

## CAPÍTULO VI

# LA DIGNIDAD HUMANA Y DERECHOS HUMANOS

---

*JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ BARROSO*

<b>1. INTRODUCCIÓN</b>	179
<b>2. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA EN CUANTO AL SER DE LA PERSONA</b>	180
2.1 La persona es un <i>ser</i> de naturaleza racional, la razón no es su naturaleza	181
2.2 Se es persona aunque no se hayan desarrollado las potencialidades racionales o éstas se hayan interrumpido o perdido indefinidamente	185
2.3 La persona es capaz de trascender su naturaleza, se constituye en el ser que actualiza o realiza las posibilidades de la naturaleza	186
2.4 Las personas son iguales por su naturaleza común, pero a la vez cada una conserva su individualidad	188
<b>3. DIVERSAS MANERAS DE ENTENDER Y FUNDAMENTAR LA DIGNIDAD HUMANA</b>	191
<b>4. USOS Y CONTENIDOS DEL CONCEPTO “DIGNIDAD HUMANA”</b>	200
<b>5. LA DIGNIDAD HUMANA COMO PIEDRA ANGULAR DE LOS DERECHOS HUMANOS</b>	204
<b>6. DIGNIDAD HUMANA, DERECHOS HUMANOS Y CONSTITUCIÓN</b>	208

## 1. INTRODUCCIÓN

En la sociedad actual llamada del conocimiento pareciera que los aprendizajes consisten básicamente en poseer un cúmulo de información sobre cierto tema, aunque no siempre se tenga la capacidad de procesarla y analizarla. Este lleno de información se relaciona con las nuevas formas de circulación a altas velocidades y con la posibilidad de obtener información mediante las redes que pareciera conectarnos en una gigantesca enciclopedia virtual. Basta ingresar la palabra “dignidad” en un buscador de internet para tener una infinidad de portales que abordan el tema, también es fácil encontrar esa palabra en los libros de ética más encumbrados, o en las Constituciones o Declaraciones Universales más refinadas. Sin embargo, las finalidades y contenidos con que se le utiliza varían mucho unas de otras ya que normalmente se le utiliza como una figura decorativa para embellecer determinados discursos políticos, sociales, académicos o religiosos.

Muy frecuentemente, como lo afirma Torralba, lo que ya damos por pensado resulta lo más difícil de pensar, de argumentar y de justificar. Damos por supuesto, también, que el ser humano es un ser dotado de una dignidad intrínseca, que es un ser auto reflexivo, racional, libre y social; pero estas ideas tan claras y meridianas sobre el ser humano son muy discutidas por algunos filósofos actuales. Difícilmente puede existir algo así como la filosofía sin esta actitud interrogativa, que pone en tela de juicio el sistema de reconcepciones y prejuicios de una determinada época. El bioeticista debe de cuestionar la antropología latente en su discurso y en el discurso ajeno y debe ser capaz de suficiente autocrítica como para poder ponderar la base racional de sus fundamentos filosóficos. La filosofía debe cuestionar los puestos básicos de la época. Pensar en hondura, crítica y cuidadosamente, lo que la mayoría de nosotros da por sentado constituyente, es la tarea principal de esta disciplina y lo que la convierte en una actividad valiosa.<sup>1</sup>

En este sentido, el presente trabajo tiene como objeto estudiar el significado y alcances de la noción de dignidad humana, así como analizar su función axiológica y normativa en el marco jurídico de los derechos humanos en el sistema jurídico mexicano. Para ello, en primer lugar, se reflexionará sobre el concepto de persona tomando como mo-

---

<sup>1</sup> Cfr. TORRALBA Roselló, Francesc, “¿Qué es la dignidad humana?”, *Herder*, Barcelona, 2005: pp. 19 y 20.

delo epistemológico la filosofía aristotélica, ya que esta aporta los elementos necesarios para comprender no sólo ese concepto sino también el de dignidad humana en el escenario contemporáneo de los derechos humanos. En segundo lugar, se hará una breve exposición acerca de cómo ha sido entendida la dignidad humana en el devenir histórico de la filosofía. Esto nos permitirá contemplar aquellos principios a considerar en un ejercicio tanto de fundamentación filosófica como de aplicación jurídica de la dignidad humana. En tercer lugar, se presentarán los principales usos y contenidos que ha tenido la dignidad humana en las distintas áreas del conocimiento para fijar la atención en aquellas que consideramos relevantes en el marco bioético-jurídico. En cuarto lugar, se analiza de qué forma la dignidad se constituye como la piedra angular en la que se edifica todo el sistema ético-jurídico de los derechos humanos, evidenciando la función axiológica y normativa para la bioética y para el derecho, ambas en el marco de los derechos humanos. Por último, de manera más práctica y concreta, se estudia la forma en que conviven en el escenario constitucional los derechos humanos y cómo la dignidad se perfila como el supervalor o metanorma que en la bioética y en el derecho ha de guiar la toma de decisiones.

## 2. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA EN CUANTO AL SER DE LA PERSONA

Cuando se aborda el tema de la “dignidad humana” el Hombre se involucra en una reflexión de vital importancia, ya que se ve obligado a indagar sobre la esencia de su ser. Por tal motivo, la primera aproximación debe hacerse desde la filosofía. Sólo esta le permite al Hombre formular interrogantes y trazar respuestas en relación a las notas constitutivas de su ser y sobre el sentido de su existencia.

De este modo, un adecuado planteamiento filosófico de la dignidad humana implica estudiar, en primer término, lo relativo al *ser* de la persona.

Para ello, conviene iniciar nuestra labor con la definición clásica de persona dada por Boecio: “sustancia individual de naturaleza racional”, la cual podemos explicar mediante las siguientes premisas:

## 2.1 La persona es un *ser* de naturaleza racional, la razón no es su naturaleza

Una lectura apresurada de esta premisa puede llevar a pensar que se trata de una contradicción o de un absurdo juego de palabras; sin embargo, en ella se expresan dos ideas fundamentales para entender el concepto de persona desde la filosofía clásica: naturaleza racional y razón.

Para fijar el alcance real de la misma debemos acudir al pensamiento aristotélico.

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles sostiene que “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”.<sup>2</sup> Tendencia significa aquí estar inclinado hacia, apuntar a, dirigirse a, o ir en pos de algo. De tal modo que el bien de las acciones está determinado por su finalidad, aquello por lo cual se realizan. El bien se define en función de la meta, del propósito o del fin al cual se encamina una persona o una cosa.<sup>3</sup> Como ejemplo de esto pone a la medicina diciendo que su fin es la salud siendo esta; por tanto, también su bien.<sup>4</sup>

Se aprecia con claridad que de acuerdo con su pensamiento los conceptos de bien y fin son idénticos.<sup>5</sup>

Otra alusión en el mismo sentido, pero ahora en relación con el Hombre, es la siguiente: “parece que lo bueno y el bien está en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia”.<sup>6</sup>

Esta afirmación a su vez nos conduce plantear dos preguntas: en primer lugar, ¿cuál es la función propia del Hombre? y; en segundo lugar, ¿de la noción de función cómo deduce la de bien? A propósito de tales interrogantes, Aristóteles sostiene, por un lado, que “la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón”<sup>7</sup> por otro,

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, “*Ética Nicomáquea*”, l. 1, 1094a 1-5, trad. Julio Pallí Bonet, *Gredos*, Madrid, 2008: p. 131.

<sup>3</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair, “Historia de la ética”, Barcelona, *Paidós, colección Surcos*, N.º. 30. 2006: p. 69.

<sup>4</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, l. 1, 1094a 1-5, pp. 131 y 141.

<sup>5</sup> Cfr. PHONHEIMER, Martin, “La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica”, trad. José Carlos Mardomingo, *RIALP*, Madrid, 2000: p. 41.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 144.

que “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud”.<sup>8</sup>

Es evidente que para él hablar de función o de bien es referirse a lo mismo. Las definiciones son prácticamente iguales. En ambos casos se advierten tres elementos comunes: actividad, alma y razón o virtud.

El primer elemento –que puede tomar el nombre de *praxis*– tiene un sentido activo, dinámico o práctico. Tal parece que Aristóteles nos quiere decir que gracias a la *praxis* conquistamos aquello que no poseemos en principio. Tal es el caso, precisamente, del bien. El segundo elemento debe entenderse como alma racional, pues se ubica dentro de la función y del bien que son propios –y, por tanto, exclusivos– del Hombre. Recordemos que él distingue tres tipos de vida, a los cuales les corresponde un tipo de alma: vida vegetativa, alma vegetativa; vida animal, alma animal y; vida racional, alma racional. Lo que distingue al Hombre de otros seres es precisamente su alma racional. El tercero, que para los efectos de este estudio podríamos denominar *logos* –si se le vincula con el intelecto o con “lo mejor”– o *areté* –si se liga con la acción o con “lo bueno”–,<sup>9</sup> se refiere a la actualización de la capacidad (posibilidad) de razonar, de formular juicios particulares; o también a la actualización de la capacidad (posibilidad) de actuar de acuerdo con la virtud, de obrar bien.

Cabe hacer notar que cuando Aristóteles alude a la felicidad lo hace en términos muy parecidos a los ya expuestos. Para él, la felicidad es una “cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud”.<sup>10</sup> Esto es sumamente importante, porque su propuesta, en el fondo, consiste en asegurar que la función propia del hombre –el bien propio del hombre– no es nada más, pero tampoco nada menos, que la felicidad.

