar la una con la otra, lo cual no hace más que confirmar que nos hallamos ante un conflicto entre ambas. Es de estas formas simples del conflicto de las que me voy a ocupar aquí. Mi intención es indagar la naturaleza de este conflicto y proponer su reconfiguración, es decir, su traducción a otros términos que permitan tratarlo mejor y, con suerte, también resolverlo mejor.

Sin duda, la dignidad y la libertad no siempre se oponen. En ocasiones van felizmente de la mano a favor o en contra del establecimiento de un cierto régimen jurídico regulador de alguna de las prácticas mencionadas o de otras. Hay prohibiciones que favorecen al mismo tiempo la dignidad y la libertad, como, pongamos por caso, la de la tortura y los tratos inhumanos o degradantes establecida por el artículo 15 de la Constitución Española. Hay permisos que tienen ese mismo doble efecto favorable, como es el que concede la LO 3/2021 de regulación de la eutanasia, al menos a juicio del Legislador y del Tribunal Constitucional¹. Que la dignidad y la libertad se opongan y así promuevan soluciones normativas diferentes, o que no se opongan y promuevan ambas la misma, es asunto no siempre pacífico. Lo podemos ver en el caso del aborto voluntario: para unos, entre ellos nuestro Tribunal Constitucional, su despenalización favorece simultáneamente la dignidad y la libertad (de la mujer embarazada)²; sin embargo, para otros, favorece desde luego la libertad (de la mujer embarazada) y acaso también su dignidad, pero al mismo tiempo lesiona la dignidad del *nasciturus*, o la de las personas con discapacidad, o la dignidad en abstracto³. Es decir: la dignidad puede aparecer como argumento a favor y en contra de una misma regulación normativa. Lo mismo sucede con la libertad, que puede dividirse para dar apoyo tanto a unos como a otros contendientes, como ocurre cuando se debate acerca de si deben permitirse o prohibirse prácticas como la venta de biomateriales humanos, la gestación subrogada, la pornografía o la prostitución. Siendo todo esto cierto, también lo es que hay ocasiones en que la dignidad y la libertad comparecen en la argumentación jurídica oponiéndose la una a la otra, favoreciendo soluciones normativas opuestas.

Los términos iniciales de este tipo de conflictos pueden establecerse así:

- (1) La dignidad y la libertad aparecen como valores de un sistema jurídico que deben ser respetados y promovidos.
- (2) La dignidad y la libertad aparecen como valores distintos. Son valores seguramente relacionados, y la resolución de su conflicto pasa también seguramente por precisar esa relación; pero son valores distintos.
- (3) La dignidad y la libertad aparecen como valores que pueden oponerse entre sí. Esto significa que una norma de permiso o de prohibición puede favorecer el uno en detrimento del otro o viceversa.
- (4) La dignidad y la libertad, en estas condiciones, no pueden ser plenamente satisfechas a la vez, pero ambas requieren respeto y, por tanto, algún grado de satisfacción, con lo que no puede darse plena y simple prioridad a la una respecto de la otra (como si fueran reglas), sino que se requiere un ejercicio de ponderación (como si fueran principios, que seguramente es lo que son).

- (5) La dignidad y la libertad acabarán por ser satisfechas sólo parcialmente: habrá que renunciar a cierto grado de satisfacción de la una en favor de la otra, o una de ellas habría de soportar cierto grado de perjuicio justificado por el beneficio que obtiene la otra.

Sobre lo que aquí se dirá acerca de la naturaleza de estos conflictos, y acerca de cómo resolverlos, vale advertir que se tratarán como conflictos de la razón práctica en general. Aunque los problemas que los suscitan son jurídicos por su contenido (si una determinada práctica debe ser prohibida o permitida por el derecho), no lo son en el sentido de que se planteen siempre en el marco de un sistema jurídico concreto. Es decir, no son sólo problemas para juristas en el ejercicio de sus funciones, aunque también lo son para ellos. Así, la pregunta que nos ocupa se la puede hacer un ciudadano consciente de su condición, un comité de ética o un profesor de filosofía del derecho, pero también un profesor de alguna de las ramas de la dogmática jurídica, un juez ordinario o un juez constitucional. No cabe duda de que, si el problema se plantea en el marco de un sistema jurídico concreto, es posible que alguno de los dos valores en conflicto haya de presentarse bajo otra forma normativa, aquella que tenga en ese sistema, y el modo de abordar ese conflicto haya de someterse a ciertas restricciones institucionales que derivan de las normas del sistema o de su previa interpretación autorizada. No obstante, tengo la impresión de que el conflicto entre la dignidad y la libertad se puede analizar en buena medida desde esta perspectiva abstracta que aquí asumo, y confío en que los resultados de este análisis puedan servir de algo en cualquiera de los ámbitos, institucionales o no, en que el conflicto se suscite. Sí asumiré que ni la dignidad ni la libertad son derechos fundamentales, y que, a la hora de decidir la prohibición o el permiso de alguna de las prácticas mencionadas, no podemos invocar derechos de ese tipo. Si pudiéramos, la pregunta por la prevalencia de la dignidad o de la libertad perdería buena parte de su relevancia, dado que todo derecho fundamental puede comprenderse como una modalidad de nuestra libertad acotada y especialmente protegida por su privilegiada relación con nuestra dignidad. Que es como decir que, si podemos invocar un derecho fundamental, el supuesto conflicto entre la libertad y la dignidad ya está resuelto a favor de lo que se derive del contenido de ese derecho⁴. Desde luego, no parece que el valor de la libertad (ni siquiera articulado como un posible «derecho general de libertad») pueda limitar el alcance de un derecho fundamental, pero tampoco parece que pueda hacerlo la dignidad humana o, por lo menos, debemos mostrarnos de antemano escépticos ante esta posibilidad⁵.

2. UNA PROPUESTA DE REFORMULACIÓN

Si algo debe ser reformulado, o planteado en otros términos, es porque los términos en que se ha planteado inicialmente son por alguna razón problemáticos y creemos que podemos mejorarlos. Veamos si este es el caso. En el caso del conflicto entre la dignidad y la libertad, cuando surge a la hora de decidir si prohibimos o permitimos ciertas prácticas, diría que nuestra impresión primera es la de comprender que nos hallamos ante un conflic-

to genuino. Por una parte, la legalización de una práctica cualquiera se percibe con razón como favorable a la libertad, puesto que amplía el ámbito de lo permitido, de aquello que podemos hacer si así lo deseamos: se podrá abortar, pedir la eutanasia, contratar un embarazo, vender órganos, acostarse con familiares, ver pornografía, ejercer la prostitución, comerse el cadáver de un semejante o lanzar un enano. Al margen de que nos parezca bien, mal o muy mal que la gente haga alguna de estas cosas, hemos de convenir en que, al menos en algún sentido relevante, seremos más libres si cualquiera de estas acciones está permitida. Además, todos seremos más libres y no sólo algunos, porque hay que recordar que nos estamos ocupando de prácticas plenamente consentidas por las partes directamente implicadas (a salvo, si se quiere, del *nasciturus* en el caso del aborto, pero vamos a suponer que él no cuenta como «parte implicada» porque todavía no es una persona; si esto fuera inaceptable para alguien, podríamos excluir el aborto del alcance de nuestra discusión).

Otro sería el caso si se tratase de legalizar prácticas no consentidas, que aumentarían acaso la libertad de algunos, pero al precio de disminuir la de otros (acaso aumentaría la libertad de los fuertes y disminuiría la de los débiles). Podría entonces objetarse que este caso no es «otro» sino precisamente el que nos ocupa, porque si somos reticentes a permitir estas prácticas es porque una de las dos partes que consiente en participar en ellas lo hace sólo en apariencia, cuando en realidad su consentimiento está viciado de tal forma que no podemos decir que actúe con libertad. Este sería el caso de la mujer que alquila su vientre para que sea engendrado el que será hijo de otra u otras personas, el caso de la prostituta, el de quien vende sus órganos, el caso de la actriz porno, el caso de quien acuerda su propia muerte para ser después devorado por otro, el caso del enano que se deja lanzar. En cualquiera de estas contingencias en que una persona se halle, o en alguna de ellas, habrá quien considere que no hay genuino consentimiento, sino una situación de inferioridad de algún tipo, generalmente económica, de la que la otra parte se aprovechará. Estaríamos, por tanto, ante prácticas que generan relaciones de abuso o de explotación, cuya legalización no beneficiaría pues la libertad de todos, sino sólo la de algunos.

Así puede ser. Sin embargo, si así fuera, entiendo que no nos hallaríamos ante un conflicto entre la libertad y la dignidad, dado que el argumento para establecer o mantener la prohibición de cualquiera de esas prácticas sería que no se trata de prácticas libremente consentidas por ambas partes. De este modo, el valor esgrimido por los partidarios de la prohibición sería la libertad, y la invocación de la dignidad no sería necesaria. Este sería un caso muy diferente del que aquí nos interesa, y más bien semejante al de otras prácticas que son prohibidas para proteger la libertad de quienes no consienten, o no pueden consentir, en ellas (el sexo o la contratación con menores, por ejemplo), o su consentimiento está viciado por su situación de inferioridad (un vicio potencial que está en la base del carácter imperativo, vale decir prohibitivo, de buena parte del derecho del trabajo).

Por tanto, quienes invocan la libertad como razón para legalizar una práctica social hay que suponer que asumen, en primer lugar, que es posible concebir el desenvolvimiento de esta práctica en condiciones de libertad para todas las partes implicadas y, en segundo lugar, que estas condiciones pueden ser garantizadas. No vamos a discutir esto aquí. Si una u otra asunción fuera errónea, el argumento de la libertad no valdría en estos casos, porque

la legalización de la práctica social en cuestión no aumentaría la libertad de todas las personas, sino solo la de algunas a costa de la de otras. Si lo que estuviera en discusión fuera esto, insisto en que no nos hallaríamos ante un conflicto entre la libertad y la dignidad, sino ante una discrepancia acerca de si cierta práctica social puede tener lugar en condiciones de libertad o de si es posible garantizar estas condiciones.

