

La dignidad como principio: entre la lógica estoica —*ἀξίωμα*— y la acción moral —*dignitas*—

Dignity as a Principle: Between Stoic Logic —Axiom, ἀξίωμα— and Moral Action —Dignitas—

Valeria López Vela

*Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE),
México*

valeria.lopez@cide.edu

Resumen: Este artículo aborda la necesidad de clarificar tanto el significado como el uso argumentativo del concepto de dignidad, con el objetivo de dotarlo de coherencia lógica y eficacia normativa en contextos éticos y jurídicos contemporáneos. Se sostiene que dicha clarificación requiere, en primer lugar, recuperar su dimensión lógica como principio operativo del razonamiento práctico y, en segundo lugar, delimitar sus sentidos personales y sociales mínimos, que permitan un uso coherente y normativamente eficaz del término. Para ello, el texto examina los orígenes filosóficos del concepto en la tradición estoica, con especial énfasis en la formulación desarrollada por Crisipo. El análisis se apoya en fuentes primarias e interpretación conceptual, y permite reconstruir un marco argumentativo que contribuye tanto a la teoría de la racionalidad práctica como a la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Se propone, finalmente, que la dignidad, entendida como principio lógico y ético, solo puede mostrarse adecuadamente a través del argumento dialéctico.

Palabras clave: dignidad, estoicismo, lógica estoica, racionalidad práctica, derechos humanos.

Abstract: This article addresses the need to clarify both the meaning and the argumentative use of the concept of dignity, aiming to provide it with logical coherence and normative effectiveness in ethical and legal contexts. It argues that such clarification requires, first, recovering its logical dimension as an operative principle of practical reasoning, and second, identifying its minimal personal and social senses that allow for consistent and normatively meaningful use. To this end, the text explores the philosophical origins of the concept within the Stoic tradition, with special attention to the formulation developed by Chrysippus. The analysis draws on primary sources and conceptual interpretation, allowing for the reconstruction of an argumentative framework that contributes to both the theory of practical rationality and the philosophical grounding of human rights. Finally, it is proposed that dignity—understood

as both a logical and ethical principle—can only be truly expressed and recognized through dialectical argument.

Keywords: dignity, stoicism, stoic logic, practical reasoning, human rights.

Only this expression 'human dignity,' once it was uttered by Kant, became the shibboleth of all perplexed and empty-headed moralists; for behind that imposing formula they concealed their lack, not to say, of a real ethical basis, or at least of one that had any meaning.
Schopenhauer, *On the Basis of Morality* (1840/1995), 100

I. Introducción

En el ámbito de la reflexión ética y política, pocos conceptos han sido utilizados de forma tan recurrente, en sentidos tan diversos, causando tanta controversia y debate como el de dignidad. A pesar de ser invocado con frecuencia por disciplinas distintas, desde la defensa de los derechos humanos hasta la bioética, pasando por el discurso jurídico, político y social, el concepto de dignidad se ha utilizado de forma escurridiza, cargado de ambigüedades y susceptible a múltiples interpretaciones.

Basta con observar cómo se utiliza en la práctica para constatar su carácter polémico y, a veces, hasta oscuro. Por un lado, se habla de la “dignidad inherente a todo ser humano”: un valor intrínseco que no depende de su condición social, económica o cultural. Por otro lado, se utiliza para justificar jerarquías y distinciones, como la dignidad asociada a ciertos cargos o funciones dentro de una sociedad. En el primer sentido, iguala a todas las personas; en el segundo, las distingue. Esta aparente contradicción pone de manifiesto la complejidad de un concepto que, lejos de ser unívoco, se presenta como un campo de batalla semántico donde se enfrentan diferentes concepciones del ser humano y su lugar en el mundo. Estas críticas no son nuevas; desde el siglo XIX, Schopenhauer había criticado el uso del concepto de “dignidad humana” como una fórmula vacía utilizada por falsos moralistas que carecían de bases para argumentar suficientemente sobre la moralidad (Schopenhauer, 1995, p. 100).

Resulta significativo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos se firmara aun sin un acuerdo previo sobre los principios filosóficos y jurídicos que la sostenían. Como ha señalado Cass Sunstein, los derechos humanos surgieron como “acuerdos carentes de teoría”, y a partir de la célebre frase de Jacques Maritain –“Sí, estamos de acuerdo sobre los derechos, pero con la condición de que nadie nos pregunte por qué”–, sostiene que es posible tomar decisiones sobre un conjunto de derechos incluso en ausencia de fundamentos compartidos o claros (Sunstein, 2006, p. 37).

Desde entonces, el vínculo entre dignidad, derechos humanos y constituciones se ha intensificado, al grado de convertir a la dignidad en eje articulador de múltiples catálogos normativos. Sin embargo, dicho vínculo se construyó sobre un vacío conceptual. La filosofía, la sociología y el derecho han intentado ofrecer un marco teórico que lo sostenga, pero el esfuerzo se ha visto entorpecido por el uso vago, ambiguo e incluso contradictorio que hacen los ordenamientos jurídicos de estos conceptos. Así, por ejemplo, en la sentencia T-477 de 1995, la Corte Constitucional de Colombia afirmó que el derecho a la dignidad es la fuente de otros derechos, entre ellos el derecho a la identidad sexual, y que el derecho a la dignidad “opera aun cuando caduquen los demás derechos personales emergentes de la Constitución”. En esta lógica, la dignidad se transforma en una cláusula totalizante: toda vulneración a la identidad sería una violación a la dignidad. Tal expansión conceptual, lejos de fortalecer la garantía de los derechos, contribuye a su indeterminación y oscurece el tipo de protección que se espera del Estado. Bajo esta perspectiva, bastaría una sola línea normativa que garantizara “el derecho a la dignidad humana” sin necesidad de explicitar ningún otro derecho.

Atribuirle a la dignidad el carácter de derecho genera confusión; además, establecer que dicho derecho es la fuente de todos los derechos es problemático. Como demostraré en este artículo, la dignidad no es un derecho en sí mismo, sino el axioma fundacional del sistema de los derechos humanos.

Además, el uso extensivo y poco riguroso del concepto de dignidad en contextos constitucionales y jurídicos ha producido, en ocasiones, efectos contraproducentes. Juan Cruz Parceró (2021) ha señalado con contundencia que la dignidad constituye el fundamento exclusivo de los derechos humanos precisamente porque se predica de los seres humanos, no de las personas jurídicas. En su crítica a la noción de “derechos humanos de las empresas”, Cruz Parceró advierte que extender la titularidad de estos derechos a entidades carentes de conciencia y agencia moral no solo carece de justificación normativa, sino que erosiona el sentido ético-político de los derechos humanos como límites al poder y garantías de autonomía personal. Esta advertencia cobra relevancia también en el ámbito constitucional, donde la apelación generalizada a la dignidad, sin un marco argumentativo claro, corre el riesgo de trivializar su contenido y debilitar su fuerza normativa.