La manera de relacionar lo que hemos dicho hasta ahora con las ideas rectoras del concepto de persona –en el sentido apuntado– es a través de la división que hace Aristóteles entre el mundo de lo que existe por naturaleza y el mundo de lo que existe por convención: “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 132. y Apología de Sócrates, 20b.

<sup>10</sup> *Ibid.*, l. 1, 1099b 25, p. 149.

<sup>11</sup> *Ibid.*, l. 1, 1094b 15, p. 133.

En el mundo de lo que existe *por naturaleza* se encuentra todo aquello que no está a nuestro alcance poder modificar: “ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre”.<sup>12</sup> Este es el mundo propio de la *physis*. Él utiliza la siguiente alegoría para referirse a este mundo: “la piedra que se me mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces”.<sup>13</sup> La fuerza de la gravedad es un claro ejemplo de lo que pertenece a este mundo.

En cambio, en el mundo de lo que existe *por convención* se halla todo aquello que está en nuestro alcance poder modificar: “ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza;”<sup>14</sup> es decir, “no somos buenos o malos por naturaleza”<sup>15</sup> sino nos hacemos buenos o malos con el actuar, “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados; y practicando la virilidad, viriles”<sup>16</sup> Este es el mundo propio de las acciones y, por tanto, del *ethos*. “En lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido”.<sup>17</sup> Las virtudes, por ejemplo, son específicas de este mundo.

Esta división es recurrente en la filosofía aristotélica por lo que se vuelve fundamental para su pleno entendimiento. Muestra de ello es que su teoría del término medio también toma como base la diferenciación entre lo que existe por naturaleza y lo que existe por convención.

Para una mayor comprensión de lo dicho anteriormente vale la pena citar lo siguiente:

“...Llamo término medio de una cosa que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es un uno ni el mismo para todos”.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, l. 2, 1103a 20, p. 160.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, l. 2, 1106a 5-10, p. 168.

<sup>16</sup> *Ibid.*, l. 2, 1103a 30, p. 161.

<sup>17</sup> *Ibid.*, l. 2, 1104a 1, p. 162.

<sup>18</sup> *Ibid.*, l. 2, 1106a 25, p. 163.

“...Por ejemplo, diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá comer seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla...”<sup>19</sup>

“...Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el mismo término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros”<sup>20</sup>

Con facilidad advertimos la distinción que hace entre cosas y acciones. El término medio de las *cosas* se rige según la proporción aritmética, es decir, *matemática* y; por tanto, susceptible de demostraciones; pero el término medio de las *acciones* al decir que “no ha de tomarse de la misma manera” significa que aquél no es apodíctico, sino *prudencial* y; por ende, de probabilidades.

En definitiva:

“...todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud... los que actúan deben considerar siempre lo que es más oportuno...”<sup>21</sup>

Para no extendernos más allá de lo necesario baste concluir que aquello que existe por convención, es decir, todo concerniente a las acciones y virtudes –lo propio del *ethos*–, se rige por una racionalidad prudencial en que prima lo probable, lo más oportuno, lo más conveniente, lo mejor en cada elección particular.

Ahora bien, ¿cómo interpretar la premisa inicial con base en las ideas que sucintamente se han expuesto?

<sup>19</sup> *Ibid.*, l. 2, 1106a 25, p. 163.

<sup>20</sup> *Ibid.*, l. 2, 1106b 5, p. 169.

<sup>21</sup> *Ibid.*, l. 2, 1104a 1, p. 162.



Ya hemos visto que los conceptos de bien, función y felicidad comparten tres elementos en su definición: actividad (*praxis*), alma (alma racional) y razón o virtud (*logos* o *areté*); cada uno de los cuales tiene acomodo en los mundos señalados por Aristóteles. En lo que existe por naturaleza claramente se ubica el alma racional, ya que su esencia y existencia no dependen del Hombre. El alma racional escapa a la capacidad transformadora del Hombre. Y, en lo que existe por convención, se encuentra tanto la *praxis* como el *logos* o la *areté*. Precisamente con la *praxis* se desarrolla el aspecto intelectual y moral del Hombre. Si bien éste tiene una tendencia natural a la verdad y al bien, necesita actualizar esa tendencia con su acción, con su *praxis*. Por tal motivo, el *logos* y la *areté* son distintos en cada Hombre, pues cada uno actúa de modo distinto frente a la verdad y frente al bien. En consecuencia, cuando la premisa indica que “la persona es un ser de naturaleza racional”, con ello sugiere que la nota constitutiva de su ser, de su esencia, lo que la hace ser persona y no otra cosa; es su alma racional. La naturaleza racional de la persona está en su alma racional. Lo natural para el Hombre es poseer alma racional. En suma, lo que la hace ser persona y no otra cosa es su naturaleza.

De este modo, la segunda parte de la premisa: “la razón no es su naturaleza”, se entiende perfectamente. El *logos* o la *areté* no son notas constitutivas del ser de la persona. El uno y la otra son modos en que se actualiza la naturaleza racional, es decir, se perfecciona. Y como cada persona actúa distinto en uno y en otro caso, en ellos no se puede fincar el ser de la persona, pues habría tantas personas (tipos de) como modos de razonar o de actuar.

## 2.2. Se es persona aunque no se hayan desarrollado las potencialidades racionales o éstas se hayan interrumpido o perdido indefinidamente

Esta premisa de algún modo ya ha sido explicada con lo que se dijo anteriormente. Se es persona en virtud del alma racional que se posee la cual, además, no admite modificación o alteración por quien la posee, en consecuencia, no admite grados. No es correcto afirmar que una persona tiene más o menos alma racional que otra y, por tanto, es más o menos persona; simplemente se es o no se es persona porque se tiene o no se tiene alma racional.

No es materia de discusión que la actualización (*praxis*) del *logos* o de la *areté* sólo la puede llevar a cabo aquél que posee alma racional, es decir, la persona. Poseer alma racional es presupuesto indispensable para la *praxis*; pero ésta no es imprescindible para la constitución del ser de la persona.

Quien no ha desarrollado el *logos* o la *areté* (por ejemplo, en el caso de un recién nacido, claro, si ponemos como parámetro válido la racionalidad de un adulto), o ha interrumpido su capacidad de actualización (por ejemplo, en el estado de coma), o la ha perdido indefinidamente (por ejemplo, en el estado vegetativo persistente); no deja de ser persona. Estas circunstancias no modifican su naturaleza. No se convierten en seres de otro tipo.

Sin embargo, en nuestros días existen corrientes filosóficas que condicionan el ser de la persona a su racionalidad –a la *praxis* del *logos*–, de tal modo que niegan la condición de personas a los recién nacidos, a los enfermos mentales graves, a quienes se encuentran en estado de coma, etc.<sup>22</sup> Evidentemente esta forma de pensamiento genera ciertas consecuencias que podríamos calificar de peligrosas cuando intenta abordar temas como el de la dignidad humana. Esto será tratado más adelante.

Por otro lado, hay quien sostiene que la racionalidad –la *praxis* del *logos*– no puede considerarse un elemento exclusivo de los seres humanos dado que se extiende a otros seres no humanos. Según esta postura, fundamentar la dignidad del ser humano a partir de la racionalidad es inadecuado, porque otros animales no humanos pueden presentar formas de ejercer esa racionalidad.<sup>23</sup> Esto también será objeto de análisis más adelante.

### 2.3 La persona es capaz de trascender su naturaleza, se constituye en el ser que actualiza o realiza las posibilidades de la naturaleza

Para determinar el alcance de esta premisa en los objetivos correspondientes a este apartado acudiremos a los planteamientos hechos por Robert Spaemann, así como al estudio hecho por Ana Marta González.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Cfr. TRISTAM Engelhardt, Hugo Jr., “The Foundations of Bioethics”, *Oxford*, EEUU, 1986: pp. 135 y ss.

<sup>23</sup> Cfr. SINGER, Peter, “Ética práctica”, 2a ed., Barcelona, *Ariel*, 1988: pp. 84 y ss. y SINGER, Peter, “Izquierda darwiniana: política, evolución y cooperación”, Barcelona, *Crítica*, 2000: pp. 29 y ss.

<sup>24</sup> Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, “Naturaleza y dignidad”, Pamplona, España, *EUNSA*, 1996.

Spaemann, siguiendo la división aristotélica entre lo que existe por naturaleza y lo que existe por convención, se refiere a lo natural y a lo racional. Incluso una de sus obras adopta ese título: *Lo natural y lo racional*.<sup>25</sup> Para él, se trata de conceptos correlativos, ninguno deriva del otro. Sin naturaleza la razón permanece abstracta, puramente formal. La razón se refiere a la naturaleza de modo práctico.

En este sentido, naturaleza es aquello que tenemos obligación de trascender. Trascender la naturaleza es despertar a la realidad, es el proceso por el que lo real deviene real para mí.

El abandono de la naturaleza se cifra como una de las principales conquistas de la modernidad. La ciencia, la técnica, la razón humana han ganado un mayor espacio de acción. La naturaleza ha dejado de ser un límite para la libertad. La fuerza retórica que en otro tiempo tenía la naturaleza, dice González, ahora lo tiene la libertad. Antes, asegura Spaemann, la naturaleza tenía un papel de *prius* ontológico, pero la filosofía contemporánea pone en primer término al Hombre como el ente dotado de razón. El Hombre de hoy día es un sujeto de actividades propias irreductibles a las cosas naturales, es un ser libre activo, un espontáneo configurador de la naturaleza y, ante todo, de sí mismo.