Tenemos, pues, que en los conflictos entre la dignidad y la libertad podemos comprender sin dificultad a quienes alegan que la legalización de una cierta práctica social aumenta nuestra libertad, y podemos comprender la fuerza de su argumento, dado que la libertad es generalmente aceptada como valor moral y jurídico del más alto rango (un valor superior del ordenamiento jurídico lo considera nuestra Constitución). Desde luego, el aumento de nuestra libertad será siempre un buen argumento a favor de cualquier modificación de las normas jurídicas vigentes.

Por otra parte, la alegación de la dignidad es también comprensible, al menos a primera vista, puesto que, primero, el derecho debe proteger y promover la dignidad humana, sea por unos medios o por otros; y, segundo, ciertas prácticas sociales pueden parecernos «indignas» o contrarias a esa dignidad, quizá porque veamos en ellas una falta de respeto o de desprecio por el valor de lo humano, o una instrumentalización de las personas, o su degradación, o algo semejante. Ninguna de estas formas de valorar una práctica social resulta de por sí extraña o insensata, y todas ellas son muy frecuentes cuando, en el ámbito privado, juzgamos nuestro propio comportamiento o, sobre todo, el de los demás. Hay, nos parece, formas correctas de comportarse en la vida y hay otras que no lo son, y, entre las que no lo son, algunas nos parecen especialmente detestables, y las calificamos como indignas. Sin embargo, ahora de lo que se trata no es de una valoración privada, que puede ser plenamente compatible con el respeto de la libertad de los otros, sino de tomar una decisión pública que limite esta libertad, y esto ya resulta más difícil de entender. Que el derecho esté al servicio de la dignidad y la proteja de diversas formas es una cosa, pero que lo haga limitando la libertad es cuando menos paradójico. La paradoja reside en que la concepción seguramente más extendida de la dignidad humana es aquella que la vincula con nuestra condición de seres libres o autónomos, una condición que no puede predicarse de ningún otro ser vivo y que, por tanto, nos identifica y nos hace especialmente valiosos. De acuerdo con esta concepción, cabría pensar que nuestra dignidad es tanto mejor servida cuanto más libertad se pone a nuestra disposición. Pero, entonces, ¿cómo es posible que se lesione la dignidad mediante un aumento de la libertad? O, al revés, ¿cómo es posible proteger o promover la dignidad limitando la libertad?

Una respuesta plausible a estas dos preguntas es la siguiente: en realidad, no es posible ni una cosa ni la otra. Cuando personas adultas se involucran en determinadas prácticas sociales de manera plenamente consentida y sin que medie una desigualdad significativa, lo que es acorde con su dignidad es respetar su libertad y, por tanto, permitir esas prácticas. En este contexto, invocar la dignidad en sentido contrario es una manera de encubrir el intento de imposición de determinadas formas de vida. En cambio, si nos tomamos en serio la dignidad humana, debemos permitir que sean ellas mismas las que elijan cómo quieren vivir. Esta respuesta apunta a un uso ilegítimo del concepto de dignidad que ha

sido reiteradamente denunciado en los últimos tiempos y que se pone especialmente de relieve en los conflictos que nos ocupan⁶. En ellos, la invocación de la libertad da lugar a un argumento claro y preciso. Por el contrario, la invocación de la dignidad da lugar a un argumento oscuro y vago, el tipo de argumento que viene bien a quienes no tienen argumentos sólidos; a quienes, en realidad, no están dispuestos a respetar la libertad de los demás y pretenden que todos vivamos como a ellos les gustaría. Una respuesta como esta, más que a una reformulación, daría lugar a la disolución del conflicto. El conflicto quedaría zanjado a favor de la libertad, porque en verdad no hay nada al otro lado, nada que legítimamente pueda oponerse a la libertad.

No dudo de que hay ocasiones en que la dignidad se aleja de este poco recomendable modo, y coincido con los críticos en que debemos combatir el uso vacuo y sobre todo el uso fraudulento del concepto. Sin embargo, como parte de ese combate, creo que merece la pena explorar ese otro lado para comprobar si de veras está vacío o si, en cambio, hay algo que merece nuestra consideración. Algo que explique por qué o de qué manera una ampliación de nuestra libertad puede suponer un menoscabo de nuestra dignidad.

Mi propuesta de reformulación del conflicto entre la libertad y la dignidad puede resumirse así: si bien se mira, la libertad y la dignidad no pueden oponerse porque, en efecto, nuestra dignidad se basa en nuestra condición de sujetos libres, de manera que una vida humana digna es, ante todo y sobre todo, una vida libre. Esto significa que no se puede favorecer la dignidad perjudicando la libertad, ni viceversa. Sin embargo, la libertad no es servida sólo mediante la puesta a disposición de las personas de un margen de actividad no interferida, sino que requiere también de la garantía de otras condiciones. Ese margen de no interferencia, desde luego necesario, no es suficiente para ser libre. A la hora de discutir sobre cuál ha de ser la regulación jurídica de las prácticas sociales que nos ocupan, quienes invocan la dignidad como argumento a favor de su prohibición están, en realidad, invocando estas otras condiciones, o alguna de ellas en particular. Están diciendo que todos seremos más libres si esas prácticas son públicamente desalentadas mediante su prohibición (o esta me parece que puede ser la mejor interpretación de su invocación de la dignidad); es decir, están recurriendo al mismo valor (la libertad) que sus contendientes, aunque lo hagan de manera implícita. Nos hallamos, pues, ante una discrepancia acerca de cómo garantizar mejor nuestra libertad. Si estoy en lo cierto, entonces resulta que los conflictos entre la dignidad y la libertad son, bien mirados, conflictos de la libertad consigo misma⁷.

En lo que sigue, trataré de explicar y justificar esta propuesta.

3. LA LIBERTAD MÁS ALLÁ DE LA NO INTERFERENCIA

Interpretar el recurso a la dignidad como la invocación de otras condiciones de la libertad distintas de la no interferencia ajena supone una comprensión de la libertad que es, en primer lugar, unitaria y, en segundo lugar, distinta de la libertad concebida como «libertad negativa». Es unitaria en el sentido de que el valor «libertad» es uno y no varios, y tiene que

serlo si aceptamos que el valor que se ubica a ambos lados del conflicto es el mismo. Asumir que la libertad es unitaria implica alejarse de las visiones plurales de la libertad, como la que distingue entre una libertad «positiva» y una libertad «negativa»⁸; o como la que añade una tercera libertad, la libertad como «poder»⁹. Por otra parte, asumir que la libertad es distinta de la libertad negativa implica que la libertad no puede equipararse a la ausencia de interferencia ajena, sea como «mera» interferencia (en la estela liberal), sea como una interferencia cualificada como «arbitraria» (en la estela republicana)¹⁰.

Una libertad unitaria y distinta de la libertad negativa puede ser la libertad comprendida como «capacidad para la autonomía», tal como propone Joseph Raz¹¹. Así definida, la libertad es la capacidad de formarse un criterio propio, tomar decisiones y actuar en consecuencia, todo ello de acuerdo con la propia razón. Raz llama «libertad positiva» a esta capacidad¹². El término «libertad positiva» me parece problemático porque con frecuencia se usa: o bien para designar la libertad política, o la democracia, o bien para designar la autonomía o autodeterminación individual¹³. Como lo que estamos buscando es un valor que sea propio de un sistema jurídico, conviene distinguir la libertad de la autonomía. Pues la autonomía es la cualidad de cierta manera del obrar individual y un sistema jurídico no está en condiciones de garantizar que todas las personas obren de ese modo. En cambio, lo que sí es propio de un sistema jurídico, porque está a su alcance, es promover las condiciones que nos habilitan o capacitan para ese modo (autónomo) del obrar. Por eso, la libertad como valor de un sistema jurídico (o, en general, como valor político) es mejor comprendida como la capacidad para la autonomía, más que como la autonomía misma¹⁴.

La capacidad para la autonomía requiere del goce de un amplio margen de no interferencia ajena, pero va mucho más allá de eso, porque la mera no interferencia no nos capacita por sí misma para nada, y desde luego no para un tipo de acción que pueda ser calificada como autónoma. No ha de verse aquí desprecio alguno por la libertad negativa, sino aprecio, porque la libertad negativa (la no interferencia) es condición necesaria de la capacidad para la autonomía¹⁵. Sin ella, no hay libertad. Lo que sucede es que la libertad requiere la concurrencia de otras condiciones. Una de ellas es la independencia, en el sentido republicano, que suele traducirse en el autogobierno colectivo o democrático. Una tercera es esa *freedom from want*, o libertad frente a la necesidad o a la miseria, que aparece en el discurso de las *four freedoms* de Franklin D. Roosevelt de 1941, una dimensión material que ya es central en la retórica jacobina de la libertad, de la que los discursos parlamentarios de Robespierre son buena muestra, y a la que el republicanismo contemporáneo suele aludir en plural como las «condiciones materiales de la libertad». Es fácil vincular estas tres dimensiones, elementos o condiciones de la libertad con los tres grupos clásicos de derechos fundamentales: los derechos liberales o civiles garantizan la no interferencia o libertad negativa, los derechos políticos garantizan la democracia o libertad positiva, y los derechos sociales garantizan la suficiencia material o libertad fáctica¹⁶.