En años más recientes, estas críticas a dicha equivocidad han creado un doble efecto paradójico: deflacionario para algunos bioeticistas como Ruth Macklin (2003) y Steven Pinker (2008), quienes argumentan que la apelación a la dignidad humana es prescindible, incluso “estúpida”, por su falta de precisión conceptual y su potencial para justificar decisiones arbitrarias; sugieren, además, sustituir completamente el uso de dignidad

por el de autonomía que es preciso y da solución a los problemas morales. Por otro lado, se observa un efecto inflacionario en el ámbito jurídico y filosófico, donde la dignidad se utiliza de manera ubicua, tanto como un derecho en sí mismo, como fundamento de la Constitución —por ejemplo, la Ley Fundamental de Alemania—, o como garantía última de los derechos humanos —como argumenta Ronald Dworkin en *Justicia para erizos*—, o incluso como argumento de último recurso en discusiones jurídicas sin un fundamento teórico sólido.

Pensemos en un ejemplo paradigmático: el caso de Manuel Wackenheim, un ciudadano francés con acondroplasia, que trabajaba como artista en espectáculos de “lanzamiento de enanos” en discotecas, en donde equipado con protecciones, era lanzado sobre colchones por los asistentes —una suerte de “hombre bala enano”—. En 1991, el alcalde de *Morsang-sur-Orge* prohibió estos eventos, pues consideró que atentaban en contra de la dignidad humana. Wackenheim impugnó la decisión, pero en 1995 el Consejo de Estado francés confirmó la prohibición, estableciendo que el respeto a la dignidad humana es parte del orden público y que, por tanto, las autoridades podían prohibir tales espectáculos. Tras agotar las instancias nacionales francesas, Wackenheim llevó su caso al Comité de Derechos Humanos de la ONU, pues consideraba que la prohibición vulneraba su derecho al trabajo y a la no discriminación, vulnerando su dignidad. En 2002, el Comité concluyó que la prohibición no constituía una violación de sus derechos, pues estaba basada en criterios objetivos y razonables para proteger la dignidad humana y el orden público (Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 2002).

Las objeciones deflacionarias sostendrían que la autonomía de Wackenheim era suficiente para legitimar su elección, sin necesidad de recurrir a una noción adicional de dignidad; sin embargo, esta postura omite la función normativa del concepto como límite racional al trato instrumental del cuerpo humano, el respeto, el autorespeto, por mencionar algunos posibles atributos.

Por otra parte, las críticas inflacionarias podrían alegar que la defensa de Wackenheim hizo un uso ambiguo del concepto pues utilizó la dignidad en varios sentidos: como un contenedor indeterminado para defender tanto la autonomía personal como la instrumentalización de su cuerpo; como un sentimiento individual, al margen de su carácter conceptual universal; finalmente, omitió la densidad normativa pues se utilizó sin delimitar las condiciones de aplicación. En ese sentido, si todos pueden redefinir la dignidad según su conveniencia, entonces no sirve como criterio objetivo. Este tipo de tensiones sugiere la necesidad de clarificar conceptualmente la dignidad, lo que en este trabajo se aborda desde la perspectiva estoica.

Expresado en términos proposicionales:

$A \rightarrow (P \wedge Q)$. (Si aceptamos el uso ambiguo, entonces el concepto se vuelve equívoco y sin contenido preciso y se usa sin delimitación teórica en contextos normativos).

$P \rightarrow C1$. (Si el concepto es equívoco y sin contenido preciso, entonces se sigue la crítica deflacionaria).

$Q \rightarrow C2$. (Si el concepto se usa sin delimitación teórica, entonces se sigue la crítica inflacionaria).

$D \rightarrow E$. (Si queremos evitar ambas críticas, entonces debemos clarificar el concepto de dignidad).

Con el propósito de enfrentar las críticas inflacionarias y deflacionarias —ya sea por atribuirle un contenido excesivo e impreciso, o por considerarlo conceptualmente redundante e inútil—, es preciso clarificar tanto el significado como el uso argumentativo que debe asignarse al concepto de dignidad. Esto requiere, en primer lugar, recuperar su acepción lógica, esto es, su estatuto como principio operativo en el razonamiento práctico; y, en segundo lugar, establecer los sentidos mínimos —personales y sociales— que permitan una comprensión coherente y normativamente eficaz del término. Para ello, este trabajo se propone regresar a los orígenes filosóficos del concepto y examinar su articulación en el pensamiento estoico, con especial atención a la formulación que ofrece Crisipo.

El concepto de dignidad, piedra angular del pensamiento ético y jurídico moderno, tiene una historia rica y compleja, con raíces que se remontan a la filosofía antigua. Si bien, desde la década de los noventa del siglo pasado, la literatura académica ha reconocido el origen estoico del concepto de dignidad, lo ha vinculado principalmente al pensamiento de filósofos como Séneca y Marco Aurelio.

Sin embargo, recuperar la dimensión lógica del concepto de dignidad, tal como fue concebida en la tradición estoica, permite situarla como una premisa del razonamiento práctico, ya sea ético, jurídico, político o bioético. Esta premisa no funciona únicamente como un marcador formal o un punto de partida neutral, sino que —desde la perspectiva estoica— está dotada de contenido moral.

Así, la dignidad opera como un axioma axiológico, es decir, como un principio que articula los valores normativos fundamentales y orienta las decisiones prácticas de forma consistente y significativa. En ese sentido, al examinar las ideas de Crisipo en el contexto más amplio de la filosofía estoica,¹ este estudio busca arrojar luz sobre la perdurable relevancia de su pensamiento para los debates contemporáneos sobre el valor

humano y la responsabilidad moral. La tesis de este artículo es que la dignidad opera como un axioma práctico en sentido estoico, es decir, como un principio racional fundamental que articula la acción moral contemporánea.

II. El origen filosófico del concepto de dignidad en el estoicismo

La palabra “dignidad” posee una historia conceptual compleja, que ha dado lugar a ambigüedades tanto normativas como lingüísticas. En griego, el término *ἀξιον* (*áxion*) designa aquello que tiene valor o es merecedor de algo. De ahí deriva *ἀξίωμα* (*axiōma*), utilizado por los estoicos para referirse a proposiciones racionales con valor de verdad, que también funcionan como juicios fundantes en la vida moral.

La traducción latina, *dignitas*, incorporó ambigüedades adicionales: por un lado, conservó la idea de valor intrínseco asociado a la razón; por otro, adquirió un uso vinculado al estatus social y al reconocimiento jerárquico. Esta bifurcación semántica — entre valor moral universal y posición relativa en una estructura de honor— persiste hasta hoy. En este trabajo, recuperamos el sentido estoico original del término: la dignidad como un juicio racional fundamental, un *axiōma* práctico que estructura la acción moral.²

En la actualidad, el concepto de dignidad es empleado de manera transversal por diversas disciplinas, entre ellas la bioética, el derecho o la ciencia política. No obstante, es fundamental subrayar que su formulación técnica y su densidad normativa tienen un origen eminentemente filosófico. La noción de dignidad remite a una tradición especulativa que interroga el fundamento del valor intrínseco del ser humano, su condición ontológica y su capacidad moral. Desprovisto de este trasfondo, el término corre el riesgo de reducirse a una fórmula retórica, carente del rigor conceptual que exige su invocación.