Parafraseando a Aristóteles en la *Metafísica*, naturaleza es aquello primero e inmanente a partir de lo cual se cree en lo que se cree; en consecuencia, la naturaleza se da en lo que tiene sustancia. En cierto modo la naturaleza es la sustancia misma en tanto que ella atiende a un fin. El fin natural (por naturaleza) es aquello por lo que el ente actúa, la raíz de todo su dinamismo, es su propia perfección. Sin embargo, en el caso de los seres racionales, dice González, la naturaleza es un insuficiente principio de determinación en el orden operativo, pues su actuar –su *praxis*– no es *por* naturaleza (como la piedra que se me mueve por naturaleza hacia abajo); sino *según* naturaleza, es decir, en este espacio de indeterminación natural entra la libertad como principio de autodeterminación de la naturaleza racional.

Dicho de otra manera, el hombre tiene la capacidad de trascender su naturaleza, precisamente porque ésta es de tipo racional. Lo racional de su naturaleza incluye libertad, es decir, pertenece a su naturaleza alcanzar su *telos* libremente (ya que este no está determinado por naturaleza) pero, al mismo tiempo, la realidad de la libertad requiere que no se olvide de la naturaleza (actuar según su naturaleza).

<sup>25</sup> Cfr. SPAEMANN, Robert, “Lo natural y lo racional”, Madrid, *RIALP*, 1989: pp. 49 y 50.

Para Aristóteles y para santo Tomás, el comportamiento según la naturaleza es el comportamiento de acuerdo con la recta razón, esto es el comportamiento virtuoso. Actuar según la naturaleza no es otra cosa que unir, de modo práctico, el alma racional del Hombre con el *logos* y con la *areté*.

Mientras la naturaleza ya está finalizada, el Hombre tiene fines. Este alcanza su fin si lo conoce y lo quiere, por ello el tipo de conocimiento que se requiere no es exclusivamente teórico, sino que necesita un conocimiento práctico que se perfecciona mediante la virtud. El Hombre por su naturaleza racional se encuentra abierto a lo universal, no se halla determinado por unos instintos particulares. La *praxis* humana aunque presuponga la naturaleza con sus tendencias, tiene por principio la razón y la voluntad.

A propósito de esta premisa concluimos que la naturaleza del Hombre tiene un doble sentido: por un lado, al ser de tipo racional, le permite ir más allá de la misma, es decir, no verse como un ser finalizado sino, más bien, como un ser de posibilidades; abierto o arrojado al universo y, por tanto, obligado a actuar. Por otro lado, esa racionalidad le exige al mismo tiempo no olvidarse de su naturaleza, es decir, que su actuar sea siempre según su naturaleza en los términos en que lo hemos apuntado. En consecuencia, trascender la naturaleza es atender la obligación de actuar realizando las posibilidades que le ofrece su naturaleza tomando como base la recta razón y la virtud.

Como lo sostiene Spaemann, no existe respeto a la persona sin respeto a su naturaleza. En cierto modo la persona es su naturaleza, ésta es su manifestación y no un mero instrumento suyo. La persona es vulnerada en su dignidad cuando es vulnerada su naturaleza. En definitiva, añade González, la dignidad humana depende estrechamente de la naturaleza, por tanto, la exigencia de respeto a las personas y que sean merecedoras de reconocimiento, requiere respetarlas y reconocerlas también en su naturaleza.

#### 2.4 Las personas son iguales por su naturaleza común, pero a la vez cada una conserva su individualidad

Para un claro entendimiento de esta premisa nos apoyaremos en la explicación que de “bien común” hace santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, obra que une dos grandes tradiciones: la teología cris-

tiana y la filosofía aristotélica. Cabe advertir que lo hacemos tomando como punto de partida el estudio hecho por Diego Gracia al respecto.<sup>26</sup>

La génesis de lo que santo Tomás llama bien común se localiza en Aristóteles:

“...aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”.<sup>27</sup>

De acuerdo con el estagirita, el bien de las *polis* es superior al bien individual. La razón de esto estriba en que el ser humano es un *zoon politikon*. Esto significa que por naturaleza es un ser sociable,<sup>28</sup> o dicho con otras palabras, que es un ser incapaz de valerse por sí mismo, no es autosuficiente, necesita de los demás para poder vivir. Sólo la *polis* es autosuficiente.

“Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte... Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”.<sup>29</sup>

En este orden de ideas, cuando él afirma que “el fin de la política es el mejor bien”;<sup>30</sup> que “el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud”.<sup>31</sup> y; que “la política... prescribe, además, qué

<sup>26</sup> Cfr. GRACIA, Diego, “Fundamentos de bioética”, 2a ed., Madrid, *Triacastela*, 2007: pp. 209 y ss.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.* l. 1, 1094b 1-5, p. 133.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, “Política”, l. 1, trad. Manuela García Valdés, Madrid, *Gredos*, 2000: p. 8.

<sup>29</sup> *Ibid.*, l. 1, 9 y 10.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, “Ética Nicomáquea”, l. 1, 1099b 30, *op. cit.*, p. 150.

<sup>31</sup> *Ibid.*, l. 1, 1102a 10, p. 156.

se debe hacer y qué se debe evitar”;<sup>32</sup> manifiesta que la vida política –lo relativo a la realización del bien de la *polis*– es en esencia una tarea moral. De ahí, que la ética es parte de la política y, en consecuencia, que el bien de la *polis* es necesariamente anterior y superior al bien individual.

Tanto para Aristóteles como para santo Tomás –indica Gracia– la noción de “comunidad” tuvo, primariamente, un sentido físico no moral; dado que la primera comunidad es una comunidad de naturaleza, es decir, en la *physis*.

La comunidad de naturaleza se da en todo lo que tiene la misma naturaleza o, en términos tomistas, sustancia segunda. Por esta debemos entender aquél conjunto de propiedades o notas de una cosa que puede ser expresado por medio de una definición esencial construida de acuerdo con el patrón aristotélico de género próximo y la diferencia específica.<sup>33</sup>

De este modo, todos los hombres tienen una misma naturaleza humana y, por ende, poseen comunidad de naturaleza. Y como el tipo de naturaleza que se posee viene determinado por el grado de participación en el ser, la comunidad de naturaleza supone o conlleva la comunidad en todos los trascendentales del ser, por ejemplo, en la bondad. De aquí se deriva la locución “bien común”.<sup>34</sup>

En suma, como lo expresa Gracia, la diferencia que existe entre bien individual y bien común es la misma que se da entre naturaleza específica y sustancia individual.<sup>35</sup>

Pero así como el hombre posee una misma naturaleza, esencia o sustancia segunda, también posee subsistencia, supuesto o sustancia primera, es decir, es supuesto racional en virtud de que se halla dotado de inteligencia, voluntad y libertad. Gracias a la razón la persona humana es, de algún modo, negación de la comunidad. De la misma manera que en el orden de la naturaleza se habla de una comunidad natural, esencial o específica: de bien común; en el orden de la personalidad humana, se habla de individualidad: de bien particular.

Esta es la base de la ética tomista: los actos humanos –que siempre son formalmente individuales, no comunes– para que sean considerados buenos, han de respetar un orden, el orden de la naturaleza. Así, la

<sup>32</sup> *Ibid.*, l. 1, 1094b 1-5, p. 133.

<sup>33</sup> Cfr. GRACIA, Diego, “Fundamentos de bioética”. *Op. cit.*, 2007: p. 210.

<sup>34</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>35</sup> Cfr. *Idem.*

naturaleza humana tiene dos momentos: el de la individualidad, el de la razón o bien particular y, el de la comunidad, el de la naturaleza o bien común. Por ello, el hombre no puede ser suficientemente bueno más que integrado en el seno de una comunidad civil o política. La vida humana no posee auténtica suficiencia más que en el marco de una comunidad.

Por lo anterior, cuando en la premisa que nos ocupa se afirma que “las personas son iguales por su naturaleza común” se quiere indicar, por una parte, que la común-uniión entre los hombres antes de ser moral es física, es decir, que esa común-uniión es *por naturaleza* y, por otra parte, que en la naturaleza racional radica la igualdad esencial del hombre. Y cuando se dice que “a la vez cada uno conserva su individualidad” se quiere señalar, primero, que lo individual en el hombre está en el ejercicio de su razón –de su *logos*, en su *praxis*–, lo cual es siempre *por convención* y, por consiguiente, es lo que distingue uno de otro y, después, que en lo que se refiere al hombre, no es dable la separación entre naturaleza y convención, entre *physis* y *ethos*, entre bien común y bien individual; de la misma manera en que, para Aristóteles, la función propia del hombre: la felicidad, no es exclusivamente por naturaleza ni únicamente por convención.

Con la explicación de estas cuatro premisas fácilmente podemos comprender la definición que proporciona Boecio de persona: sustancia individual de naturaleza racional. En lo que existe *por naturaleza* está el alma racional o sustancia segunda, es decir, *lo común*: la naturaleza racional. Y, en lo que existe *por convención* está el *logos* o sustancia primera, es decir, *lo individual*: el hombre como supuesto racional. En consecuencia, la persona se ubica tanto en lo que existe por naturaleza “naturaleza racional”, como en lo que existe por convención “sustancia individual”.