La visión de la libertad que obtenemos teniendo en cuenta estas tres dimensiones es ya mucho más amplia y adecuada que la que nos permite su concepción como estricta libertad negativa. Sin embargo, sigue sin ser una visión completa. Para comprobarlo, recordemos ahora las que Raz llama «condiciones de la autonomía», que serían todas ellas

constitutivas de la «capacidad para la autonomía», o libertad. La primera es disponer de las habilidades mentales apropiadas; la segunda es un rango adecuado de opciones, y la tercera es la independencia¹⁷. De las tres, son las dos primeras, y sobre todo la segunda, la que nos van a interesar más ahora. En cuanto a la independencia, comprendida como ausencia de coacción y de manipulación, podemos considerarla un resultado de la suma de libertad negativa y libertad positiva (o margen de no interferencia más democracia), o un equivalente si se quiere a la libertad negativa comprendida, en términos republicanos, como no dominación.

Las habilidades mentales apropiadas incluyen, escribe Raz, «una racionalidad mínima, la aptitud para comprender los medios necesarios para realizar los fines, las facultades necesarias para planificar acciones, etc.»¹⁸. Una concepción en efecto mínima de estas habilidades parece hacerlas equivaler con una condición mental normal, en el sentido de libre de patologías, de la que se puede disponer naturalmente en un entorno de socialización ordinario y, si no fuera el caso, a la que puede contribuir un derecho de los llamados de «libertad fáctica» como es el derecho a la salud. Sin embargo, creo que la capacidad para la autonomía requiere de una concepción más exigente de esas habilidades que tenga en cuenta el carácter de las personas. Charles Taylor ha llamado la atención sobre este punto, observando que ciertas limitaciones del carácter, como lo son distintos tipos de complejos, la timidez, la falsa conciencia, la falta de discernimiento moral o de autocontrol, dificultan la acción autónoma de las personas¹⁹. Algunas de estas limitaciones podemos considerarlas como problemas de salud mental, o patologías, y para ellas valdría la observación anterior: pueden ser comprendidas como necesidades para cuya satisfacción se nos atribuye el derecho a la salud. Otras, en cambio, van más allá del alcance de lo que razonablemente puede calificarse como «salud mental» (por mucho que este concepto sea cada vez más amplio). La disposición de un carácter apropiado para llevar una vida autónoma nos obliga a abandonar el ámbito de lo sanitario para entrar en el terreno de la educación. Desde luego, la educación figura también entre los derechos sociales fundamentales, pero la formación del carácter, de un carácter que nos faculte por ejemplo para un adecuado discernimiento moral, no parece que pueda depender sólo de un sistema educativo, por muy avanzado que sea, sino de la entera ordenación de las cosas sociales, una ordenación tal que permita el desarrollo de prácticas sociales significativas y bien orientadas, tal que fomenten la forja de un carácter apropiado para el ejercicio de la autonomía.

Un rango adecuado de opciones a disposición de las personas es también una condición necesaria de la autonomía. Un rango de opciones es adecuado cuando pone a nuestra disposición una variedad de opciones moralmente valiosas que nos permite aspirar a diversos bienes. Por eso, la condición no se satisface ni cuando tenemos a nuestra disposición una única opción moralmente valiosa (porque no se nos permite elegir) ni cuando tenemos a nuestra disposición una gama de opciones moralmente irrelevantes (porque no podremos elegir nada valioso). Desde este punto de vista, la autonomía no consiste simplemente en que uno pueda elegir un modo de vida cualquiera, sino en que pueda elegir, de entre varios, un modo de vida bueno, uno que pueda vincularse con el ejercicio y desarrollo de nuestras capacidades innatas. Para que esta elección sea posible, uno ha de estar en condiciones de

participar en prácticas sociales culturalmente definidas y articuladas en torno a los bienes propios de una vida humana²⁰.

Una consecuencia importante ahora para nuestro argumento es que la libertad como capacidad para la autonomía exige una política perfeccionista, comprendida como la conservación y promoción de prácticas sociales moralmente valiosas, dado que sólo seremos libres si podemos conocer y experimentar este tipo de prácticas. La idea de Raz, que suscribo, es que, si asumimos la libertad como ideal político, nos comprometemos individual y colectivamente con el fomento de la autonomía de todos, y este compromiso se extiende a todas las condiciones que hacen posible esa autonomía y se traduce no sólo en deberes negativos de respeto de las elecciones ajenas, sino también en deberes positivos de promoción del estado de cosas en el que esas elecciones sean significativas.

4. LAS CONDICIONES DE LA LIBERTAD

Tenemos, pues, que la libertad de los miembros de una comunidad requiere de la concurrencia de diversas condiciones, y esto es lo que nos permite entender la oposición entre los valores de la libertad y la dignidad como una discrepancia acerca de cuál de esas condiciones ha de prevalecer y ser promovida frente a la otra en cierto ámbito de las relaciones sociales. No se trata ya, por tanto, de estar a favor o en contra de la libertad, sino de estar a favor o en contra de una determinada forma de promoverla. Quienes se declaran partidarios de la autorización o validación jurídica de cierta práctica social no pueden ser equiparados sin más como los partidarios de «la libertad», sino que están a favor de reforzar una de sus condiciones. Esta condición es el margen de no interferencia, o de libertad negativa, que resultará sin duda ampliado por el hecho de que cierta práctica esté permitida en vez de prohibida. Al mismo tiempo, quienes se declaran a favor de prohibir dicha práctica, o de no validarla jurídicamente, y alegan como argumento la protección de la dignidad, no pueden ser comprendidos como enemigos de la libertad o siquiera como partidarios de restringirla, puesto que su propósito es justamente el de potenciar la libertad de todos. Así puede suceder si se promueve otra de las condiciones de la libertad, en este caso la posibilidad de conocer y experimentar prácticas sociales valiosas, incluso al precio de reducir el margen de no interferencia que nos garantiza el sistema jurídico. De todas formas, puestos en estos términos, ambos argumentos, el de la libertad y el de la dignidad, tienen un aire problemático.

Por una parte, la mera ampliación del margen de no interferencia a disposición de los individuos, de por sí, puede no ser valorada como favorable a la libertad, sino sólo cuando esa ampliación es relativa a determinados y cualificados ámbitos de la libertad negativa. Asumo que esta ampliación cualificada no es el caso que nos ocupa: si lo fuera, entiendo que el argumento a favor de permitir cierta práctica se articularía mejor como un argumento basado en algún derecho fundamental, es decir, en una modalidad específica de la libertad negativa especialmente protegida a través de esa figura jurídica; pero hemos convenido en que los conflictos que estamos tratando no involucran derechos fundamentales. Si

lo hicieran, el derecho fundamental habría de prevalecer sobre otros estándares normativos más genéricos. En cambio, no habiendo derechos fundamentales que respetar, al argumento de la libertad cabría objetarle que la libertad negativa, como pura no interferencia, no tiene valor, luego no lo tendrá su mero aumento²¹. En efecto, a la libertad negativa no la podemos valorar por su cantidad, y Charles Taylor ha mostrado lo absurdo que sería hacerlo así²². Lo que Taylor quería poner de relieve es que no valoramos la libertad negativa en sí, sino en la medida en que nos permite llevar a cabo ciertas acciones que son las que valoramos, y de donde deriva el valor instrumental de la específica libertad negativa que nos habilita para realizarlas. Por eso, «el valor de la libertad negativa no depende de la cantidad de conductas permitidas menos la cantidad de conductas obligatorias o prohibidas, sino de la cualidad de las unas y de las otras»²³.

Sin embargo, sigo pensando que invocar el aumento de libertad negativa, incluso comprendida como mera no interferencia (arbitraria o no), puede aceptarse como un argumento a favor de permitir una práctica social. Cabe alegar, en primer lugar, que tenemos un implícito derecho general a la libertad²⁴; en segundo lugar, que, incluso si no están protegidas por un derecho fundamental concreto, al menos gran parte de las prácticas que nos ocupan son significativas para muchas personas, por ejemplo porque afectan a su libertad reproductiva o sexual, con lo que el aumento de libertad negativa sí podría ser considerado cualitativo; en tercer lugar, en fin, que hay una presunción a favor de la libertad negativa (que suele expresarse como que «todo lo no prohibido está permitido» y que puede ser considerada como una de las formas del derecho general a la libertad) y que, si no tenemos un argumento a favor de prohibir una práctica, esta presunción nos debe inclinar a permitirla.

De otro lado, la validez del argumento de la dignidad, comprendido como la invocación de la mejora en otra de las condiciones necesarias de la libertad, depende de que nos sea posible explicar en qué sentido o de qué manera la prohibición de una práctica social puede aumentar nuestra capacidad para actuar autónomamente. La idea general es que una condición de esta capacidad es que estén a nuestra disposición opciones moralmente valiosas, o que estemos en la situación de poder conocer y experimentar prácticas sociales valiosas. Pero ¿de qué forma contribuye a esta situación la prohibición de una práctica determinada? A mi juicio, donde mejor cabe observar esta contribución es en la conocida disputa acerca de cuál es el ámbito legítimo de lo comercial o de lo lucrativo, y a ella dedicaré el epígrafe siguiente. Antes de eso, cabe recordar que ciertas prácticas sociales consentidas son prohibidas sin demasiada controversia precisamente porque su prohibición contribuye a algún objetivo comunitario importante, y no sería difícil argumentar que la prosperidad generada por la satisfacción de ese objetivo contribuye a nuestra libertad. Así Dworkin, en su caso con la intención de cuestionar la validez o el alcance del principio del daño de John Stuart Mill, observa lo siguiente:

Buena parte de la legislación económica se justifica no sobre la base de que evita un daño directo a individuos particulares, sino porque crea un entorno económico en el cual la comunidad como un todo es capaz de prosperar. Las leyes *antitrust*, por ejemplo, y las leyes que limitan la producción o el desarrollo de recursos escasos, suelen defenderse de esta manera. Varias formas de legislación social, incluyendo leyes para mejorar las relaciones raciales, se justifican con frecuencia siguiendo

criterios semejantes, y las normativas estéticas (...) se justifican porque protegen el entorno y la cultura de la comunidad como un todo²⁵.