A lo largo de más de veinticinco siglos, la dignidad ha sido objeto de reflexión dentro de diversas tradiciones filosóficas, desde la antigüedad clásica hasta la filosofía moral contemporánea. En este contexto, el interés más reciente que han mostrado otras disciplinas por el concepto se debe, en buena medida, al desarrollo del enfoque de derechos humanos que se consolidó tras la Declaración Universal de 1948, donde la dignidad humana se consagra como fundamento ontológico y normativo de todos los derechos. Esta consagración jurídica, sin embargo, no reemplaza su arraigo filosófico: lo presupone.

Los primeros filósofos que reflexionaron sistemáticamente sobre la dignidad fueron los estoicos: escuela helenística fundada por Zenón de Citio a finales del siglo IV a. C.

La filosofía estoica se organizaba en torno a tres disciplinas fundamentales: la lógica, la física (o filosofía natural) y la ética. Esta división estructural no implicaba compartimentos estancos, sino que las disciplinas estaban articuladas entre sí, de modo que el conocimiento lógico y cosmológico constituía la base necesaria para la vida virtuosa. La analogía del huevo utilizada por los estoicos es especialmente ilustrativa: la lógica sería la cáscara, la física la clara y la ética la yema (Bréhier, 1928, p. 114). Sin embargo, como señala Diógenes Laercio, “ninguna parte (del discurso filosófico) es preferida, según dicen algunos de ellos; más bien están mezcladas unas con otras, y la transmiten de modo mixto” (Diógenes Laercio, 2004, VII, 40).

Desde esta concepción orgánica del saber, los estoicos asumían que toda investigación filosófica debía estar al servicio de la vida buena. La lógica no era una disciplina especulativa sin conexión con la práctica, sino un instrumento indispensable para pensar con corrección, detectar errores del razonamiento y actuar en conformidad con la naturaleza racional del ser humano. La física, por su parte, proporcionaba un marco cosmológico que permitía comprender el orden natural del universo y, con ello, asumir una actitud ética acorde con el logos que gobierna todas las cosas.

En este contexto, el concepto de dignidad emerge como una categoría clave en la ética estoica, pero también encuentra fundamentos en la lógica (a través del término *ἀξίωμα*) y en la física (a través de la noción de orden racional). La palabra griega que mejor captura esta noción es *ἀξίωμα*, derivada del adjetivo *ἄξιον*, que significa “considerar digno”, “considerar que algo merece”. En el contexto estoico, *ἀξίωμα* designa los juicios racionales que tienen un valor de verdad, y que guían al sabio en su discernimiento ético (Frede, 1999, pp. 161–163).

Los autores del estoicismo antiguo —Zenón, Cleantes y Crisipo— vivieron entre los siglos IV y III a. C., y formularon esta concepción de la dignidad bajo el marco griego de la lógica. Sin embargo, sus reflexiones sientan las bases para lo que, en el estoicismo tardío, será traducido y reformulado en latín por autores como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. En sus obras ya aparece la palabra *dignitas*, que designa el valor moral propio de la naturaleza racional del ser humano, independientemente de su estatus social, riqueza o reconocimiento público (Brunner, 1992, p. 38).

Cabe aclarar que no se conserva —hasta donde sabemos— un tratado específicamente dedicado al concepto de dignidad. Ello no significa, sin embargo, que el pensamiento estoico —y en particular el de Crisipo— careciera de sistematicidad: la transmisión fragmentaria responde sobre todo a contingencias históricas. La mayor parte de lo que hoy conocemos sobre Zenón o Crisipo proviene de fragmentos y testimonios indirectos transmitidos por autores posteriores, como Diógenes Laercio y Séneca. Aun

así, estos materiales permiten reconstruir con suficiente claridad algunas acepciones primigenias de la dignidad en el pensamiento estoico.

A. La lógica de Crisipo: la dignidad —ἀξίωμα— como axioma

En el estoicismo antiguo, la referencia al concepto de dignidad se encuentra en las disciplinas mencionadas que utilizan el término ἀξίωμα; sus autores datan del siglo IV a.C. —Zenón de Citio, Cleantes de Asos, Crisipo de Solos—. En los textos del estoicismo tardío, que corresponde al siglo II d.C. —Séneca, Epicteto, Marco Aurelio— ya aparece el concepto de *dignitas*.

Es posible rastrear el uso temprano del concepto a partir de fragmentos y testimonios vinculados con Crisipo, así como de desarrollos posteriores en Epicteto y Séneca. Sin necesidad de reiterar aquí las condiciones de transmisión y preservación ya señaladas, basta subrayar que el término aparece en registros diversos —lógicos, éticos y retórico-morales—, y no como el objeto de un tratado dedicado. Precisamente por eso, lo que encontramos son referencias puntuales y usos situados, desde los que, con todo, es posible reconstruir las dos primeras acepciones.

B. Aceptación lógica en Crisipo

El interés de los estoicos en la transmisión de la verdad los llevó a investigar los significados o proposiciones que subyacen a las expresiones lingüísticas; desarrollaron la teoría de los λεκτόν —*lektón*—; consideraban que la unidad fundamental, los λεκτόν, eran los portadores de verdad, no las palabras en sí mismas.

En la filosofía de Crisipo, un λεκτόν —o un *effatum* en latín— es un concepto central en la teoría del lenguaje y del significado. Los λεκτά (plural de λεκτόν) designan los significados o proposiciones que subyacen a las expresiones lingüísticas. Representan aquello que se dice o se expresa, pero no el sonido o las palabras mismas, sino el contenido inteligible que las palabras intentan transmitir (Diógenes Laercio, 2004, VII, 62; Long & Sedley, 1987, p. 195; Mates, 1953, pp. 38–41).

Además, para Crisipo, el lenguaje tiene tres niveles fundamentales. El primero es el signo sonoro (φωνή —*phoné*), esto es, el sonido físico o la expresión verbal pronunciada. El segundo es el significado (λεκτόν —*lektón*), entendido como el contenido lógico-semántico, es decir, la proposición o el sentido que la expresión comunica. El tercero es el referente (πράγμα —*pragma*), esto es, el objeto o hecho al que se refiere el enunciado en el mundo real (Diógenes Laercio, 2004, VII, 63; Long, 2001, pp. 92–94).

Esta estructura tripartita es esencial para entender cómo abordaba la lógica, el conocimiento y la ética: el *λεκτόν* es el vínculo que permite que el lenguaje se relacione tanto con el pensamiento como con la realidad, sin confundirse con ninguno de ellos (Brunschwig, 2005, pp. 209–210). Es decir, la distinción entre palabra, conocimiento y actuación es de segundo orden.

1. Tipos de λεκτά (Effata)

Los estoicos clasificaron los *λεκτά* (*effata*) en distintos tipos según su estructura lógica y función en el discurso. Esta distinción fue clave para el desarrollo de la lógica proposicional antigua, que se diferenciaba de la lógica aristotélica por su interés en la forma completa del enunciado, más que en el predicado o sujeto individual (Mates, 1953, pp. 39–41; Long & Sedley, 1987, p. 196).