Ahora, en relación al tema central de este trabajo, las preguntas que caben formularse son: ¿dónde ubicar el concepto de dignidad humana? y ¿cuál será la base para fundamentar la dignidad humana? Pero, antes de intentar dar respuesta a tales cuestiones considero pertinente analizar algunas posturas filosóficas actuales sobre la persona.

### 3. DIVERSAS MANERAS DE ENTENDER Y FUNDAMENTAR LA DIGNIDAD HUMANA

El concepto de “dignidad humana” al igual que el concepto de “persona” es en sí mismo problemático; es decir, en principio, resulta en sumo

difícil asignarle un contenido ético, jurídico, religioso, social, etc. Constituye algo de lo cual el pensamiento filosófico nunca podrá agotar.

Así como la persona no es una manifestación del mundo de las ideas sino representa la totalidad humana, la dignidad no se agota por una aproximación racional sino que simboliza la estructura ontológica de la persona, es una nota constituyente de su esencia misma.

La palabra dignidad proviene del latín *dignitas*, forma abstracta del adjetivo *dignus* o *decnus*, de la raíz sánscrita *dec*, como el verbo *deceat* y sus derivados *decor*, *decus*, *decorosus*, *decorare*; significa decoro, cualidad superior o excelencia. Suele tener sentido referencial no sólo a lo inferior, sino también a lo correlativo o ajustado. Este término más que proporción de igualdad o correspondencia implica relación de superioridad o encumbramiento ya sea personal o social.<sup>36</sup>

En nuestros días, la dignidad es un término polisémico. Corrientes de pensamiento, que incluso pueden ser contradictorias en sus postulados más elementales, fácilmente le encuentran acomodo a la dignidad humana. De este modo, por ejemplo, quienes abogan por una legislación permisiva en temas como el aborto o la eutanasia frecuentemente acuden a este concepto para darle fuerza a su postura y, paradójicamente, al mismo tiempo, quienes se oponen a esas prácticas también lo hacen apelando a la dignidad humana. No obstante, lo difícil –y, por ende, en lo que nos debemos enfocar en primera instancia– es sobre su fundamentación.

En esta tesitura, debemos preguntarnos: ¿La dignidad humana es producto del intelecto humano? O ¿el hombre trata de demostrar racionalmente la existencia de la dignidad humana?

En un intento de dar respuesta a estas interrogantes, así como para tener elementos para que en los siguientes apartados se haga una propuesta particular acerca de la dignidad y su relación con los derechos humanos, expondremos muy brevemente los principales argumentos de algunos autores que dentro del pensamiento filosófico occidental se han avocado a estudiar la dignidad humana, todos ellos acorde con lo planteado en el apartado anterior.

En la filosofía antigua la dignidad tenía un doble significado: en primer lugar, era distintivo de posición social, de tal suerte que unos individuos poseían más dignidad que otros y; en segundo lugar, era

<sup>36</sup> Cfr. RODRÍGUEZ, Victorino, “Persona digna en una sociedad justa”, *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, vol. I, Barcelona, España, Balmes, 1993: p. 90.



la distinción de cada ser humano con respecto a las criaturas no humanas.<sup>37</sup>

En cuanto a la segunda acepción, para la filosofía griega la dignidad encuentra su fundamento en el alma racional. Según el punto de vista de Platón y, posteriormente, de su discípulo Aristóteles, el ser humano se eleva por encima de las otras entidades del mundo, por el hecho de tener alma racional. Este comparte con otras entidades vivas del cosmos el hecho de tener alma, pero su alma tiene un rasgo de excelencia que le sitúa en un plano jerárquicamente superior respecto de los otros seres y le hace más digno de consideración y de respeto.<sup>38</sup>

Para Platón, el hombre está ordenado por su espíritu al mundo inteligible que es la verdadera realidad frente al mundo aparente y mutable de las cosas que se conocen por los sentidos. El alma del hombre es esencialmente inmortal, pertenece al mundo inmutable de las ideas y está por encima del mundo cambiante. Lo espiritual aparece como el único verdadero ser. La esencia y dignidad del hombre se centran en lo espiritual, en contrasentido está lo material y lo corpóreo. De tal forma, aparecen en Platón la dicotomía espíritu/materia, por tanto, el alma debe desligarse de su atadura material, el cuerpo humano; la perfección del hombre consiste en la desmaterialización y espiritualización en su vida.

En cambio, Aristóteles, al querer superar la dicotomía platónica, considera el alma como principio esencial y constitutivo que configura internamente a la materia convirtiéndola en un cuerpo humano vivo. La materia es el medio potencial que recibe la determinación por la forma esencial y le confiere, a la vez, individualización para constituir un ser individual y único determinado en espacio y tiempo. El espíritu, donde se configura la dignidad humana, comprende la facultad de conocimiento intelectual (alma racional), dejando en segundo lugar la facultad de libertad, de decisión y de responsabilidad.

Santo Tomás, por su parte, trata de complementar las aportaciones de Aristóteles en el sentido de que el alma espiritual es al mismo tiempo principio interno que conforma al cuerpo. Alma y cuerpo no son dos sustancias separadas, sino dos principios internos constitutivos que unidos de forma sustancial dan como resultado la sustancia total

<sup>37</sup> Cfr. SIMON, Jürgen, "La dignidad del hombre como principio regulador de la bioética", en *Revista de Derecho y Genoma Humano*, no. 13, 2000: pp. 25-39.

<sup>38</sup> Cfr. TORRALBA Roselló, Francesc. *op. cit.*, Barcelona, Herder, 2005: pp. 61 y ss.

del único y mismo hombre completo.<sup>39</sup> Pero, además, incluye las bases cristianas de la Revelación Divina al decir que el hombre es imagen y semejanza de Dios,<sup>40</sup> se refiere a que el hombre es un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia. Su obra muestra gran sensibilidad hacia la dignidad humana fundada en la condición de imagen de Dios expresada en el principio interior de la acción responsable y culminada mediante la consecución del fin último.

A diferencia de los ángeles que su única composición es la esencia, la naturaleza del hombre es corpóreo-espiritual. Por tener cuerpo es mutable y por el alma espiritual tiene una actividad moral la cual consiste en alcanzar, a través de sus actos de conocimiento y de amor a Dios, una semejanza progresiva con él, es decir, está llamado a alcanzar la plenitud de esa imagen.<sup>41</sup> Por tanto, el hombre por su condición corpóreo-espiritual tiene una especial dignidad natural y por ello una posición natural de dominio respecto de las demás criaturas terrestres.<sup>42</sup>

La dignidad del hombre, que proviene de su alma inteligente y libre, incluye de modo indisoluble a su cuerpo el cual debe participar también de la misma dignidad. Inteligencia y voluntad son cualidades de la naturaleza del hombre, de tal suerte que el obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser. Es decir, el sujeto debe obrar de acuerdo a su naturaleza específica convirtiéndose de tal forma en un sujeto moral.

Santo Tomás afirma que Dios ha dado a los humanos la razón que es el instrumento que les permite discernir y seguir las leyes naturales y universales, es lo que les confiere un estatuto particular en el conjunto de las criaturas de Dios y una situación superior a la de los animales.

Algo que debemos destacar por la importancia que tiene para nuestro estudio es que según la tradición cristiana el amor de Dios se extiende a todos los seres humanos considerados en su individualidad a pesar de su comportamiento a menudo corrompido por el pecado. Es decir, el pecado, ya sea original o grave, aparta al hombre de la semejanza con Dios, pero no pierde la imagen, ya que lo que le es debido

<sup>39</sup> Cfr. AQUINO, Santo Tomás de, "Suma teológica". I, q. 75, introducción, BAC, Madrid, 1989.

<sup>40</sup> Cfr. REINHARDT, Elisabeth, "La dignidad del hombre en cuanto imagen y semejanza de Dios", Pamplona, EUNSA, 2005.

<sup>41</sup> Cfr. AQUINO, Santo Tomás de, *Op. Cit.* I, q. 62, a. 5 ad 1.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, I, q. 75. Y I, q. 3, a. 1 obj. 2; ad 2.

por naturaleza no se pierde por el pecado.<sup>43</sup> En el alma humana existe una *habilitas ad gratiam*, que es *quoddam bonum naturale* y que, por tanto, no se puede perder ni siquiera por el pecado. Lo sobrenatural nunca sustituye lo natural sino que supone, sana, eleva y perfecciona una naturaleza que permanece como tal naturaleza. Por tal razón, el valor que Dios le confiere al hombre, su dignidad, es un don y no algo que sea fruto del mérito.

Para Pico della Mirandola –uno de los pensadores más representativos del humanismo renacentista–<sup>44</sup> el hombre supera todo lo que hay en el mundo. Mientras que otras criaturas sólo pueden desarrollarse a partir de itinerarios prescritos en su especie, el hombre es perfectamente capaz de transgredir los límites fijados a la suya. Es el escultor de sí mismo y el arquitecto de su mundo, puede rebajarse hasta la bestialidad, pero puede también elevarse hasta la vida angelical. La dignidad que distingue al hombre es su libertad. Libertad no sólo para obrar, para hacer esto o lo otro, sino más radicalmente para ser o para hacerse a sí mismo, sin excluir los condicionamientos éticos y religiosos a los que habrá de sujetar su actuar.