Si ponemos este argumento en términos de libertad, podríamos decir que las leyes *antitrust*, limitadoras de la libertad de algunos, contribuyen a la libertad de todos al favorecer una prosperidad económica que asegura sus condiciones materiales; o que las leyes que obligan a los propietarios de casas a pintarlas de cierto color contribuyen a nuestra libertad al ponernos en condiciones de apreciar mejor la belleza. Si esto es así, podemos preguntarnos si la prohibición de las prácticas que aquí nos ocupan puede justificarse también en el nombre de un bienestar general o comunitario comprendido como condición de la libertad. Desde luego, su prohibición no parece que promueva ningún objetivo económico ni estético o que dé lugar a ningún tipo de prosperidad material general, pero acaso sí podría vincularse con la prosperidad moral que Raz considera condición necesaria de la autonomía individual. Los partidarios de la prohibición de cierto tipo de comercio (de biomateriales humanos, del sexo, de la exhibición corporal, de la gestación) podrían alegar que así prosperaría socialmente una cultura más ilustrada acerca del significado de tales prácticas y con ella un ambiente en el que sería más fácil acceder al conocimiento de cierto ideal de vida buena que consideremos acertado, y también más fácil experimentarlo y vivir de acuerdo con él.

Es este ambiente más propicio a la prosperidad de los ideales adecuados de vida virtuosa el que se sugiere que aumenta la libertad de todos los miembros de la comunidad. De lo que se trata, pues, es de admitir que un tal ambiente es una condición necesaria de la libertad. Desde esta perspectiva, quienes alegan la dignidad como argumento a favor de prohibir una cierta práctica o conducta pueden estar diciendo lo siguiente: la dignidad se ve perjudicada cuando se reduce la libertad a disposición de los ciudadanos; pero permitir ciertas prácticas reduce esa libertad porque la extensión social de tales prácticas derivada de su autorización dificultará la percepción de lo que significa vivir bien, y sin esa percepción la libertad no es posible; por tanto, hay una razón para prohibirlas, y esa razón es la libertad que ganaremos con ello.

Lo que sugiero es que la dignidad que se ha de proteger con la prohibición de ciertas prácticas sociales no es tanto la de los individuos directamente implicados en ellas, sino la de todos los miembros de la comunidad en la que esas prácticas se desarrollan, que se vería indirectamente mermada si tales prácticas floreciesen. Que el perjuicio que sufre la dignidad de todos sea indirecto no significa que sea menos importante, y de hecho podría serlo más en tanto que más extendido y más prolongado y consolidado en el tiempo. Desde este punto de vista, lo que nos ha de preocupar ante todo no es la pérdida de dignidad que sufre el individuo que decide, por decirlo a la manera kantiana, tratarse como un medio y no como un fin en sí mismo (el que vende su sangre o una parte de su cuerpo, la prostituta, la madre de alquiler, etc.)²⁶; sino la que sufre la dignidad de todos, que sigue siendo una dignidad individual (la de cada uno) y no una dignidad colectiva o abstracta o predicable de la condición humana en general. A mi juicio, no es necesario invocar aquí la distinción habermasiana entre la «dignidad humana» y la «dignidad de la vida humana»²⁷, para justificar estas prohibiciones con base en la segunda. Lo que sí es necesario es darse cuenta de

que nuestra dignidad individual sufre no sólo cuando nos embarcamos en prácticas degradantes (si es que así lo fueran), sino también cuando no se ponen las condiciones sociales de todo tipo que se requieren para poder vivir una vida acorde con nuestra naturaleza de seres libres.

5. VALOR Y PRECIO

La idea de que la libertad aumenta cuando ciertas prácticas comerciales son desterradas de la comunidad por una u otra vía ha sido elaborada una y otra vez, sea en general o en relación con algún tipo particular de comercio²⁸. No me refiero aquí a la desmercantilización que pretende asegurar el reparto igualitario de un bien, que es la que es propia de los derechos fundamentales, sino a la que pretende promover una valoración adecuada de los bienes (o de las prácticas). Conviene no confundir ambos fines (reparto igualitario y valoración adecuada), una confusión que puede ser suscitada por el hecho de que, en ocasiones, la desmercantilización puede satisfacer ambos a la vez.

Si, por ejemplo, la sangre o los órganos ajenos están disponibles sólo para quien puede pagarlos, es muy posible que no todos podamos satisfacer nuestras necesidades sanitarias (una transfusión, un trasplante) en igualdad de condiciones, y esta es una razón para prohibir el comercio de los biomateriales humanos y optar por un criterio de distribución ciudadana, asegurando así que quien la necesita pueda acceder a ella con independencia de su capacidad económica. Esta es la técnica de distribución típica de los derechos fundamentales, conceptualmente inalienables con el fin de mantener igualitaria la distribución de ciertos bienes. Sin embargo, ese comercio podría articularse de acuerdo con normas que evitaran desigualdades distributivas injustas y entonces el argumento del reparto igualitario ya no serviría como base para justificar la desmercantilización. Con esta intención, Charles Erin y John Harris han propuesto un sistema de venta de órganos humanos en régimen de monopsonio público unido a un mecanismo de distribución de acuerdo con exclusivos criterios de necesidad sanitaria, un sistema que, a su juicio, evita tanto la explotación de los pobres como la desigualdad injusta en el acceso a los órganos²⁹. Si estos benéficos efectos pudieran en efecto garantizarse, el argumento del reparto igualitario ya no serviría como base para prohibir el comercio, pero todavía podría alegarse el argumento de la valoración adecuada (en este caso, del cuerpo humano y de sus partes). Veamos algunas instancias del modo en que el comercio puede lesionar nuestra libertad (y así nuestra dignidad) al impedir o dificultar la correcta valoración de los bienes o de las prácticas sociales.

La sangre. En 1970, Richard Titmuss publicó un extenso estudio en el que comparaba los sistemas británico y norteamericano de obtención de sangre, el primero basado en la donación y el segundo en la venta. Al margen de otras consideraciones, Titmuss sostuvo que la legalización de la venta de sangre menoscaba el valor del altruismo como práctica social, puesto que la donación pierde sentido y relevancia cuando la sangre se puede obtener por vía mercantil. El sociólogo británico creía también que la vigencia social del altruismo es necesaria como factor de mantenimiento de una comunidad de ciudadanos

libres, iguales y conscientes de su mutua dependencia. Por tanto, la legalización de la venta de sangre, al dificultar la práctica del altruismo, dificulta también la percepción de lo que significa vivir en comunidad y, con ello, limita la libertad de los ciudadanos al reducirse el rango de las opciones valiosas a su disposición, puesto que no se dispone de aquello que no se conoce o no se comprende bien³⁰.

Una vez legalizada su venta, es cierto que la sangre se puede seguir donando e incluso que el acto de la donación podría tener mayor significado para quien lo lleva a cabo, puesto que ahora supone la renuncia a una recompensa monetaria. Ambas circunstancias han sido esgrimidas como argumentos contra la tesis de Titmuss³¹. Sin embargo, este no es el punto de Titmuss, quien, por supuesto, no niega esto. Lo que niega es que la percepción social del valor del altruismo, y su vigencia, puedan mantenerse incólumes, con independencia de que, de hecho, podamos seguir donando y de que el acto de la donación siga siendo valioso, o incluso más valioso, para el donante. Margaret Radin lo explica así:

Si la venta [de sangre] se permite, entonces también las donaciones tienen un equivalente mercantil. Dar una pinta de mi sangre es como dar cincuenta dólares de mi bolsillo. De acuerdo con este argumento, tal monetización desanima la donación³².

Quien sí captó con claridad cuáles eran los dos argumentos principales de Titmuss fue Kenneth Arrow, quien reseñó elogiosamente su libro en el primer número de *Philosophy and Public Affairs*. Sin embargo, Arrow no estaba de acuerdo con ninguno de los dos: ni con que la relevancia social del altruismo *puro* fuera o debiera ser tan elevada como Titmuss creía, ni con que hubiera quedado demostrado que el altruismo fuera a reducirse por el hecho de que estuviera disponible la alternativa mercantil. Respecto de lo primero, Arrow defendía que el altruismo puro es un bien escaso al que debe recurrirse con moderación a la hora de ordenar políticamente la vida social, siendo preferible recurrir al altruismo *impuro* implicado en la redistribución de los recursos por la vía del sistema tributario y el gasto público³³. Respecto de lo segundo, Arrow reclamaba más evidencia empírica de que, en efecto, poner precio a una actividad (en este caso, la de dar sangre) suponga una reducción del valor de su alternativa no monetaria³⁴.

Peter Singer asumió la defensa de Titmuss y rebatió las dos objeciones de Arrow. En cuanto a la primera, Singer cuestionó que el altruismo:

Se parezca, digamos, al petróleo en su carácter de recurso escaso. ¿Por qué no podríamos asumir que el altruismo es más bien como la potencia sexual, que si se usa mucho, se renueva constantemente, pero que, si se usa poco, comenzará a atrofiarse y no estará disponible cuando la necesitamos? (...) Me resulta difícil actuar con consideración hacia los demás cuando la norma en el círculo de gente en el que me muevo es actuar de manera egoísta. En cambio, cuando lo que se espera de mí es altruismo, me resulta mucho más fácil ser genuinamente altruista³⁵.