El más relevante para la lógica estoica es el *ἀξίωμα* (*axioma*), es decir, una proposición completa que posee valor de verdad y, por tanto, puede ser verdadera o falsa. Se trata de la unidad básica del razonamiento estoico. Un ejemplo clásico sería: “Si es de día, hay luz” (Long, 2001, pp. 93–94). En este mismo sentido, Galeno observa que, por otro lado, de la proposición hipotética, que Crisipo y sus discípulos llaman implicación —*τὸ συνημμένον ἀξίωμα* (*synēmmenon axiōma*)—, no podemos constatar su verdad ni por los sentidos ni por la consecuencia lógica (*ἀκολουθία*, *akolouthía*) (Galeno, 1821–1833, II, 16, XII). Esto significa que las implicaciones constituyen un tipo de proposición compuesta o condicional que expresa una conexión lógica entre proposiciones, en la que media una relación de consecuencia lógica entre el antecedente y el consecuente.

Ahora bien, no todos los *λεκτά* poseen valor de verdad. Los mandatos, los deseos y las preguntas, por ejemplo, también son contenidos significativos expresados por medio del lenguaje, aunque no sean proposicionales en sentido lógico estricto. Aun así, los estoicos los reconocían como formas válidas de *λεκτόν*, en tanto expresan una intención del alma racional (Diógenes Laercio, 2004, VII, 65; Brunschwig, 2005, p. 211).

Desde la disciplina de la lógica, Crisipo sostuvo que la argumentación depende de los axiomas, como la base para el razonamiento lógico proposicional en el sistema estoico. Los axiomas se combinaban y evaluaban mediante reglas de inferencia para construir argumentos complejos.

Los *ἀξιώματα* son puntos de partida argumentativos acordados, que no necesitan ser demostrados, que sostienen las argumentaciones científicas. Además, los *ἀξιώματα* son los principios indemostrables a partir de los cuales se desarrollan razonamientos científicos diversos. En ese sentido, son los cimientos de la construcción argumentativa: están presentes sosteniendo el resto de la estructura sin que sea necesario demostrarlos.

De forma paralela a la concepción aristotélica de los primeros principios del conocimiento teórico, puede sostenerse que en el pensamiento de Crisipo se desarrolla una concepción formalmente análoga, pero orientada al ámbito del razonamiento práctico.

2. *Los primeros principios del razonamiento en Aristóteles*

Una vía pertinente para esclarecer el estatuto lógico de la dignidad consiste en comparar su función con la de los primeros principios en el pensamiento aristotélico. Aristóteles sostiene que los primeros principios del razonamiento teórico —como el principio de no contradicción— no se demuestran en sentido estricto, sino que su necesidad se muestra mediante razonamientos dialécticos. En los *Tópicos*, lo expresa del siguiente modo: “Pues no se puede demostrar todo, ya que habría una regresión infinita, y por tanto, tampoco se podría demostrar nada; pero es necesario que existan ciertas cosas conocidas por sí mismas, y que sean punto de partida para las demás” (Aristóteles, 2002, 101 b 18–21).

Aristóteles no pretende que estos principios sean meras creencias indemostradas, sino que —como explica en la *Metafísica* y en los *Analíticos Posteriores*— su validez puede esclarecerse mediante un razonamiento dialéctico, en particular a través de la reducción al absurdo. El argumento consiste en mostrar que su negación es inviable, pues todo intento de rechazar el principio lo presupone tácitamente. En *Metafísica* 1005 b –1006 b, Aristóteles sostiene, en primer lugar, que el principio de no contradicción es el más firme de todos (Aristóteles, 2007, 1005 b 35). En segundo término, afirma que no puede demostrarse, justamente porque es un principio; no obstante, sí puede ponerse de manifiesto dialécticamente, en la medida en que quien intenta negarlo termina por presuponerlo en el acto mismo de hablar. Por eso añade que “a quien se proponga decir algo, se le debe imponer que diga algo con sentido”, exigencia que presupone ya la aceptación del principio (1006 a).

De forma análoga, la dignidad puede entenderse como un principio que no se deriva de otros, sino que se revela como tal por su función estructurante en el razonamiento práctico. En lugar de requerir una fundamentación última, la dignidad debe mostrarse —como los axiomas aristotélicos— por la necesidad argumentativa que impone a toda teoría coherente de los derechos humanos.

Negar la dignidad equivale, en última instancia, a negar la libertad y la autonomía moral de las personas. Pero esta negación es autorrefutable: si no existiera dignidad, tampoco existiría un sujeto libre y racional capaz de formular esa afirmación de manera autónoma. En consecuencia, quien niega la dignidad se priva a sí mismo de la condición

necesaria para emitir ese juicio como válido. Como ocurre con los principios primeros en *Analíticos Posteriores* (Aristóteles, 2008, II, 99 b – 100 b), ciertos conceptos no se demuestran, sino que se hacen patentes por la imposibilidad de una negación coherente.

Así entendida, la dignidad, en tanto presupuesto lógico del razonamiento práctico, se revela como condición necesaria de todo discurso normativo significativo. La estructura del argumento deja ver un principio lógico definitivo: la dignidad no es solo un valor normativo, sino también un presupuesto ineludible de toda argumentación moral.

III. Argumento dialéctico en defensa de la dignidad como principio práctico

1. Supongamos que la dignidad humana no existe.
 2. Si no existe la dignidad, entonces no hay fundamento para atribuir libertad ni autonomía moral a las personas.
 3. Pero afirmar “la dignidad no existe” es una afirmación autónoma y racional emitida por un sujeto.
 4. Esa afirmación requiere, por tanto, la existencia de un sujeto libre y racional capaz de formular juicios morales.
 5. Pero esto contradice (2), que niega precisamente esa posibilidad.
- (∴) Luego, la negación de la dignidad es autorrefutable: al negar la dignidad, se presupone aquello que se intenta negar.

Por lo tanto, la dignidad debe asumirse como un principio primero del razonamiento práctico, necesario para toda afirmación ética o jurídica coherente.

A. Formalización del argumento dialéctico

Definamos los siguientes predicados y símbolos:

$D(x)$: x posee dignidad.

$A(x)$: x es un agente autónomo y racional.

$S(x)$: x puede sostener una afirmación moral (es decir, emitir un juicio ético válido).

$\neg$: negación.

$\rightarrow$: implicación.

$\perp$: contradicción.

Supuestos y premisas:

1. $\neg D(x)$ — Supongamos que x no tiene dignidad.
2. $\neg D(x) \rightarrow \neg A(x)$ — Si x no tiene dignidad, entonces no es un agente autónomo y racional.
3. $S(x) \rightarrow A(x)$ — Si x sostiene una afirmación moral, entonces es un agente autónomo y racional.
4. $S(x)$ — x sostiene la afirmación “no existe la dignidad”.