La libertad del ser humano es tal que lo asemeja a la divinidad, de ahí su inmensa capacidad de conocer e investigar lo mismo que de actuar transformando el mundo traspasando los límites de la naturaleza. Este no es ser grande ni pequeño, sino libre para hacerse pequeño o grande, como un inimaginable partir de sí, como desde cero para comenzar a ser algo a elección propia. Una libertad así no es un ser libre para hacer algo, sino libre para ser lo bueno y lo mejor.

En Pico hay algo más que una voluntad guiada por la ley, por la obligación o el deber; hay una voluntad constituida originalmente en una posibilidad de imponerse en la dirección elegida libremente. Unirse al bien no porque se debe, sino porque se puede.

La visión del hombre de Pico vuelve sobre su fondo cristiano y en él tiene toda su significación “libre”. El hombre para realizar su propia existencia no tiene más límite que el mismo Dios en su omnicomprendensiva perfección y en su unidad absolutamente simple.

Al hablar de la dignidad humana es incuestionable la necesidad de abordar el pensamiento del más connotado exponente de la ilustración

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, I, q. 75.

<sup>44</sup> Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, “De hominis dignitate”, Roma, *Atanor*, 1986; y PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, “Oration on the dignity of man”, Chicago, *Gateway*, 1971.

filosófica, se trata Immanuel Kant, ya que el concepto moderno de dignidad esta íntimamente ligado a su filosofía.

Kant reconoce que la dignidad refiere un *status* de honorabilidad que se ha de reconocer y respetar derivada de la naturaleza racional del hombre.<sup>45</sup> Independientemente de factores externos, el hombre debe llevar una vida digna y dominio de sí mismo. La dignidad es un ideal y no algo dado, pero es un ideal que trasciende las distinciones sociales convencionales.

La autonomía de la voluntad, como fundamento de la dignidad de la naturaleza humana o de cualquier otra naturaleza racional, se basa en la facultad de la voluntad de darse a sí misma las reglas independientemente de argumentos prescriptivos empíricos. El ser persona significa poseer autodeterminación y autolegislación.

Para Kant, deber es el poder: puedo hacer todo aquello que debo hacer, consecuentemente tengo libertad para hacerlo. El hecho de poseer ese poder y el derecho de hacer y establecer sus propias leyes y el de tener autonomía es lo que lo hace más importante al ser humano por estar encima de otro ser le constituye un fin en sí mismo y le proporciona dignidad por la capacidad de actuar de manera autónoma y responsable, es lo que le da un sustento de soberanía de sí mismo a la vez que le constituye como un ser único en el universo de lo real.

La dignidad exige que el ser humano sea consciente de que su comportamiento está condicionado por ciertas exigencias morales razonables para todos, es decir, conforme al imperativo categórico: “Obra de tal forma, que la ley que haz dictado para esa conducta, pudiera ser erigida como ley universal”.<sup>46</sup> Con esto pareciera que Kant sólo atribuye dignidad a persona que actúa de buena voluntad, pero en realidad lo hace con todos los agentes morales.

El hombre, como ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad. Los seres racionales se llaman personas, porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismo, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio. Establece la dualidad dignidad/precio para ejemplificar lo que es fin en sí mismo y lo que es un valor relativo. El precio es un valor fluctuante que se atribuye a objetos materiales, mien-

---

<sup>45</sup> Cfr. KANT, Immanuel, “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, México, Porrúa, Colección Sepan cuántos... No. 212, 1972: pp. 33 (a), 48 (b) y 49 (a).

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, 1972: pp. 51 (b) y 52 (a).

tas que la dignidad es un valor incondicional, incomparable, inseparable e insustituible; es decir, existe y es la misma a pesar de su entorno o circunstancias.<sup>47</sup>

La dignidad no admite paralelo, lo que está dotando de dignidad no puede ser intercambiado o sacrificado bajo el pretexto de que será reemplazado por un bien de una dignidad igual o superior, no se puede valorar su excelencia.

Un presupuesto fundamental para que pueda ser reconocida la dignidad es el respeto a la ley moral. El reconocimiento de la dignidad conlleva la obligación fundamental de respeto, es decir, respeto a los agentes morales dotados de dignidad conforme a los dictados de la ley moral. En otras palabras, en cualquier circunstancia la persona debe ser respetada moralmente.

Con la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que siempre tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, como fin y nunca únicamente como puro medio”, Kant establece la dicotomía medio/fin. La persona, por su dignidad, tiene una dimensión moral ya que no se constituye con referencia a otro ser, es por sí misma lo que es. Aquello que tiene precio es referenciable con lo externo, comparable con otro, no hay dimensión moral, es un valor relativo, es únicamente medio. Pero la dignidad deja fuera el entorno, su valoración es interna y no externa, su valor es absoluto, la dignidad de una persona no se puede comparar o medir con la de otra, pero interna y autónomamente la persona sí puede valorar las actitudes o acciones que le llevan a exaltar su dignidad (fin). La dignidad es el criterio de todas las valoraciones singulares.

Finalmente, debemos de hacer mención de lo que se ha dicho a propósito de la dignidad en la filosofía contemporánea. Para ello, acudimos a las reflexiones hechas por Juliana González en su libro: *Genoma humano y dignidad humana*.<sup>48</sup>

En su obra pretende comprobar la autonomía de la ética, del mundo de los valores y de la cultura en el escenario de los adelantos científicos encabezados por el hallazgo del genoma humano (compatible con la dignidad humana), resaltando la necesaria convivencia de dos

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 48 (a) y (b).

<sup>48</sup> Cfr. GONZÁLEZ Valenzuela, Juliana, “Genoma humano y dignidad humana”, Barcelona, *Anthropos*, 2005.

dimensiones: la primera, compuesta de la naturaleza y de la cultura y, la segunda, de la genética y de la ética.

Resalta la trascendencia filosófica del ADN afirmando que es el sustrato universal de la vida, tanto de hombres, animales o plantas, es aquello que los pone en un plano de igualdad; pero que, a la vez, también es la base de las diferencias, de la biodiversidad biológica y, en el caso del ser humano, de la individualidad o unicidad de las personas. La doble hélice conlleva el misterio de cómo la materia se hace vida sin dejar de ser materia y sin reducirse a pura materia, es un cambio ontológico y no natural. Su estructura dual no sólo se manifiesta en la genética cuando se complementa su estructura molecular, la adenina con la tiamina, y la guanina con la citosina; sino también en la ética a través de dos funciones: La primera, determinante, es decir, el destino del cuerpo, los rasgos y las disposiciones del alma; la segunda, de indeterminación, que hace posible el reino de la posibilidad y la libertad, es decir, la acción consciente, intencional y creadora, el reino de su intrínseca autonomía y dignidad.

El conocimiento genómico, afirma González, obliga a reconocer que las posibilidades de la libre acción están inscritas en el orden de las determinaciones y que la libertad actúa desde y sobre éstas, en tanto que poseen, en sí mismas, un margen de indeterminación y, por ende, de alternativas y posibilidades. Sin determinación no hay libertad y sin libertad no hay responsabilidad ni valoración moral.<sup>49</sup> El ser humano está determinado por su legado genético y por su ambiente (causado), pero también es un “hacedor” (causante), ya que es capaz de determinarse a sí mismo. Por esta razón posee dignidad.<sup>50</sup>

Pero, además, ese conocimiento cuestiona implícitamente la idea dualista de la naturaleza humana. Es decir, se pone en crisis la idea según la cual la dimensión psíquica, mental, ética y espiritual del ser humano constituye una naturaleza sustancialmente diferente, separada o separable de la naturaleza biológica o corporal del ser humano.<sup>51</sup>

La capacidad del hombre de transformar al mundo y, más aún, a sí mismo dentro del reino de las determinaciones, es la experiencia más evidente del ejercicio de su libertad, es decir, va de las realidades a las posibilidades, de lo que es a lo que puede ser, ve las cosas como acto y

---

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 87 y 88.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p. 96.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.* pp. 72 y 73.

como potencia. El hombre cuando actúa como determinante, en ejercicio de su libertad, adquiere un enorme poder de transformación.

Por ese motivo, González sostiene que no hay fenómeno más caótico que la libertad. El factor de indeterminación inherente al ser humano no es otra cosa que su libertad. La indeterminación es la clave de su ser.

El ser humano posee una singularidad propia no equiparable a la de los animales que le hace ser algo más que un espécimen de la especie humana. Por su individualidad, que es irreductible e interminable, el hombre reserva para sí su intimidad y su identidad, una dimensión en su interior que es espacio de su dignidad.

Para la autora en comento, la dignidad define al hombre tanto en su ser como en su valer. El ser humano vale por lo que es, y es por lo que vale. Es aquello que le hace estar en el centro del mundo, un centro móvil de ascenso o descenso ético y ontológico. La dignidad es la manera de comprender al hombre, es la forma en que ha de verse y asumirse a sí mismo el ser humano y a los demás, siempre como un fin en sí y nunca como un simple medio o instrumento. Insiste y refuerza la postura contemporánea de la dignidad humana al señalar que ella no es parte aislada de uno o varios principios éticos, sino es precisamente el que los vertebrata todos como una constelación que se iluminan y complementan entre sí.