En cuanto a la segunda objeción, Singer estimó que Titmuss sí había ofrecido evidencia en pro de su tesis, al menos la suficiente para fundar una presunción a su favor. De hecho, el extenso estudio de Titmuss era en buena parte un estudio empírico que tenía en cuenta datos sobre el aumento o disminución del número de donantes en función de que la venta

de sangre se prohibiese o se autorizase. Titmuss, además, había entrevistado a muchos donantes y ofrecía un análisis de sus motivaciones.

Este intercambio resulta interesante aquí por dos motivos. El primero es que pone de relieve la cuestión de si una práctica valiosa (la del altruismo o cualquier otra) sigue siendo igualmente asequible a la gente con independencia de que esté más o menos extendida socialmente, tanto la práctica misma como la conciencia de su valor. La pregunta de Singer sobre la naturaleza del altruismo apunta a esto y evoca la idea aristotélica de que las virtudes, o las buenas disposiciones del carácter, se aprenden mediante su ejercicio. Si Titmuss y Singer llevan razón, podemos pensar que la libertad de que gozamos, en tanto que capacidad para elegir bien la manera en que hemos de vivir, puede aumentar o disminuir según qué conductas sean estimuladas o desalentadas por la comunidad. Aquí desde luego late la idea republicana de que la libertad depende de la virtud no sólo en un sentido «sistémico» (esto es, la libertad prospera en una comunidad de ciudadanos virtuosos), sino también en un sentido «epistémico», puesto que la virtud «no solamente nos motiva a hacer lo que debemos hacer sino que además nos indica qué debemos hacer»³⁶.

El segundo motivo de interés radica en la duda expresada por Arrow acerca de si el altruismo decrece o pierde su valor por causa de la comercialización de cierta actividad. Esta duda está en la base de un argumento que se usa con frecuencia por parte de quienes se oponen a la limitación de ciertos tipos de comercio, cuando esta limitación está supuestamente fundada en la degradación moral que provocan. Brennan y Jaworski han identificado hasta cinco variantes de la que llaman «filosofía antimercantilista», cada una de ellas basada en un efecto negativo que sería promovido por el mercado, a su vez todos ellos vinculados con esa idea general de degradación: aumento del egoísmo, reducción del altruismo, desarrollo de preferencias inmorales, pérdida de calidad de los bienes o servicios y disminución de la virtud cívica. Sin embargo, observan críticamente, los antimercantilistas nunca prueban que estos males se hayan producido o vayan a producirse³⁷. La observación es pertinente: si queremos argumentar a favor de la proscripción de algún tipo de comercio con base en los efectos moralmente nocivos que produce, deberemos disponer de alguna evidencia empírica sobre esos efectos. De todas formas, esto vale para cualesquiera efectos que pensemos que puede generar la entrada en vigor de una norma, sean esos efectos morales o de otro tipo. Podría pensarse que los efectos morales son más difíciles de probar, y por eso este tipo de normas restrictivas de la libertad de comercio más difíciles de justificar, y así puede ser, pero que sea difícil no significa que no pueda hacerse³⁸.

El sexo. Un análisis semejante al de Titmuss se encuentra en el libro de Margaret Radin, *Contested Commodities*, en el que se ocupa de distintos tipos de bienes y prácticas sociales cuya mercantilización es disputada por razones morales. Me fijaré solo en su examen de la prostitución y en las consecuencias que ella considera que provocan en la recta comprensión del sentido de la práctica sexual. Radin sostiene que la normalización social de la prostitución, que podría derivarse de su legalización plena, puede, a su vez, ocasionar una confusión generalizada acerca de lo que es una buena relación sexual. En efecto, si podemos comprar y vender abiertamente compañía sexual, del mismo modo que cualquier otro bien o servicio disponible en el mercado, será imposible que se mantenga una percepción

generalizada del sexo como práctica basada exclusiva o principalmente en la atracción mutua, ajena, por lo tanto, a todo valor comercial. Es, dice Radin, una cuestión de «discurso»:

Si el sexo se mercantilizase abiertamente, su mercantilización se reflejaría en el discurso de cada uno sobre el sexo, y en particular sobre la sexualidad de las mujeres. Emergerían nuevos términos para expresar la graduación del valor de mercado de lo sexual. Se escucharían nuevas discusiones sobre habilidades y cualidades particulares en términos de su valor de mercado. Este cambio en el discurso, cuando resultara lo suficientemente extendido, conllevaría un cambio en la experiencia de cada uno, porque la experiencia depende del discurso. El mercado libre podría hacer inevitable la comprensión de las mujeres (y quizá de todos) en términos de valor sexual de mercado³⁹.

De estar Radin en lo cierto, el caso de la prostitución muestra cómo el sentido de una práctica social como la del sexo puede alterarse cuando se abre la posibilidad de su mercantilización. El problema no es tanto la degradación que sufren la prostituta o su cliente (o el atentado contra su propia dignidad) sino la degradación general del sexo, que puede explicarse con la que la autora denomina «teoría del dominó»⁴⁰, cuyo nombre nos exime de mayores aclaraciones: una ficha puede hacer caer a todas las demás. Es esta degradación general la que reduce nuestra libertad, puesto que nos pone en una condición en la cual no es posible identificar el ideal (en este caso, el del sexo) que habría de guiarnos en nuestras decisiones, y sin ese ideal a la vista nuestra vida sexual se empobrece.

La misma idea que subyace al argumento de Radin contra la legalización de la prostitución la encontramos formulada con carácter general en el que Fred Hirsch llama el «efecto de comercialización», que es:

El efecto en las características de un producto o actividad derivado de proveerlo exclusiva o predominantemente en condiciones comerciales en vez de hacerlo de otro modo, tal como el intercambio informal, la obligación mutua, el altruismo o el amor, o sentimientos de servicio u obligación⁴¹.

Es decir, ponerle un precio a los bienes o a los servicios que no lo tenían puede suponer una alteración del significado que atribuimos a ese bien o servicio. En el caso del sexo, observa Hirsch que «el sexo comprado no es lo mismo [que gratis]» o, más explícitamente, que «el orgasmo, cuando es un derecho del consumidor, deja de ser una experiencia etérea»⁴².

Los museos. Otro ejemplo quizá menos estimulante, pero también expresivo, al que recurría Hirsch es el de lo que sucedió en 1973 en Gran Bretaña, cuando se decidió acabar con la gratuidad de los museos públicos. La medida resultó muy poco popular entre la ciudadanía, debido, según nuestro autor, no tanto al «modesto precio de la entrada», sino al nuevo «símbolo del torniquete», que suponía acabar con la idea de que una parte relevante del patrimonio cultural de la nación era una «propiedad común disponible libremente para todos»⁴³. Como en el caso del sexo, tener que pagar por visitar el museo suponía una alteración no sólo del significado que los ciudadanos creían que había de atribuirse a la cultura, sino también al que había de atribuirse al hecho de formar una comunidad. En definitiva, se trata de que seremos menos libres si se nos induce a valorar indebidamente las cosas (sea la sangre, sea el sexo, sea la cultura, sea la pertenencia a una comunidad); y valoraremos indebidamente las cosas si se generalizan prácticas contrarias a la manera

correcta de valorarlas (sea la venta de sangre, sea la prostitución, sea el pago por entrar en un museo público).

La «teoría del dominó» de Radin o el «efecto de comercialización» de Hirsch podemos asociarlos con distintas propuestas de «pluralismo valorativo» como las de Michael Walzer o Elizabeth Anderson, que parten de un modelo de análisis de las prácticas sociales que lleva a conclusiones semejantes⁴⁴. Ambos defienden que las diversas actividades humanas han de valorarse con criterios igualmente diversos, y que aplicar un criterio de valoración indebido conlleva la degradación social del bien o actividad mal valorado, o incluso en último extremo su corrupción. Como era de esperar en el seno de sociedades altamente mercantilizadas como las nuestras, la mayor preocupación de Walzer, y sobre todo de Anderson, es una extensión impropia del criterio mercantil de valoración a actividades que se rigen por otras pautas axiológicas. De nuevo, el resultado temido es una restricción de la libertad y de la autonomía de los ciudadanos, entendida la libertad como el «acceso a un amplio espectro de opciones significativas a través de las que la persona pueda expresar sus diferentes valoraciones», y entendida la autonomía como el «autogobierno por principios y valoraciones justificadas reflexivamente»⁴⁵.

6. LA DIGNIDAD DE TODOS

Los efectos que produce la comercialización de ciertos bienes y prácticas en nuestra capacidad para valorarlos de manera adecuada ilustran la idea avanzada al principio de estas páginas: desalentar ciertas actividades, acaso llegando a prohibirlas o a no validarlas jurídicamente, puede favorecer la libertad de las personas, si con ello se contribuye a estimular prácticas sociales que nos permitan identificar y apreciar mejor lo valioso y vivir de acuerdo con ello. A mi juicio, esta es la mejor interpretación posible de las invocaciones de la dignidad cuando se discute acerca del estatuto normativo más apropiado para ciertas prácticas sociales controvertidas. Invocar la dignidad como argumento a favor o en contra de cierta regulación jurídica es, por tanto, una forma de invocar la libertad: es llamar la atención sobre la necesidad de garantizar una de las condiciones necesarias que la hacen posible. Comprendida la dignidad como nuestra capacidad para vivir una vida valiosa, la dignidad que tales prácticas ponen en peligro no es sólo ni principalmente la de los que se involucran en ellas, sino la de todos.

Vuelvo ahora al punto de partida, a los que he llamado «términos iniciales» de los conflictos entre la dignidad y la libertad, para reconsiderarlos a la vista del argumento que he propuesto, y con la intención de llegar a unos «términos finales» en forma de una serie de observaciones sobre la dignidad, la libertad y la relación entre ambas.