Derivación:

5. De (4) y (3): $A(x)$ — x es un agente autónomo y racional.
6. De (1) y (2): $\neg A(x)$ — x no es un agente autónomo y racional.
7. De (5) y (6): $A(x) \wedge \neg A(x) \rightarrow \perp$ — contradicción.

Conclusión:

8. $\neg \neg D(x)$ — Por *reductio ad absurdum*, se concluye que x sí posee dignidad.
9. $D(x)$ — Eliminación de la doble negación.

Esta formalización muestra que negar la dignidad de un sujeto que enuncia esa negación implica una contradicción, porque el acto mismo de negar presupone agencia racional y autonomía —atributos que derivan de la dignidad. Por tanto, la dignidad funciona como un axioma práctico no demostrable, pero necesario para la coherencia argumentativa.

Como he dicho antes, en el estoicismo, los *ἀξιώματα* no se restringen al ámbito teórico o lógico, sino que se trasladan al terreno de la ética, la política y el juicio moral. Crisipo, en su teoría lógica, define ciertos tipos de proposiciones indemostrables que funcionan como estructuras básicas del razonamiento: los *ἀξιώματα* que permiten articular cadenas argumentativas sin requerir prueba previa, precisamente porque constituyen su punto de partida (Salles, 2011). Desde esta perspectiva, la filosofía estoica anticipa una forma de racionalidad práctica fundada en principios normativos fundantes, cuyo valor no depende de su derivación, sino de su función estructurante dentro del sistema de juicio y acción racional.

Tal como ocurre con los axiomas aristotélicos en la ciencia, o con los indemostrables crisipianos en la lógica, la dignidad opera como un postulado normativo que no se prueba, sino que se presupone como punto de partida obligatorio para la validez de los juicios posteriores (Diógenes Laercio, 2004, VII, 79-81; Griffin, 2017; Rosen, 2012). En este sentido, asumir la dignidad como un axioma práctico implica reconocer su posición estructural en la arquitectura del razonamiento moral moderno: sin ella, las demás normas, derechos o deberes carecerían de fundamento último. Esta es, en cierto modo, la forma contemporánea en que se reactualiza la lógica práctica estoica: a través de la dignidad como fundamento racional del juicio ético y jurídico.

IV. Aplicaciones del concepto de dignidad según los cinco indemostrables de Crisipo y un razonamiento estoico adicional

A. Condicional afirmativo – Afirmación del antecedente (*modus ponens*)

1. Forma lógica

Si A, entonces B; A; luego B.

2. Ejemplo estoico

Si todo ser humano es racional, entonces todo ser humano tiene dignidad; Sócrates es humano; luego, Sócrates tiene dignidad.

3. Aplicación con dignidad

Si el ser humano tiene dignidad, entonces debe ser tratado como fin en sí mismo; el ser humano tiene dignidad; luego, debe ser tratado como fin en sí mismo.

En este caso, la dignidad no es simplemente un atributo metafísico o abstracto, sino una premisa normativa fuerte que permite sostener afirmaciones prácticas con implicaciones concretas. El valor inferencial de la dignidad se sostiene en su carácter fundante: no necesita demostración empírica porque actúa como principio básico, comparable a un axioma normativo. Su fuerza reside en el hecho de que, aceptada la dignidad como propiedad universal e inalienable del ser humano, se siguen de ella deberes y derechos con exigibilidad práctica.

Al funcionar como antecedente en un argumento de *modus ponens*, la dignidad establece una cadena lógica que permite defender principios de justicia, no discriminación y protección frente a cualquier forma de humillación o trato instrumental. Así, la dignidad funge como punto de partida de inferencias que anclan normativamente los sistemas de derechos humanos, los marcos constitucionales contemporáneos y muchas doctrinas éticas.

B. Condicional negativo – Negación del consecuente (*modus tollens*)

1. Forma lógica

Si A, entonces B; no B; luego, no A.

2. Ejemplo estoico

Si es de día, hay luz; es de noche; luego no es de día.

3. Aplicación con dignidad

Si se respeta la dignidad, no se cosifica al ser humano; se le cosificó; luego, no se respetó su dignidad.

En tanto que axioma normativo, la dignidad puede operar como el antecedente en estructuras de razonamiento lógico como el *modus tollens*, pero no sin ciertos resguardos filosóficos. Su papel adecuado no es el de una propiedad que pueda perderse —como si el maltrato o la exclusión implicaran que alguien ha dejado de tener dignidad—, sino el de un criterio fundamental desde el cual evaluar acciones, estructuras o relaciones. Así, mientras que un razonamiento como “si una acción respeta la dignidad humana, entonces es moralmente válida; esta acción no es moralmente válida; por tanto, no respeta la dignidad humana” es coherente con la tradición estoica, kantiana y contemporánea de los derechos humanos, lo contrario —inferir que una persona ha perdido su dignidad porque fue tratada indignamente— sería incurrir en una contradicción conceptual y ética. La dignidad, en su función de axioma práctico, no admite negación ontológica, sólo negación de reconocimiento o de respeto; por ello, opera como un criterio que permite juzgar la legitimidad moral de lo que acontece, sin ser, ella misma, reductible a una condición factual.

C. Silogismo disyuntivo afirmativo – Afirmación de un disyunto para negar el otro (modus ponendo tollens)

1. Ejemplo estoico

O bien el sabio actúa movido por la razón o por el placer; pero el sabio actúa movido por la razón; luego, no actúa movido por el placer.

2. Aplicación con dignidad

O la dignidad humana es inviolable o puede ser suspendida por utilidad social; la dignidad humana es inviolable; luego, no puede ser suspendida por utilidad social.

Este indemostrable se basa en la exclusión de alternativas mediante la afirmación de una de ellas. Si se sostiene, por ejemplo, que “O la dignidad humana es inviolable o puede ser suspendida por utilidad social; la dignidad humana es inviolable; luego, no puede ser suspendida por utilidad social”, entonces se apela a la dignidad como un criterio normativo absoluto. Esta forma refleja el núcleo doctrinal estoico: si vivir conforme a la naturaleza implica respetar la racionalidad y el valor intrínseco del ser humano, cualquier argumento utilitarista que relativice la dignidad queda excluido por principio.

Aunque esta forma no es válida en la lógica proposicional moderna —pues de “O A o B” y “A” no se sigue necesariamente “no B”—, en el sistema lógico estoico conserva validez. Esto se debe a que los estoicos entendían la disyunción de manera más cercana a una disyunción exclusiva: si una de las dos proposiciones es verdadera, la otra debe ser falsa. Desde esta perspectiva, el paso de “O A o B” y “A” a “no B” resulta coherente con la concepción del razonamiento válido.

D. Silogismo disyuntivo negativo – Negación de un disyunto para afirmar el otro (modus tollendo ponens)

1. Forma lógica

O A o B; no A; luego, B

2. *Ejemplo estoico*

O es de día o es de noche; no es de día; luego, es de noche.

3. *Aplicación con dignidad*

O el trato respeta la dignidad humana o es incompatible con la justicia; el trato no respeta la dignidad humana; luego, es incompatible con la justicia.