Gracias a la ética, por más asombrosos o fascinantes que puedan parecer los adelantos tecnocientíficos, el hombre se encara con su dignidad, toma en sus manos la capacidad de hacerse a sí mismo, por su decisión y por su acción y fijarse un sitio dentro de toda la naturaleza.

A partir de las anteriores consideraciones podemos llegar a la conclusión que la persona y, por tanto, su dignidad han sido temas que siempre han estado presentes en la filosofía. Independientemente de la forma en que ésta haya sido entendida o justificada, la mayoría de los autores la concibe como algo inherente a la condición de persona, no se trata de algo que sea resultado de convencionalismos sociales ni mucho menos producto de una atribución de los poderes estatales. Lo que ha hecho la filosofía, porque no puede ser otra su labor, es intentar explicar racionalmente su existencia y alcances en el ser de la persona.

#### 4. USOS Y CONTENIDOS DEL CONCEPTO “DIGNIDAD HUMANA”

Como se dijo al principio del apartado anterior, el concepto de “dignidad humana” es en sí mismo problemático y polisémico. Es un término al que se le han dado diversos sentidos u orientaciones en función de la tradición filosófica en que se arraigue, o bien del área de conocimiento que la estudie. Así, por ejemplo, Castillo Vegas<sup>52</sup> refiere seis sentidos de dignidad y que son a los que nos referiremos a continuación.

En primer lugar, el *teológico natural*, se fundamenta en que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios en la inteligencia y en la voluntad; en segundo lugar, el *teológico sobrenatural*, es superior al anterior ya que la naturaleza humana es elevada por la Divinidad a través de la gracia y de la filiación divina; en tercer lugar, el *ontológico*, se refiere a la importancia y excelencia del ser del hombre que lo diferencia y lo pone en un nivel de superioridad respecto de otros seres haciendo imprescindible la concurrencia de otras condiciones o circunstancias, este sentido tiene dos implicaciones de vital importancia: la igualdad esencial de todos los seres humanos y constituir el fundamento de los derechos humanos; en cuarto lugar, el *moral*, el cual alude a la dicotomía bueno/malo de las acciones humanas en donde la libertad juega un papel preponderante para realizar una acción más o menos digna de acuerdo con las leyes morales, de tal suerte que si se realiza un comportamiento moralmente reprochable se pierde este sentido de dignidad aunque se conserven los otros; en quinto lugar, el *jurídico*, que implica el reconocimiento legal a modo de garantía jurídica del respeto a esa igualdad, superioridad y excelencia del ser humano, esta dignidad debe ser un reflejo de todas las anteriores y juega un papel muy importante por lo que se refiere a los derechos humanos y, en sexto lugar, el *físico*, al que se le conoce como “calidad de vida” y que se puede entender como el conjunto de condiciones físicas, sanitarias, educativas, sociales, económicas, culturales, bienestar, etc., en consonancia con las dignidades anteriores.

En razón del tema y objetivos propuestos para este trabajo, nos abocaremos al análisis solamente de la dignidad en los sentidos ontológico y moral.

---

<sup>52</sup> Cfr. CASTILLO Vegas, Juan. “Más sobre ética y eutanasia”. En: BRINGAS López, Ma. Isabel e IBEAS Causante, Emilio José, “Una nueva disciplina: la bioética”, España, *Universidad Popular para la Educación y Cultura de Burgos*, 2004: pp. 138 y ss.



Por lo que hace a la *dignidad ontológica* debemos tener dos ideas muy claras: por un lado, la dignidad como nota constitutiva del ser humano sólo es posible contemplarla desde su ser, es decir, desde su esencia misma, razón por la cual toda reflexión filosófica acerca del fundamento de su dignidad debe partir de la ontología y, por otro, consecuencia de lo anterior, en la dignidad humana se refleja la igualdad esencial de todos los seres humanos y, por tanto, se constituye en el paradigma rector de los derechos humanos.

En cuanto a la primera idea, *el acto de ser*, del que deriva la condición misma del ente, es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. El *acto de ser* no sólo es la actualidad fuera de la cual nada existe sino también es el fundamento de todo valor, porque fuera del ser el mismo valor es nada. No hay valor sin ser. La perfección de la persona deriva de la peculiar alcurnia del ser que la constituye y queda expresado en la fórmula que afirma que la persona subsiste en sí y por sí.<sup>53</sup>

El ser es el acto constitutivo más radical, aquello por lo que las cosas y las personas son, es el acto más primigenio y más íntimo del ente, que desde dentro, confiere al sujeto toda su perfección.<sup>54</sup> Antes del ser está la nada.

La dignidad ontológica es la categoría objetiva de un ser que reclama estima, custodia y realización. Se refiere directamente al ser de la persona e, independientemente de la forma que pueda adoptar, el ser humano es digno de respeto y honor.<sup>55</sup>

La dignidad ontológica supone la posesión del libre albedrío pero no se halla supeditada a su buen o mal uso (como dignidad en sentido moral). La dignidad ontológica ejerce su fundamento de los deberes y derechos básicos del ser humano.<sup>56</sup>

La segunda idea, por la importancia que tiene para este trabajo, será objeto del siguiente apartado.

Por lo que a la *dignidad moral* se refiere, Tomás Melendo sostiene que la sublimidad está íntimamente unida a la persona, es decir, el ser

<sup>53</sup> Cfr. MELENDO, Tomás, "Dignidad humana y bioética", Navarra, España, EUNSA, 1999: pp. 99 y ss.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 134-142.

<sup>55</sup> Cfr. TORRALBA Roselló, Francesc. ¿Qué es la dignidad humana?, *op. cit.* pp. 84 y ss.

<sup>56</sup> Cfr. BALLESTER, Manuel, "El ser personal como telos en el fundamento de la acción humana". Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1993: p. 193.

en el que radica su suprema nobleza se expresa a través de manifestaciones externas, de comportamientos, de actitudes o de gestos que sólo resultan significativos en cuanto ponen de relieve la preeminencia o superioridad recóndita del sujeto. Para santo Tomás, el ser es lo más íntimo que existe en la realidad y toda persona tiene derecho a expresar externamente su dignidad interior, de modo que el “dentro” se haga ostensible en el “fuera” y lo dote de circunstancia valorizante.

Como lo hace ver Torralba<sup>57</sup> la dignidad en sentido ético o moral relaciona el ser individual de la persona que se realiza y se expresa a sí mismo, que tiene conciencia de sí, racionalidad, capacidad de distinguir lo bueno y lo malo. Vivir dignamente es vivir conforme a la propia condición, consiste en ser lo que uno es, o más correctamente, ser lo que uno está llamado a ser desde su ser más íntimo.

La dignidad ontológica es la condición de posibilidad de la dignidad ética, pero la segunda requiere, además del ser, de un determinado modo de obrar. Cuando se obra conforme a la conciencia, a principios y valores morales, se actúa dignamente, es decir, se actúa conforme a lo que ya es de por sí, un ser digno ontológicamente; pero, en cambio, cuando actúa contra su propia conciencia, contra sus valores e ideales, actúa indignamente, se niega a sí mismo, oculta su dignidad ontológica, su excelencia como ser humano que es.

Según dicho autor, la dignidad ética se dice del obrar, mientras que la dignidad ontológica se dice del ser; mientras que la dignidad, en sentido ontológico, se define como una dignidad estática, porque no cambia a lo largo del tiempo (no depende de valoraciones morales, la naturaleza intrínseca del ser es inmutable); la dignidad en sentido ético se transforma y cambia a lo largo de la vida (admite valoraciones morales subjetivas y relativas).

La dignidad ética, dice Andorno, no se refiere al ser de la persona sino a su obrar, el hombre se hace él mismo mayormente digno cuando su conducta está de acuerdo con lo que él es y con lo que él debe ser de tal suerte que no es la poseía de igual forma para todos. Es una dignidad dinámica porque está constituida por el ejercicio de la libertad.<sup>58</sup>

La pérdida o no de la dignidad por la acción propia o por la agresión de otros propicia diversas posturas al respecto; por ejemplo, como

<sup>57</sup> Cfr. TORRALBA Roselló, Francesc. ¿Qué es la dignidad humana?, *Op. Cit.* pp. 84 y ss.

<sup>58</sup> Cfr. ANDORNO, Roberto, “Bioética y dignidad de la persona”, Madrid, *Técno*, 1998: p. 57.

se ha dicho antes, santo Tomás considera que la dignidad que tiene el hombre en virtud de estar hecho a imagen y semejanza de Dios no se pierde por el hecho de una tener una conducta que le aparte de él (el pecado); para Melendo, la dignidad proviene del acto constitutivo de ser y el comportamiento del individuo no modifica su *esse* y, por tanto, su dignidad.

Sin embargo, Spaemann, sin hacer distinciones entre dignidad ontológica, ética, jurídica, etc., considera que la dignidad (no agrega “humana”) no puede ser rebatada desde fuera (en todo caso sólo puede ser lesionada o limitada en sus posibilidades de manifestación externa), pero uno mismo sí puede perder la dignidad y, de la misma forma, se puede alcanzar más dignidad por medio de ciertas acciones como por ejemplo el heroísmo (mártir). Pero sostiene que hay una dignidad mínima llamada dignidad humana la cual no se puede perder y que la única vulneración clara a la dignidad humana consistiría en inducir al hombre a que él mismo atente contra su dignidad personal obrando inmoralmente de manera objetiva, contra su propia conciencia.<sup>59</sup>

A modo de conclusión podemos sostener lo siguiente: Siguiendo la distinción hecha por Aristóteles entre lo que existe por naturaleza y lo que existe por convención en la que tienen cabida los tres elementos de lo que para él es la función propia del hombre, así como los componentes de la definición de persona dada por Boecio, la dignidad humana también cabe clasificarla en los mismos términos.