- (1) La dignidad y la libertad aparecen como valores de un sistema jurídico que deben ser respetados y promovidos.

La libertad es en efecto un valor. En cambio, la dignidad no lo es. La dignidad expresa la condición de valioso de un sujeto, sin que ella misma exprese un valor determinado.

La expresión «los seres humanos tienen dignidad» tiene un significado equivalente a «los jarrones chinos son valiosos», una expresión que no nos permite saber que son valiosos, pero no por qué lo son. Es cierto que, si los seres humanos, o los jarrones chinos, son valiosos, entonces debemos tratarlos de acuerdo con su valor, pero antes deberemos saber en qué consiste este valor. Por eso, el concepto de dignidad deviene vacío y estéril (o inútil) si no se especifica la cualidad que convierte en valiosos a los seres humanos, que será la clave para determinar el tratamiento que merecen. Incluso si el valor de los seres humanos se considera superior al que pueda poseer cualquier otro sujeto u objeto, no por eso llegamos a saber qué tratamiento puede ser ese que merecen, más allá de que hayamos de tratarlos «con consideración» o «con respeto». Pero la consideración que merece un jarrón chino, que también es valioso, es seguramente muy distinta que la que merece un ser humano.

Qué tipo de concepto sea la dignidad es difícil de decir. Creo que Manuel Atienza acierta cuando sugiere que la dignidad es un «concepto puente» o un «término de enlace», en tanto que vincula un juicio de hecho con un juicio de valor y con una prescripción. Se trataría de «una manera abreviada de decir que una entidad posee determinadas propiedades [valiosas] y/o que, por tanto, se la debe tratar de una cierta manera»⁴⁶. Pero esta manera de comprender la dignidad implica que ella misma no es un valor, sino que expresa nuestro carácter valioso, o nuestra posesión de una propiedad valiosa⁴⁷. Por tanto, afirmar la dignidad humana es afirmar, a la vez, algo sobre cómo somos, algo sobre nuestro valor y algo sobre cómo debemos ser tratados. En este sentido, parece ser uno de esos «conceptos éticos densos» ignorantes de la supuesta dicotomía hecho/valor⁴⁸.

- (2) La dignidad y la libertad aparecen como valores distintos. Son valores seguramente relacionados, y la resolución de su conflicto pasa también seguramente por precisar esa relación; pero son valores distintos.

La dignidad y la libertad no pueden ser «valores» distintos porque la dignidad no es un valor. Sí son «conceptos» distintos, precisamente porque la libertad es un valor y la dignidad no lo es. Sin embargo, están estrechamente relacionados, de esta manera: la cualidad que hace valiosos a los seres humanos es su aptitud para la libertad, de manera que los seres humanos son dignos porque pueden ser libres; y como esta cualidad es propia de todos los seres humanos y no sólo de algunos, tiene sentido que hablemos de la dignidad «humana»⁴⁹. Esta manera de relacionar la dignidad con la libertad está presente en la formulación más clásica de la dignidad, la kantiana, tal como se contiene en la segunda y tercera secciones de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. En ellas, racionalidad práctica, moralidad, autonomía y libertad aparecen estrechamente entrelazadas y constituyen el fundamento de la dignidad. Podemos decir que los seres humanos son dignos porque son seres racionales, o porque son agentes morales, o porque pueden actuar con autonomía, o porque son aptos para la libertad, y estaremos diciendo una y la misma cosa. Por eso puede afirmar Kant que:

La moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad.

O que:

La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

O que:

¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía? (...) Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo⁵⁰.

El fundamento de la dignidad humana podría pensarse distinto a éste (llámese racionalidad, moralidad, autonomía o libertad), pero no es fácil decir qué otro fundamento podría ser porque no es fácil encontrar otra cualidad específicamente humana que pudiera ser considerada no sólo valiosa sino especialmente valiosa⁵¹; y esto vale también para las concepciones religiosas de la dignidad, por lo menos las de origen cristiano, basadas igualmente en la libertad y la razón⁵². Uno puede, de otro modo, ensalzar el valor de todo lo vivo, o de todo lo sensible, pero ni la vitalidad ni la sensibilidad son cualidades humanas específicas⁵³. Por eso, estas cualidades no pueden explicar la dignidad humana. Por supuesto, uno puede darles mayor valor, y, por contraste, restar relevancia a la dignidad humana, y quizá esté en lo cierto. Pero este es otro asunto: no es mi intención justificar la supremacía que se concede a los seres humanos por ser como son.

Una inquietud que suscita de manera inmediata esta concepción de la dignidad, que aquí no se puede abordar con detenimiento, pero que tampoco puede dejar de mencionarse, es esta: si la dignidad humana se fundamenta en nuestra aptitud para la libertad, ¿cómo podemos justificar la dignidad de los seres humanos que carecen de tal aptitud? Desde luego, no directamente y no individualmente. Sugiero que podemos hacerlo indirecta y colectivamente por la vía de atribuir valor a todo el género humano (o a lo que Kant llama la «naturaleza» humana⁵⁴), dado que la condición normal (o el «caso central») del ser humano es la de un ser apto para la libertad; para, a continuación, extender este valor a todos los individuos de nuestra especie, incluso si por circunstancias excepcionales (la enfermedad) o por el natural devenir de la vida (la senectud) no poseen, o ya no poseen, esa aptitud. El caso de los niños es distinto y no requiere, creo, mucha justificación: son seres aptos para la libertad, aunque lo sean sólo en potencia.

- (3) La dignidad y la libertad aparecen como valores que pueden oponerse entre sí. Esto significa que una norma de permiso o de prohibición puede favorecer el uno en detrimento del otro o viceversa.

Ahora podemos comprender que la dignidad y la libertad no pueden oponerse entre sí. Respetar la dignidad humana no puede ser otra cosa que tratar a los seres humanos de acuerdo con su condición de aptos para la libertad, sea respetándola, sea promoviéndola. La dignidad y la libertad van siempre de la mano, de manera que o ambas salen beneficiadas o ambas salen perjudicadas con cualesquiera medidas normativas que puedan ser adoptadas. Esta sintonía no resuelve de por sí la pregunta acerca de cuándo se ven (ambas) favorecidas o (ambas) perjudicadas por uno u otro régimen jurídico, sobre todo si de lo que se trata es del tipo de prácticas sociales del que nos hemos ocupado aquí. En

estos casos, nos hallamos ante la aparente paradoja de que tanto permitir como prohibir cierta práctica social puede beneficiar a nuestra libertad y con ello a nuestra dignidad. Si se permite, porque se amplía el rango de las actividades en las que nos hallamos libres de interferencia ajena; si se prohíbe, porque la prohibición puede ayudarnos a comprender el sentido y el valor de otra práctica social relacionada y con ello incluso a ampliar el rango de opciones moralmente atractivas a nuestra disposición. Esta paradoja es solo aparente porque la libertad, siempre comprendida como capacidad para la autonomía, requiere de la concurrencia de un complejo conjunto de condiciones, cada una de las cuales se beneficia a su vez de muy diversos arreglos institucionales y decisiones normativas. Creo que es posible asumir un concepto unitario de libertad y a la vez ser consciente de que no siempre es fácil determinar cuándo somos más libres y cuándo menos, o cuándo una sociedad puede ser calificada como más o menos libre⁵⁵.

Conviene recordar ahora que nos estamos ocupando sólo de un cierto tipo de conflictos entre la dignidad y la libertad, los que se producen cuando discrepamos acerca de la legalización de una práctica social y no hay derechos fundamentales involucrados. La pérdida (meramente cuantitativa) de libertad negativa que conlleva la prohibición de actividades no protegidas por derechos fundamentales no parece contraria a la dignidad humana, por mucho que esta se vincule con nuestra condición de seres libres. En cambio, cuando se limita un derecho fundamental, que es una manifestación privilegiada de nuestra libertad, y, por tanto, de nuestra dignidad, ¿cabe afirmar que la dignidad humana es lesionada? Una respuesta afirmativa parece lógica, pero al tiempo es contraria al sentido común jurídico. Por poner el caso quizá más evidente, la limitación de la libertad ambulatoria del artículo 17 CE, que tiene lugar cuando una persona es recluida en prisión, no se considera limitadora de la dignidad.

Para explicar esta disociación aparente entre libertad y dignidad, en principio extraña al argumento general de este trabajo, hay que distinguir entre dos usos del término en el seno de un sistema jurídico o, en general, en el discurso práctico. La dignidad designa, por una parte, un mínimo infranqueable, un respeto mínimo que toda persona merece en cualquier circunstancia, que se traduce típicamente en la radical prohibición de los tratos inhumanos o degradantes; y al mismo tiempo designa ese valor que atribuimos a todas las personas en tanto que seres aptos para la libertad, un valor que puede y que debe ser promovido por vías que van mucho más allá de esa prohibición⁵⁶. Uno y otro usos del término están sin duda conectados, en tanto que el uno expresa el contenido mínimo del ideal y el otro un horizonte máximo del mismo ideal. Por eso, no hay contradicción en afirmar, por una parte, que cualquier limitación de los derechos fundamentales es contraria al ideal de la dignidad (aunque quizá haya de ser aceptada para que ese mismo ideal resulte promovido); y, por otra parte, que esa misma limitación puede no ser contraria a la dignidad, entendida ahora en su versión mínima.

- (4) La dignidad y la libertad, en estas condiciones, no pueden ser plenamente satisfechas a la vez, pero ambas requieren respeto y, por tanto, algún grado de satisfacción, con lo que no puede darse plena y simple prioridad a la una respecto de

la otra (como si fueran reglas), sino que se requiere un ejercicio de ponderación (como si fueran principios, que seguramente es lo que son).