Este razonamiento disyuntivo parte de la negación de una alternativa para afirmar la otra. En clave estoica, puede formularse también así: “O la dignidad radica en la opinión de los demás o en la virtud interna; no radica en la opinión de los demás; por tanto, radica en la virtud interna”.

Esta forma representa el ideal estoico de autonomía: la dignidad no depende de reconocimientos externos ni de honores sociales, sino de la rectitud moral del individuo. La negación de lo externo conduce a la afirmación de una fuente interior y racional de dignidad.

E. Incompatibilidad o negación conjunta – Afirmación de un término incompatible para negar el otro

1. *Forma lógica*

No es posible que A y B sean verdaderos al mismo tiempo; A; luego, no B.

En términos formales:

$\neg (A \wedge B)$; A; luego, $\neg B$.

2. *Ejemplo estoico*

No es posible que alguien actúe conforme a la razón y, al mismo tiempo, actúe dominado por una pasión irracional; el sabio actúa conforme a la razón; luego, no actúa dominado por una pasión irracional.

3. Aplicación con dignidad

No es posible respetar la dignidad humana y, al mismo tiempo, tratar a una persona como mero instrumento; una acción trata a una persona como mero instrumento; luego, esa acción no respeta la dignidad humana.

Este indemostrable permite formular la dignidad como un criterio de incompatibilidad normativa. No se trata de afirmar simplemente que ciertos actos son indeseables, sino de mostrar que algunas prácticas son lógicamente incompatibles con el reconocimiento de la dignidad. Si la dignidad exige tratar a toda persona como un ser racional dotado de valor propio, entonces no puede coexistir con formas de trato que la reduzcan a objeto, medio, mercancía o herramienta.

Desde esta perspectiva, la dignidad funciona como un límite estructural del razonamiento práctico: permite descartar como contradictorias aquellas acciones que, aunque puedan justificarse por utilidad, consentimiento, costumbre o conveniencia institucional, implican la instrumentalización de la persona. Así, el esquema “no ambos A y B; A; luego no B” muestra que el respeto a la dignidad no admite coexistencia con su negación práctica. La dignidad, en tanto axioma normativo, no solo funda deberes positivos, sino que también excluye racionalmente ciertas formas de acción.

F. Refutación por contradicción – Razonamiento estoico más allá del canon crisipiano (*reductio ad absurdum*)

Aunque el argumento por reducción al absurdo no figura entre las cinco formas indemostrables expresadas por Crisipo, su presencia es reconocible en el razonamiento estoico posterior y en el uso práctico de la lógica para el debate.

A diferencia de las inferencias directas como el *modus tollens* o los silogismos disyuntivos, este tipo de razonamiento opera por vía indirecta: parte de una suposición provisional que, al conducir a una contradicción o a una conclusión inaceptable, permite rechazar la premisa original. Su valor reside en mostrar, con claridad dialéctica, la irracionalidad o inconsistencia de una tesis, apelando no solo a la forma sino también al contenido normativo del argumento. Así, por ejemplo, Epicteto refuta a quienes creen que la felicidad depende de factores externos suponiendo que esto es cierto y mostrando que llevaría a una vida esclavizada por el azar (Epicteto, 2008, *Discursos*, I.29.1–5). Por ello, aunque en sentido estricto no constituye una forma indemostrable crisipiana, se incluye aquí por su afinidad estructural con la lógica estoica y su utilidad para defender, en términos éticos, la inviolabilidad de la dignidad humana.

1. *Forma lógica*

Supongamos A; si A, entonces B; pero B es contradictorio o inaceptable; luego, no A.

2. *Ejemplo estoico*

Supongamos que solo los sabios son libres; entonces, todos los necios son esclavos aun siendo reyes o generales; pero afirmar que un rey virtuoso que yerra es esclavo contradice la noción común de libertad como dominio sobre uno mismo; luego, es falso que solo los sabios sean libres.

3. *Aplicación con dignidad*

Supongamos que la dignidad humana puede perderse; si así fuera, entonces algunos seres humanos dejarían de ser fines en sí mismos; pero esto contradice el principio normativo según el cual toda persona racional posee un valor intrínseco incondicional; luego, es falso que la dignidad humana pueda perderse.

Este tipo de razonamiento parte de suponer lo contrario de lo que se quiere demostrar para llegar a una contradicción: “Si A, entonces B; pero no B; luego, no A”. Aplicado al concepto de dignidad: “Si la dignidad pudiera perderse, entonces los seres humanos podrían dejar de ser fines en sí mismos; pero los seres humanos no pueden dejar de ser fines en sí mismos; luego, la dignidad no puede perderse”. Esta forma sirve para reforzar la inalienabilidad del valor moral en el estoicismo, incluso ante la violencia, la humillación o la desgracia. La dignidad es irrenunciable porque negar su persistencia lleva al absurdo de negar lo humano.

En síntesis, los seis esquemas anteriores ilustran que, asumida como axioma práctico, la dignidad permite construir deducciones coherentes que respaldan imperativos morales y jurídicos. La dignidad funge así, en la lógica estoica reactualizada, como punto de partida imprescindible del razonamiento normativo.

V. La dignidad en el pensamiento estoico tardío

En el pensamiento estoico tardío, autores como Epicteto, Séneca y Marco Aurelio desarrollan una concepción ética de la dignidad expresada con el término latino *dignitas*, el cual alude a una condición especial derivada de la racionalidad. Según los estoicos, cada ser racional posee un valor intrínseco porque tiene la capacidad de autodeterminarse

y vivir conforme a la razón. Esta disposición racional es lo que confiere dignidad, no como un estatus social, sino como un principio normativo interno.

Epicteto distingue entre las cosas que dependen de nosotros —las que son libres— y las que no —las esclavas— (Epicteto, 2008, *Enquiridión* I, 2). A esta libertad se asocia el valor moral del ser racional. En los *Discursos*, afirma: “Te hemos dado una parte de nosotros mismos, esta facultad de elegir y rechazar, de desear y rechazar, o, en una palabra, la facultad que utiliza las impresiones externas; si te preocupas por esto y pones todo lo que tienes en ello, nunca serás frustrado [...]” (Epicteto, 2008, *Discursos* I.1.12–14). Y en otro pasaje añade: “Eres ciudadano del mundo [...] no una de las partes destinadas al servicio, sino una de importancia primordial [...] pues posees la facultad de comprender la administración divina del mundo” (Epicteto, 2008, *Discursos* II.10.1–5).

Séneca, por su parte, destaca la superioridad moral del ser humano por su capacidad racional: “¿Qué error el compararnos a seres que no poseen más que una ciega furia, en lugar de la razón, noble guía del hombre! [...] ¿No tenéis al universo, no tenéis a dios, que entre todas las criaturas solamente el hombre puede concebirlo [...]?” (Séneca, 1995, I.5.4–5). Esta noción se complementa con su célebre expresión: *Homo, sacra res homini* (Séneca, 1997, 95.33), que subraya la inviolabilidad del otro en tanto que igual moral.