Si la *dignidad ontológica* se refiere a la importancia y excelencia del *ser* del hombre, entonces esta se ubica en lo que existe *por naturaleza*; pues su existencia, consideración y respeto no depende de un determinado modo de comportamiento, sino más que nada de su esencia: su naturaleza racional. En cambio, la *dignidad en sentido ético o moral*, al referirse al *obrar*, en tanto que se ocupa de las manifestaciones externas y comportamientos que ponen de relieve la preeminencia o superioridad de su titular, forma parte de lo que existe *por convención*, es decir, queda condicionada a la *praxis*.

De esta forma, la dignidad humana es en parte *physis* u ontológica y en parte *ethos* o moral. La dignidad humana no puede concebirse sólo en una de las aristas antes mencionadas. Así como la naturaleza racional del hombre le da la posibilidad de ir más allá de la misma (su naturaleza al ser racional lo lanza al mundo para transformarlo y para

<sup>59</sup> Cfr. SPAEMANN, Robert, *op. cit.*, pp. 96, 97, 107 y 110.

transformarse en el mundo), su dignidad ontológica lo obliga a reafirmarla a través de la dignidad moral con su actuar (su ser lo coloca en un ámbito de libertad para alcanzar la plenitud propia de su ser).

Ahora corresponde analizar la función que tiene la dignidad –sobre todo, en sentido ontológico– en relación con la fundamentación de los derechos humanos.

## 5. LA DIGNIDAD HUMANA COMO PIEDRA ANGULAR DE LOS DERECHOS HUMANOS

Para desarrollar este apartado, es conveniente formular la siguiente premisa: La dignidad humana constituye el vínculo por excelencia entre la ética y el derecho como los dos grandes sistemas normativos en una sociedad, más allá de la vieja y tal vez estéril disputa entre iusnaturalismo y iuspositivismo. Esta idea de vinculación, más que clarificar el presente estudio, obliga a formular la siguiente pregunta: ¿Cómo se constituye este vínculo y qué tan conveniente puede resultar? Y en ello se ha de reflexionar.

Conforme a lo que ha quedado expuesto, la dignidad humana ha sido el partaguas de dos principales corrientes de reflexión moral, la primera, que afirma que la dignidad humana es un don, es decir, la tiene el hombre desde que se le considera persona y, la segunda, que sostiene que es producto del mérito, es decir, de los actos que realice la persona para justificarla o defenderla. El derecho, como sistema normativo, se ha adherido a la primera, como ejemplo están las convenciones y declaraciones universales en materia de derechos humanos las cuales adquieren gran relevancia a partir de los trágicos sucesos de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el derecho no se puede conformar con el reconocimiento público de esa dignidad, sino también debe de prever todos los mecanismos necesarios para que la persona pueda, en ejercicio de sus derechos fundamentales, ajustarse a ella y defenderla cuando sea violentada. Es aquí donde la ética tiene mucho que aportar, pues corresponde a la esfera privada de cada persona, a su reflexión moral y no jurídica, determinar qué tipo de acciones ha de realizar esa persona hacia sí misma para fortalecer su propia dignidad, en el entendido de que las acciones que salgan de la esfera privada estarán regidas por el derecho como garante de la dignidad de los otros.

Para Gregorio Peces-Barba, la dignidad humana constituye el fundamento de la ética pública de la modernidad, se constituye, además, como un *prius* de los valores políticos y jurídicos, y de los principios y derechos que derivan de esos valores, tales como la libertad, la igualdad, la solidaridad y la seguridad que sólo alcanzan su plenitud cuando su contenido moral se positiviza en normas jurídicas de máximo nivel.<sup>60</sup> Es fundamento del orden político y jurídico.

En la misma dirección, Eusebio Fernández sostiene que de la idea de dignidad humana derivan valores como la seguridad-autonomía, la libertad y la igualdad, los cuales han de ser fundamento de distintos derechos humanos.<sup>61</sup>

Sin duda comparto la postura de esos dos autores en el sentido de que la dignidad humana es la fuente filosófica y jurídica de valores y de normas, aunque la lista de valores que inspira la idea de dignidad humana está muy lejos de ser taxativa. Sin embargo, en un matiz epistemológico diferente al que aquí se postula, hay quien opina que los valores son la fuente o fundamento de la dignidad, en este caso se encuentra, por ejemplo, Italo Paolinelli quien expone que la dignidad humana se sustenta en dos valores esenciales: La igualdad y la libertad y que a la vez son inspiración de los derechos fundamentales.<sup>62</sup>

Para Maihofer, la dignidad de la persona humana no debe situarse en el mismo nivel que la libertad, la igualdad o el pluralismo político, ni siquiera la justicia posee la ultimidad fundamentadora de la dignidad.<sup>63</sup>

Al respecto de la definición de Peces-Barba en relación a los valores, principios y derechos, el tratadista español Pérez Luño considera que los valores constitucionales poseen una triple función: en primer lugar, fundamentadora en un plano estático sobre el conjunto de dis-

<sup>60</sup> Cfr. PECES-BARBA Martínez, Gregorio, "La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho". Madrid, *Dykinson*, 2003: pp. 12 y 67. PECES-BARBA Martínez, Gregorio, "Ética, poder y derecho", México, *Fontamara*, 2004: p. 62.

<sup>61</sup> Cfr. FERNÁNDEZ García, Eusebio, "Teoría de la justicia y derechos humanos". Madrid, *Debate*, 1987: p. 20; y FERNÁNDEZ García, Eusebio, "Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita". Madrid, *Dykinson*, 2001: p. 25.

<sup>62</sup> Cfr. PAOLINELLI Monti, Ítalo, "Discurso de bienvenida del señor decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales". XXV Jornadas Chilenas de Derecho Público, tomo I, Valparaíso, Chile, *Edeval*, 1995: pp. 29 y 30

<sup>63</sup> Cfr. MAIHOFFER, W.. "Die Würde des Menscgen als Zweck des Staates". ACFS. 12-2, 1972, pp. 56-58. Citado por SERNA, Pedro, "La dignidad de la persona como principio de derecho público". XXV Jornadas Chilenas de Derecho Público, tomo I, Valparaíso, Chile, *Edeval*, 1995: p. 366.

posiciones e instituciones constitucionales, así como del ordenamiento jurídico en su conjunto; en segundo lugar, orientadora, en un sentido dinámico que mueve al orden jurídico-político hacia unas metas o fines predeterminados que hacen ilegítima cualquier disposición normativa que persiga fines distintos o que obstaculice la consecución de aquellos enunciados en el sistema axiológico constitucional y; en tercer lugar, crítica, ya que sirve como criterio o parámetro de valoración para justificar hechos o conductas. De tal forma es posible un control jurisdiccional de las normas que puedan violentar los valores constitucionales.<sup>64</sup>

En este orden de ideas, se puede afirmar que la dignidad humana es *dual*, ya que no sólo es un punto de partida donde se edifican las normas que regulan la vida pública y privada de la persona, sino también es un punto de llegada a través de la reflexión interior de cada individuo acerca de su propia existencia y de su entorno, es decir, no sólo es fundante sino operante. En otras palabras, la dignidad humana es una nota constitutiva de la esencia de la persona, es la nota ontológica que lo hace persona y no otra cosa, y es de tal envergadura, que se convierte en eje rector y motor de acciones y decisiones tanto en el orden interno como externo. Pero, además, la dignidad humana también es *dinámica* (más no mutable) porque se mueve del ser al deber ser, es decir, parte del ser de la persona, transita a través de la existencia real y concreta de la persona, y se mueve a lo largo de toda su vida hacia lo que tiene que hacer en cada momento para hacerse digno. Por tanto, la dignidad es don y es mérito, se tiene porque se es, y se tiene por lo que se hace. De no ser así, sólo sería prudente abordar la dignidad ontológica, sin embargo, también podemos reflexionar sobre la dignidad desde la ética y desde el derecho.

La dignidad también es *referencial*, ya que no tiene contenido material predeterminado, de inicio solamente es una noción abstracta o formal, hasta que se actualiza en la realidad una situación de promoción, violación o afección se le puede atribuir un determinado contenido material, lo cual requiere un ejercicio racional realmente significativo para que la dignidad no se convierta en una noción vacía o retórica.