La idea de una plena satisfacción de la dignidad o de la libertad no tiene sentido cuando la libertad es comprendida como capacidad para la autonomía y cuando la dignidad es comprendida como el valor que se nos atribuye en tanto que seres libres; porque una capacidad siempre puede ser aumentada. Dicho esto, la dignidad y la libertad se satisfacen a la vez, porque una vida humana digna es una vida humana libre, y el respeto de la una conlleva el respeto de la otra. El ejercicio de ponderación a que a veces nos vemos obligados podemos aceptar que tiene lugar, nominalmente, entre la dignidad y la libertad, pero en realidad se trata de un conflicto entre distintas condiciones de la libertad, y tiene como fin su armonización o maximización conjunta. Incluso esa dignidad mínima protegida por la prohibición de la tortura y de los tratos inhumanos o degradantes (o también por la abolición de la pena de muerte) puede comprenderse como una forma mínima de libertad. En el caso que nos ocupa, a la hora de decidir si ciertas prácticas sociales son permitidas o prohibidas, habrá que ponderar de qué manera servimos mejor a la libertad de todos los miembros de la comunidad (y así a su dignidad): si ampliando el margen de actividad no interferida a su disposición o si favoreciendo la expansión de prácticas sociales significativas y valiosas mediante la restricción de las que no lo son.

- (5) La dignidad y la libertad acabarán por ser satisfechas sólo parcialmente: habrá que renunciar a cierto grado de satisfacción de la una en favor de la otra, o una de ellas habría de soportar cierto grado de perjuicio justificado por el beneficio que obtiene la otra.

La satisfacción de la dignidad y de la libertad es, desde luego, siempre parcial; pero no porque se opongan entre sí y sea necesario renunciar parcialmente a la una en favor de la otra o viceversa, sino porque la dignidad de la vida humana reclama potenciar indefinidamente la libertad de las personas. De la dignidad se ha dicho que es «uno de los [conceptos] más básicos del derecho, por no decir el más básico»⁵⁷. O también que es «el concepto más revolucionario del siglo XX»⁵⁸. Esta suprema relevancia que se le atribuye no puede derivar solo de su consideración como mínimo infranqueable que nos protege de los más graves abusos. No se trata de restar importancia a ese mínimo, sino de tomar conciencia de que, en tanto que mínimo, lo es de un ideal más ambicioso, y es este ideal, comprendido en toda su extensión, el que puede pretender esa condición de concepto básico de nuestros sistemas jurídicos. Así podemos distinguir, con Gilabert, entre una dignidad «básica» y una dignidad «máxima», la primera vinculada con una vida «decente» y la segunda con una vida «floreciente» o en constante prosperidad⁵⁹. Si la primera queda asegurada con el establecimiento y garantía de los derechos fundamentales, la segunda requiere un proyecto de justicia social que va más allá de esos derechos. De este proyecto de justicia social ha de formar parte la promoción de prácticas sociales significativas y virtuosas que nos permitan a todos vivir cada vez mejor, y del que, en efecto, no tiene sentido pensar que alguna vez pueda ser satisfecho en su plenitud.

NOTAS

1. LO 3/2021, Preámbulo; y STC 19/2023, FJ6. Sin embargo, en el VP de E. Arnaldo Alcubilla, la dignidad parece jugar tanto a favor como en contra de permitir la eutanasia.
2. STC 44/2023 FJ2. En la STC 53/1985, la dignidad juega más bien a favor de la despenalización del aborto (FJ 8 y 11) pero también un poco en contra (FJ3).
3. STC 44/2023. Los recurrentes consideran que el aborto eugenésico «viola la dignidad colectiva de las personas con discapacidad». En cambio, el abogado del Estado considera que la prohibición de esta modalidad del aborto podría «entrañar un atentado a la dignidad de la vida en formación que se quiere proteger». También puede considerarse que la dignidad del nasciturus y la de la mujer son una y la misma, porque el primero es una parte del cuerpo de la segunda (VP de M. L. Balaguer Callejón); o que el aborto, al lesionar la vida del nasciturus, lesiona también su dignidad (VP de C. Espejel Jorquera, que invoca una decisión del TEDH, *Vó c. Francia*, según la cual el feto/embrión «requiere protección en nombre de la dignidad humana»). En la STC 53/1985, los recurrentes consideraban que la despenalización del aborto atentaba contra la dignidad humana en abstracto.
4. Observa Carmen Tomás-Valiente que «muy pocos serán los casos en los que una norma que supuestamente afecte a la dignidad humana no concierna también directamente a un derecho fundamental» (2014:174). Vamos a suponer que, entre esos pocos casos, están algunos de los que nos ocupan aquí (de todas formas, esto dependerá del catálogo aplicable de derechos fundamentales y del alcance o contenido que se les atribuya; ni ese catálogo ni ese contenido son los mismos en todos los sistemas jurídicos). En los casos en que un derecho fundamental sí está concernido, «el concepto [de dignidad] se emplea a modo de refuerzo argumentativo, muchas veces retórico» (2014:173; la autora se está refiriendo a la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español).
5. Así se muestra Miguel Presno (2017).
6. Hoerster, 1992; Macklin, 2003; Mosterín, 2006; Pinker, 2008 (entre muchos otros que advierten de lo vacío del concepto de dignidad, y de su uso inadecuado o abusivo). El escepticismo para con el concepto de dignidad humana, en tanto que poco útil para el razonamiento práctico, viene de lejos. Lo encontramos ya en este pasaje de Schopenhauer: «esa expresión ‘dignidad del hombre’, una vez formulada por Kant, se convirtió después en divisa de todos los moralistas sin consejo ni ingenio, que tras aquella imponente expresión ocultaron su carencia de un fundamento de la moral que fuera real, o que al menos dijera algo» (*apud* Von der Pfordten 2020:57). Gilabert dedica un capítulo de su libro sobre la dignidad a examinar con detalle todos los cargos que se formulan contra el concepto: «vacío, indeterminado, incoherente, políticamente pernicioso, excluyente, estéril, redundante», y a defenderlo frente a ellos (Gilabert, 2018: 141-160). Las críticas de Mosterín y Pinker son analizadas y cuestionadas en Atienza, 2022: 20-26.
7. Algo semejante propuso Radbruch en su día, al reformular los conflictos de la justicia con la seguridad jurídica como conflictos de la justicia «consigo misma» (Radbruch, 1974: 44). El ejercicio que propongo se acerca mucho al que lleva a cabo Manuel Atienza a la hora de preguntarse si es la autonomía o la dignidad el fundamento de los derechos humanos, y de defender que se trata de una «falsa oposición» (Atienza, 2022: 91ss.).
8. Berlin, 1969 [1958].
9. Ruiz Miguel, 2020 [1983].
10. Pettit ha insistido en que la concepción republicana de la libertad lo es de una libertad negativa (Pettit, 1993 y 2004: 117ss.), aunque hay otras visiones republicanas de la libertad que la comprenden en términos más amplios y que la acercan a la que se propone aquí (Peña, 2008: 296; o Rosler, 2018: 55-56).

11. Raz, 1986: 369ss.
12. Raz, 1986: 408.
13. Ambos significados se encuentran en el conocido ensayo de Berlin, «Two Concepts of Liberty». La «libertad positiva» sería primariamente autonomía o autodeterminación individual pero habría acabado por designar la autodeterminación colectiva que es propia de sociedades democráticas. Quizá lo mejor sería abandonar su uso, por innecesario y por inconveniente (dado que produce confusión).
14. Así lo propone Guillermo Escobar para el caso del sistema jurídico español (Escobar, 2022: 314ss.).
15. Por eso, calificar a las libertades negativas como «formales», en el sentido de vacías o irrelevantes, es un error. Es mejor calificarlas como insuficientes o incompletas, porque eso sí lo son.
16. La correspondencia puede establecerse entre grupos de derechos y distintas libertades (negativa, positiva, fáctica), tal como propone por ejemplo Alfonso Ruiz Miguel (2020 [1983]: 315) o bien, como sugiero en el texto, entre esos mismos grupos de derechos y las distintas condiciones de una y la misma libertad. A mi juicio, hablar de distintas libertades dificulta la percepción de la conexión que hay entre unas y otras, y de todas ellas con la autonomía. Algo semejante cabe objetar al planteamiento de Amartya Sen, según el cual la libertad tiene tres «características», «aspectos» o «elementos»: capacidad, falta de dependencia e interferencia; pero cada uno de ellos tendría valor por sí mismo, con lo que su visión en principio unitaria de la libertad se oscurece (Sen, 2010: 339).
17. Raz, 1986: 372.
18. Raz, 1986: 372-373.
19. Taylor, 2006: 146 y 152-153.
20. Raz, 1986: 375 o 426.
21. La objeción desde luego no valdría para una concepción republicana de la libertad negativa, porque desde esta perspectiva lo relevante no es la mera interferencia, sino la interferencia «arbitraria», pero, como subraya Rosler, «solamente un juicio valorativo puede determinar si una interferencia es o no arbitraria» (Rosler, 2018: 53). De aquí que la concepción republicana conlleve una valoración cualitativa y no cuantitativa de la libertad negativa.
22. Taylor, 2006.
23. Hierro, 2000: 363.
24. Para las distintas concepciones de este derecho, véase Ruiz Miguel, 2020 [1983]: 312ss. Es una idea controvertida. La negación más conocida del derecho general a la libertad quizá sea la de Dworkin (1978: 266ss.), basada a su vez en la negación del valor intrínseco de la libertad negativa.
25. Dworkin, 1977: 10.
26. Kant se ocupa de muchas de estas prácticas que a su juicio menoscaban la propia dignidad en varios lugares de sus *Lecciones de Ética* y de su *Metafísica de las costumbres* (Kant, 1988 [1781] y 1989 [1797]).
27. Habermas, 2009: 45ss.
28. Retomo aquí algunos argumentos de los que ya di cuenta en García Manrique, 2021: 127ss.
29. Erin y Harris, 1994, 2002 o 2003.