Marco Aurelio reitera la importancia de vivir conforme a la naturaleza racional: “¿Qué queda digno de estima? Opino que el moverse y mantenerse de acuerdo con la propia constitución” (Marco Aurelio, 2005, VI.16). Y exhorta: “Venera lo más elevado que hay en ti: ese poder mediante el cual la razón gobierna...” (Marco Aurelio, 2005, VI.30). Finalmente, en *Meditaciones* VII.55 insiste en no permitir que “la parte rectora de tu alma se degrade”.

Así, en los estoicos tardíos la dignidad ética no deriva del reconocimiento externo, sino del ejercicio de la racionalidad, la libertad interior y la virtud. Esta *dignitas* opera como fundamento de la autonomía moral y como principio de justicia entre seres racionales.

Para los estoicos tardíos —Epicteto, Séneca y Marco Aurelio—, la dignidad (*dignitas*) es un atributo exclusivo del ser humano racional, fundado en su capacidad de autodominio y conformidad con la razón. Este valor ético no es contingente ni dependiente del reconocimiento externo, sino que deriva del uso correcto de la facultad racional, lo cual distingue a los humanos del resto de los seres naturales. En virtud de esta condición, los seres humanos deben tratarse unos a otros con el máximo respeto, reconociéndose como entidades morales cuya condición es inviolable. De este modo,

los estoicos tardíos prefiguran nociones modernas: la dignidad como igualador moral universal, independiente de estatus social o aprobación ajena.

Paralelo al principio aristotélico de que cada ciencia se funda en axiomas propios — primeros principios teóricos que permiten desarrollar el conocimiento racional dentro de un campo determinado (Aristóteles, 2002, *II*, 72a –75b)—, los estoicos proponen una arquitectura lógica y ontológica en la que los axiomas (*axiōmata*) ocupan el lugar de proposiciones fundamentales del razonamiento práctico.

En esta tradición, la dignidad puede ser entendida como uno de estos primeros principios: un punto de partida irreductible desde el cual se estructura la vida ética. Como ha subrayado Martha C. Nussbaum, para los estoicos “la dignidad no solo consiste en el estatus social o el éxito mundano, sino en la capacidad de vivir conforme a la razón” (Nussbaum, 1997, p. 5). Esta capacidad racional común a todos los seres humanos es lo que funda una dignidad moral igualitaria, derivada no solo de convenciones sociales ni de privilegios legales, sino de la propia naturaleza racional del ser humano. De este modo, la dignidad se erige como una proposición fundamental —un *axiōma*— en la ética estoica, que sustenta tanto el ideal de virtud individual como el imperativo de respeto mutuo entre iguales. La noción de dignidad, en este contexto, no requiere demostración empírica ni justificación externa, sino que actúa como un principio operativo autoevidente, análogo a los axiomas en la lógica proposicional de Crisipo.

En términos formales, el argumento sería el siguiente:

- (1) $R \rightarrow A$: Si se recupera la dimensión lógica del concepto de dignidad (R), entonces la dignidad se puede usar como axioma práctico (A).
- (2) $A \rightarrow V$: Si la dignidad se usa como axioma (A), entonces permite articular principios de valor normativo (V).
- (3) $A \wedge M$: La dignidad es un axioma con contenido moral (A y M son verdaderos), es decir, no es meramente formal ni neutral (M indica que el axioma tiene contenido moral).

Es decir, la dignidad no opera como un axioma meramente formal (solo A), sino que conlleva necesariamente un contenido moral sustantivo (M).

De estas premisas se sugieren dos conclusiones:

- (C1) $R \rightarrow V$: Si se recupera la dimensión lógica (R), entonces la dignidad puede articular principios normativos (V).

(C2) $\neg (\text{solo } A) \wedge M$: La dignidad no es un axioma “solo A” (no es meramente formal), sino que sí tiene contenido moral (M). Interpretamos “solo A” como la situación en que A es cierto sin contenido moral, es decir, $A \wedge \neg M$. Por tanto $\neg (\text{solo } A)$ se formaliza como $\neg (A \wedge \neg M)$.

VI. Conclusión: la dignidad como universal práctico en Crisipo

En el marco del pensamiento estoico, y en particular en la filosofía de Crisipo, la teoría de los universales no solo aporta una solución lógica a los problemas del lenguaje referencial, sino que también sienta las bases para una comprensión normativa de conceptos como el de dignidad. Tal como ha mostrado Ricardo Salles (2006), Crisipo sostiene una postura nominalista-conceptualista: los universales no tienen existencia real en el mundo, sino que son construcciones mentales elaboradas a partir de la experiencia con casos particulares.

Esta posición evita la afirmación ontológica de entidades genéricas —como “el ser humano” o “la virtud”— y, en cambio, ofrece una explicación funcional y epistémica de su uso. En este contexto, el concepto posicional de dignidad (ἀξίωμα) puede entenderse como un universal práctico: una noción que no refiere a una sustancia o a una esencia, sino a un criterio normativo que regula el juicio moral. Tal como Crisipo resolvía lógicamente los problemas de oraciones sin referente —por ejemplo, reformulando “El ser humano es griego” en términos condicionales del tipo “Si alguien es un ser humano, entonces es griego”— también es posible pensar en la dignidad como un principio que opera bajo estructuras similares: “Si alguien actúa racionalmente, entonces merece respeto”; “Si algo se conduce conforme a la naturaleza racional, entonces es digno”. Así, el artículo propone leer a la dignidad no como una propiedad ontológica, sino como una forma de ordenar el pensamiento práctico en términos de corrección y de valor.

Esta interpretación permite articular la noción de dignidad sin necesidad de postularla como una entidad metafísica, sino como una herramienta racional para el juicio moral. En otras palabras, la dignidad se presenta en la filosofía estoica como un criterio de evaluación, no como un objeto. Es, por ello, un producto del razonamiento que surge del reconocimiento del valor inherente a ciertas conductas o disposiciones racionales, en tanto que son acordes con la naturaleza común a todos los seres racionales. Así entendida, la dignidad se sostiene sobre la lógica práctica de los estoicos, y su valor no proviene de una existencia autónoma, sino de su capacidad para orientar la vida buena.

La decisión del Consejo de Estado francés en el caso *Commune de Morsang-sur-Orge* representa un hito en la consolidación del respeto a la dignidad como principio normativo vinculante, al reconocerla como un componente esencial del orden público, capaz de justificar restricciones incluso frente al consentimiento individual. Este reconocimiento jurídico no solo proyecta consecuencias prácticas inmediatas, sino que resuena con una comprensión filosófica más profunda del concepto, en particular aquella articulada por el estoicismo antiguo.