30. Titmuss, 1970. El mismo año se publicó el libro de Thomas Nagel sobre el altruismo, y una de sus conclusiones, aunque formulada en términos más abstractos que los de Titmuss, venía a coincidir con la de este: que el altruismo sólo es posible si prevalecen «ciertas concepciones y formas de pensar» y que esta prevalencia es «precaria» (Nagel, 1978 [1970]: 146). Sobre la relevancia del libro de Titmuss, creo que poco conocido entre nosotros, véase Cuadros, 2018: 165.

31. Nelson, 1991: 71.

32. Radin, 1996: 94-95. Una reelaboración de esta explicación se encuentra en Sandel, 2013: 129.

33. Arrow, 1972: 354-355. Que pagar impuestos sea un acto altruista o exprese alguna forma de altruismo comunitario lo veo cuestionable, por mucho que se califique como «impuro». No sólo porque no parece altruista ordenar a otro que haga algo, o hacer algo porque otro lo ordena, sino porque lo que justifica la redistribución por vía de impuestos, o la satisfacción pública de ciertas necesidades básicas, es la justicia más que la fraternidad (y es, creo, la fraternidad el valor que está detrás del altruismo).

34. Arrow, 1972: 351.

35. Singer, 1973: 319.

36. Rosler, 2018: 68.

37. Brennan y Jaworski, 2016: 88-90.

38. Los libros de Debra Satz (2010) y Michael Sandel (2013) tratan de aportar ese tipo de pruebas y lo hacen a mi juicio de manera convincente.

39. Radin, 1996: 132-133.

40. Radin, 1996: 95ss.

41. Hirsch, 1977: 87.

42. Hirsch, 1977: 101.

43. Hirsch, 1977: 91.

44. Walzer, 1983; Anderson, 1993.

45. Anderson, 1993: 141-42.

46. Atienza, 2022: 22.

47. Hay una interesante similitud entre estos «conceptos puente» y los «conceptos funcionales» de los que habla MacIntyre (2004: 82). El concepto de dignidad designa, a la vez, lo que un ser humano «es» y lo que puede «llegar a ser» (si se le trata del modo apropiado), del mismo modo que los conceptos funcionales designan, a la vez, lo que es «un X» y lo que es «un buen X» (un reloj y un granjero son los ejemplos de MacIntyre).

48. Putnam, 2004: 50. También Gilabert, 2018: 126.

49. Este juicio de hecho es, por supuesto, genérico y abstrae las diferencias realmente existentes y debidas a causas de distinto tipo. O, como lo ha dicho Pérez Triviño, la naturaleza moral de los humanos «se establece al margen de la psicología moral, de las relaciones sociales y de nuestra comprensión de la identidad personal» (Pérez Triviño, 2007: 21).

50. Kant, 1996 [1785]: 201, 203 y 223-225.

51. Otra opción es listar las muchas capacidades que nos hacen valiosos (Ansuátegui, 2011: 10-11; Gilabert, 2018: 127; entre muchos que eligen esta vía) y hacer de ellas la base o fundamento de la dignidad, pero entiendo que todas estas capacidades, que son las típicamente humanas, se pueden presentar unificadamente como la aptitud humana para la libertad.

52. Von der Pfordten, 2022: 38, ss.

53. Esto no significa ignorar que los seres humanos son «animales temporales y necesitados» o que nuestra racionalidad está sometida a «crecimiento, maduración y decadencia». Tener presente todo esto no acabo de ver que requiera el abandono de la concepción kantiana de la dignidad, tal como propone Martha Nussbaum (2007: 166-168).

54. Es también, creo, la idea ya mencionada de Habermas de la dignidad «de la vida humana» por contraste con la «dignidad humana».

55. El bello libro de Lea Ypi, *Libre*, es una aguda reflexión sobre esta complejidad de la idea y de las condiciones de la libertad (Ypi, 2023).

56. Una variante de la *vis expansiva* propia del concepto de dignidad es la progresiva ampliación de ese mínimo infranqueable, esto es, del concepto de «trato degradante» que se observa en jurisprudencias internacionales como las del Tribunal Europeo de Derechos Humanos o la Corte Interamericana de Derechos Humanos (véase por ejemplo Nivard, 2012: 518-525 para el primero; y Lafferriere y Lell, 2021 para la segunda).

57. Atienza, 2022: 11.

58. Gomá, 2019: 17.

59. Gilabert, 2018: 139.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Elisabeth (1993): *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Ansuátegui Roig, Francisco Javier (2011): «Derechos fundamentales y dignidad humana». *Papeles de El tiempo de los derechos*, 10.
- Arrow, Kenneth. J. (1972): «Gifts and Exchanges». *Philosophy and Public Affairs*, 1, 343-362.
- Atienza, Manuel (2022): *Sobre la dignidad humana*. Madrid, Trotta.
- Berlin, Isaiah (1969): «Two Concepts of Liberty», in Id. *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.
- Brennan, Jason. y Jaworski, Peter. Martin. (2016): *Markets without Limits. Moral Virtues and Commercial Interests*. Nueva York, Routledge.
- Cuadros Aguilera, Pol (2018): *Historia y crítica de la donación de sangre*. Cizur Menor, Civitas.
- Dworkin, Ronald, (1977): *The Philosophy of Law*. Oxford University Press.
- (1978): *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth.
- Erin, Charles A. y John Harris (1994): «A monopsonistic market, or how to buy and sell human organs tissues and cells ethically», en Ian Robinson (ed.), *Life and Death under High Technology Medicine*, Manchester: Manchester University Press, 134-153.
- (2002): «An ethically defensible market in organs. A single buyer like the NHS is an answer», *British Medical Journal*, 325, 114-115.
- (2003): «An ethical market in human organs», *Journal of Medical Ethics*, 29, 137-138.

- Escobar Roca, Guillermo (2022): *El derecho, entre el poder y la justicia. Una introducción crítica al sistema jurídico español*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- García Manrique, Ricardo (2021): *Se vende cuerpo. El debate sobre la venta de órganos*. Barcelona: Herder.
- Gilbert, Pablo (2018): *Human Dignity and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Gomá Lanzón, Javier (2019): *Dignidad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Habermas, Jürgen (2009): *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Hoerster, Norbert (1992): «Acerca del significado del principio de la dignidad humana», en Id., *En defensa del positivismo jurídico*. Barcelona: Gedisa, 91-103.
- Hierro, Luis (2000): «¿Qué derechos tenemos?», *Doxa*, 23, 351-375.
- Hirsch, Fred (1977): *Social Limits to Growth*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Kant, Immanuel (1988 [1781]): *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- (1989 [1797]): *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- (1996 [1785]): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Lafferriere, Jorge Nicolás y Héctor Marcelo Lell (eds.) (2021): *La dignidad a debate. Usos del concepto en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- MacIntyre, Alasdair (2004): *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Macklin, Ruth (2003): «Dignity is a useless concept», *British Medical Journal*, 327, 1419-1420.
- Mosterín, Jesús (2006): *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa Calpe.
- Nagel, Thomas (1978): *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- Nelson, Mark T. (1991): «The Morality of a Free Market for Transplant Organs», *Public Affairs Quarterly*, 5 (1), 63-79.
- Nivard, Charlotte (2012): *La justiciabilité des droits sociaux. Étude du droit conventionnel européen*. Bruselas: Bruylant.
- Nussbaum, Martha C. (2007): *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Peña, Javier (2008): «El ideal de la democracia republicana», en Antonio Arteta (ed.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*. Madrid: Alianza, 291-316.
- Pérez Triviño, José Luis (2007): *De la dignidad humana y otras cuestiones jurídico-morales*. México: Fontamara.
- Pettit, Philip (1993): «Negative Liberty, Liberal and Republican», *European Journal of Philosophy*, 1, 15-38.
- (2004): «Liberalismo y republicanism», en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, 115-135.
- Pinker, Steven (2008): «The Stupidity of Dignity. Conservative Bioethics Latest, Most Dangerous Ploy», *The New Republic*, 28 de mayo.
- Presno Linera, Miguel Ángel (2017): «Human dignity versus personal autonomy?», *Rechtstheorie*, 48, 175-196.
- Putnam, Hilary (2004): *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Radbruch, Gustav (1974): *Introducción a la Filosofía del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Radin, Margaret Jane (1996): *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts and Other Things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosler, Andrés (2018): *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Madrid: Katz.
- Ruiz Miguel, Alfonso (2020): «Sobre los conceptos de libertad», en Id., *Cuestiones de principios: entre política y Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 301-315.
- Sandel, Michael J. (2013): *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Madrid: Debate.
- Satz, Debra (2010): *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2010): *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

- Singer, Peter (1973): «Altruism and Commerce: A Defense of Titmuss against Arrow», *Philosophy and Public Affairs*, 2, 312-320.
- Taylor, Charles (2006): «What's wrong with negative liberty?», en David Miller (ed.), *The Liberty Reader*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Titmuss, Richard M. (1970): *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*. Londres: Penguin.
- Tomás-Valiente Lanuza, Carmen (2014): «La dignidad humana y sus consecuencias normativas en la argumentación jurídica: ¿un concepto útil?», *Revista Española de Derecho Constitucional*, 102, 167-208.
- Von der Pfordten, Dietmar (2020): *Dignidad humana*. Barcelona: Atelier.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.
- Ypi, Lea (2023): *Libre. El desafío de crecer en el fin de la historia*. Barcelona: Anagrama.