En la tradición estoica tardía, la dignidad designa una cualidad exclusiva de los seres humanos que orienta la acción conforme a la razón; y, especialmente en la obra de Crisipo, donde opera como un principio fundante (*ἀξίωμα*) en el juicio práctico. Al situar la dignidad como límite normativo frente a la instrumentalización del cuerpo humano, la jurisprudencia francesa recoge, de forma secularizada, esta concepción antigua: la idea de que la condición racional del ser humano exige un trato que respete su condición, más allá de la voluntad individual o del beneficio social inmediato. El caso sugiere, por tanto, que el concepto de dignidad puede operar como axioma normativo sin incurrir ni en sobrecarga simbólica ni en vaciamiento conceptual.

En conclusión, la dignidad funciona en el pensamiento estoico —y puede funcionar hoy— como un principio axiomático universal: un punto de partida lógico-ético que sustenta deberes y derechos sin requerir justificación externa.

Referencias bibliográficas

Primarias

- Aristóteles. (2002) [ca. 350 a. C.]. *Tópicos*. En J. A. González (Ed. y trad.), *Obras completas* (Vol. I, pp. 319–459). Gredos.
- _____ (2007) [ca. 350 a. C.]. *Metafísica* (T. Calvo Martínez, trad.). Gredos.
- _____ (2008) [ca. 350 a. C.]. *Analíticos posteriores* (J. A. González, trad.). Gredos.
- Diógenes Laercio. (2004) [siglo III d. C.]. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (C. García Gual, trad., Vol. II). Alianza Editorial.
- Epicteto. (2008) [siglo II d. C.]. *Discursos y Enquiridión* (E. Lledó Íñigo, trad.). Gredos.
- Galeno. (1821–1833) [siglo II d. C.]. *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* (C. G. Kühn, ed., Vols. 11–13). Cnobloch.
- Marco Aurelio. (2005) [siglo II d. C.]. *Meditaciones* (C. García Gual, trad.). Alianza Editorial.

- Séneca. (1995) [siglo I d. C.]. “De la ira”. En A. Rivero (trad.), *Tratados morales* (Vol. I, pp. 15–123). Gredos.
- _____. (1997) [siglo I d. C.]. *Epístolas morales a Lucilio* (A. Rivero, trad.). Gredos.
- Secundarias*
- Arredondo, E. (1992). El término *syndesmos* en Aristóteles y en los estoicos. *Veleia*, 8–9, 349–366.
- Atienza, M. (2022). *Sobre la dignidad humana*. Trotta.
- Barnes, J. (Ed.). (1995). *The complete works of Aristotle* (Vols. 1–2). Princeton University Press.
- Bénatouïl, T. (2009). The Stoics. En R. Sharples (Ed.), *The Cambridge companion to the Stoics* (pp. 25–57). Cambridge University Press.
- Boeri, M. D., & Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética* (Vol. 12). Academia Verlag.
- Brunner, O. (1992). *Land and lordship: Structures of governance in medieval Austria* (H. Kaminsky & J. Van Horn Melton, eds.). University of Pennsylvania Press.
- Brunschwig, J. (2005). Stoic metaphysics. En B. Inwood (Ed.), *The Cambridge companion to the Stoics* (pp. 206–232). Cambridge University Press.
- Caston, V. (1999). Something and nothing: The Stoics on concepts and universals. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 145–213.
- Cruz Parceró, J. A. (2021). Derechos humanos de las empresas: una noción espuria. En *Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos* (pp. 117–140). Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.
- Dworkin, R. (2011). *Justicia para erizos*. Fondo de Cultura Económica.
- Gallie, W. B. (1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167–198.
- Griffin, M. (2017). Dignity in Roman and Stoic thought. En R. Debes (ed.), *Dignity: A history* (pp. 47–66). Oxford University Press.
- Habermas, J. (2010). El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, 55(65), 3–25.
- Iglesias, V. M. (2000). Los conceptos esencialmente controvertidos en la interpretación constitucional. *Doxa*, 23, 77–104.

- Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (E. Saavedra, trad.). Ariel. (Obra original publicada en 1785).
- Brunner, O., Conze W. y Koselleck R. (1992) (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 7, “Würde”. Klett-Cotta.
- Linhares, J. M. A., & Atienza, M. (eds.). (2022). *Human dignity and the autonomy of law*. Springer.
- Long, A. A. (2001). *Stoic studies*. Cambridge University Press.
- Long, A. A., & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers* (Vols. 1–2). Cambridge University Press.
- Luban, D. (2007). *Legal ethics and human dignity*. Cambridge University Press.
- Macklin, R. (2003). Dignity is a useless concept. *British Medical Journal*, 327(7429), 1419–1420.
- Mates, B. (1953). *Stoic logic*. University of California Press.
- Nussbaum, M. C. (1997). Kant and Stoic cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy*, 5(1), 1–25.
- Nussbaum, M. C. (2018). *Las fronteras de la justicia*. Paidós.
- Pinker, S. (2008). The stupidity of dignity. *The New Republic*.
- Rosen, M. (2012). *Dignity: Its history and meaning*. Harvard University Press.
- Salles, R. (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. UNAM.
- _____ (2011). Nominalismo, conceptualismo y realismo en la teoría estoica de los universales. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43(128), 27–53.
- Schopenhauer, A. (1995). *On the basis of morality* (E. F. J. Payne, trans.; rev. ed.). Berghahn Books. (Originalmente publicado en 1840).
- Schroeder, D. (2012). Human rights and human dignity. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15(3), 323–335.
- Sedley, D. (Ed.). (2003). *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy*. Cambridge University Press.
- Sunstein, C. R. (2006). Acuerdos carentes de una teoría completa en derecho constitucional. *Precedente. Revista Jurídica*, 1, 31–49.

- Vogt, K. M. (2008). *Law, reason, and the cosmic city: Political philosophy in the early Stoa*. Oxford University Press.
- Waldron, J. (1994). Vagueness in law and language: Some philosophical issues. *California Law Review*, 82(3), 509–540.
- _____ (2010). Dignity and defamation. *Harvard Law Review*, 123(7), 1597–1657.
- _____ (2012). *Dignity, rank and rights*. Oxford University Press.

Agradecimientos

La autora agradece a las personas dictaminadoras anónimas por sus observaciones y sugerencias, que contribuyeron a mejorar la precisión formal del manuscrito. Agradece también a Sergio López Ayllón y a José Alberto Ross Hernández por sus comentarios y conversaciones en torno a este trabajo.

Notas

- 1 Crisipo definió a la filosofía “como la práctica (*epitédeusis*) de la rectitud de la razón” (Isidoro de Pelusio, 319).
- 2 Véase Diógenes Laercio, 2004, VII, 45 y ss., sobre la definición estoica de *axiōma* como proposición racional con valor de verdad. Para el tránsito al término latino *dignitas*, véase la entrada “Dignitas” en Brunner *et al.*, 1992, pp. 132–142.

Nota de uso de IA

En la fase final de revisión se emplearon herramientas de inteligencia artificial generativa (ChatGPT, OpenAI) exclusivamente para tareas de apoyo editorial (revisión formal, homogeneización tipográfica y detección de erratas). El contenido conceptual y las tesis defendidas son responsabilidad exclusiva de la autora.

Recepción: 29 junio 2025
Revisión: 2 marzo 2026
Aceptación: 8 abril 2026