El hombre, como consecuencia de su dignidad, posee la libertad de hacer y de hacerse, en el terreno de la ética esta libertad no tiene más restricciones que el aspecto cognitivo de ciertos valores morales,

---

<sup>64</sup> Cfr. PÉREZ Luño, Antonio Enrique, "Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución". 9a ed., Madrid, *Técno*, 1999: p. 288.

por ejemplo, en el valor belleza cada persona tiene la libertad (moral) de decir qué es bello y qué no lo es pero, además, libertad de realizar todo aquello que considere necesario para alcanzar o realizar ese valor, o bien, rechazarlo. En cambio en el terreno del derecho la libertad del hombre de hacer y de hacerse tiene unos límites más definidos, pues tal libertad convive con la de otras personas y en lo que todos entienden por ese valor. En este sentido, la ética promueve valores y acciones entorno a ellos; en cambio, el derecho sanciona acciones entorno a valores. La ética invita al hombre a tener una vida digna, para ella el hombre no sólo *es digno* sino *debe hacerse digno*. El derecho sólo protege y garantiza al hombre en lo que es, en su dignidad, no puede prescribir acciones que se dirijan a *hacer digno* al hombre, pues esto es tarea de la ética, de la esfera privada de cada persona.

Si bien el derecho es un sistema autopoietico, es decir, él mismo dice qué es derecho, no implica que sea algo inmutable o que carezca de algún tipo de motor, se mueve precisamente por las decisiones individuales colectivamente consideradas. De tal forma que la moral individual asume una forma de mecanismo dinámico para el derecho, no porque la fuerza del derecho esté supeditada a la voluntad individual o popular, sino porque las obligaciones morales a nivel social (no individual) marcan el rumbo hacia donde se dirigen las normas jurídicas. En este sentido, la dignidad humana es claro ejemplo de ello, pues como nota constituyente del ser de la persona nace en la individualidad del ser, se consolida en la vida social, se defiende y garantiza por el derecho.

El concepto de dignidad humana no se origina en la ciencia jurídica, sino proviene de la filosofía misma cuando se trata de explicar el valor supremo de la persona en virtud de que es el centro del mundo, además de que está inserta en el mundo. Como ya se dijo, es un deber fundante que explica los fines de la ética pública. También conviene señalar que este concepto supone el mutuo reconocimiento entre los hombres, es decir, la realidad en la que está inmersa la dignidad humana no es la ley que la reconozca y tutele, ni lo es por sí misma la existencia física de la persona sino va más allá, su realidad involucra su dimensión social, de su posibilidad de comunicación e interacción con las otras personas y su influencia sobre su mundo, es por ello que es un concepto que debe ser visto hacia dentro y hacia fuera.

## 6. DIGNIDAD HUMANA, DERECHOS HUMANOS Y CONSTITUCIÓN

Dentro del escenario del Derecho Constitucional español, Pérez Luño refiere dos criterios para hacer la distinción terminológica entre “derechos fundamentales” y “derechos humanos”. Según el primero, los derechos fundamentales son los derechos positivos a nivel interno, y los derechos humanos son los derechos naturales positivizados en las declaraciones y convenciones internacionales, así como aquellas exigencias básicas relacionadas con la dignidad, libertad e igualdad de la persona que no han alcanzado un estatuto jurídico positivo. El segundo criterio, considera a los derechos fundamentales como los derechos garantizados constitucionalmente a los ciudadanos en tanto que pertenecen a un determinado Estado, y los derechos humanos son los consagrados en la Constitución con validez general sin reducirse a un determinado grupo de personas. En este sentido, los derechos humanos son más generales y tienen una connotación más prescriptiva o deontológica, mientras que los derechos fundamentales poseen un sentido más estricto y preciso ya que sólo describen los derechos reconocidos y garantizados por el derecho positivo.<sup>65</sup>

Jürgen Moltmann, por su parte, considera que la expresión “derechos humanos” se puede distinguir en tres planos: en derecho vigente en las leyes, derechos fundamentales en la Constitución y derechos humanos en los pactos y declaraciones internacionales.<sup>66</sup>

A pesar de estos criterios de clasificación y de otros que se podrían citar, durante el desarrollo de este trabajo se utilizarán de modo indistinto por dos razones: la mayoría de los autores que se abordarán no se detienen con especial ahínco en hacer tal distinción y, la más importante, consiste en que la tesis central que nos ocupa se dirige a mostrar que es la dignidad humana un supervalor o metanorma sobre la que se desarrollan unos y otros, es decir, la idea de dignidad que refiere la excelencia ontológica del hombre ha de ser la finalidad y justificación de tales derechos, ya como naturales, ya como positivos.

Los derechos humanos, asegura Martínez Bullé-Goyri, fueron concebidos después de un largo camino del hombre por encontrar el medio para plasmar en el derecho la dignidad de la persona y protegerla, se

<sup>65</sup> Cfr. PÉREZ Luño, Antonio Enrique, “Los derechos fundamentales”, 3a ed., Madrid, *Técno*, 1988: pp. 44-47.

<sup>66</sup> Cfr. MOLTSMANN, Jürgen, “La dignidad humana”, Salamanca, *Sígueme*, 1983: pp. 16 y 17.



constituyeron en la herramienta jurídica que sirve para exaltar la dignidad humana y emparar con ella todo el sistema jurídico. Los derechos humanos son la expresión jurídica de la dignidad humana vinculados a toda actividad humana, se constituyen como el paradigma ético para el ejercicio del poder político, en un principio de legitimación.<sup>67</sup>

Roberto Andorno, por ejemplo, considera que es necesario que los principios de la bioética sean adoptados por la Constitución como máximo ordenamiento de un sistema jurídico. Apunta que no hay que olvidar que en los problemas en los que se enfoca la bioética entran en juego valores básicos de la existencia, tales como la vida, la identidad de las personas y la libertad de toda predeterminación por parte de terceros, y que los inéditos avances de la tecnología exigen una respuesta jurídica del más alto nivel, para así proteger la dignidad humana. Ese autor resalta la tarea del legislador frente a los dilemas bioéticos de la época debido a que a él le corresponde la función de elaborar normas que permitan regular los nuevos conflictos que se plantean en el orden de los avances científicos y tecnológicos. La ley está principalmente destinada a garantizar la dignidad de la persona, debe fijar las bases para el respeto de la persona ante la amenaza de las nuevas tecnologías.<sup>68</sup>

La conciencia universal acerca de la dignidad de la persona se ha internacionalizado en el poder constituyente de infinidad de países ya que a la hora de dictar nuevas constituciones ven a la persona no sólo como mero participante de la vida política del Estado, sino también como un ser de especial consideración que necesita de la protección y tutela estatal que le garantice los mínimos éticos que le permitan desarrollar sus potencialidades intelectuales y satisfacer sus necesidades sociales, espirituales, económicas, etc.

El Derecho constitucional se presenta pues como un magnífico receptor de los derechos humanos que de forma más específica se ven involucrados por las ciencias biomédicas como instrumento para resol-

<sup>67</sup> Cfr. MARTÍNEZ Bullé-Goyri, Víctor M. (Coord.), "Diagnóstico genético y derechos humanos", México, UNAM, 1998; Vid. CASADO González, María, "¿Por qué bioética y derecho?", Santiago de Chile, *Acta Bioethica*, Año VIII, No. 2, 2002: p.192. FERNÁNDEZ García, Eusebio. 1987. "Teoría de la justicia y derechos humanos", *op. cit.*, p. 120. FERNÁNDEZ García, Eusebio. 2001. Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita, *op. cit.*, p. 25.

<sup>68</sup> Citado por VARSÍ Rospigliosi, Enrique, "La bioética en las constituciones del mundo", *Acta Bioethica*, *op. cit.*, p. 241.

ver los conflictos que de éstas emergen.<sup>69</sup> Sin embargo, se pueden hacer algunos comentarios.

En primer lugar, la vieja y trillada disputa entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo lejos de resolver el problema de la fundamentación y unir esfuerzos para enfrentar problemas comunes puede crear desconfianza entre el operador o el destinatario de la norma constitucional.

En segundo lugar, ambas posiciones teóricas no son de todo irreconciliables. Como se ha dicho antes, la dignidad humana no es un concepto jurídico (no proviene de la reflexión jurídica sino filosófica), ha entrado al sistema jurídico por medio de los derechos humanos a modo de premisa o principio que recuerda que toda disposición legal o actuación político-jurídica debe estar encaminada a la protección de la integridad física, espiritual, emocional, intelectual, etc. de la persona humana. La función del derecho en este caso es la de garantizar el respeto de la dignidad de la persona por la actuación del Estado o de otras personas, en tanto que la función de la bioética es la de promover el respeto a esta dignidad ya sea por parte del Estado, de las otras personas y de la misma persona. Al término “sanción” en el derecho, le corresponde el de “promoción” en la bioética. Con esto no se quiere decir que por el hecho de que aparezca en el texto constitucional la dignidad como principio ético y jurídico rector de todo el sistema jurídico se dejarán de tener problemas al momento de dotar de contenido o materialidad a ese valor, ni mucho menos se quiere afirmar que en ese proceso deba prescindirse de la bioética. Entre la generalidad y abstracción de los derechos humanos consagrados constitucionalmente y la concreción de la realidad se encuentra un mesurado pero elevado análisis bioético-jurídico. El positivismo jurídico de antaño hoy no debe convertirse en un constitucionalismo que pretenda juridificar algunos principios o valores morales para prescindir a posteriori de una reflexión ético-filosófica.

Como ejemplo de lo que se ha dicho, cito la Constitución Española (CE) de 1978 y la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (LFRFA) de 1949 que aluden inicialmente y en un lugar privilegiado a la dignidad humana.

El primer ordenamiento se refiere a la dignidad en el preámbulo de la siguiente forma:

---

<sup>69</sup> Cfr. ROMEO Casabona, Carlos María, “Genética y biotecnología en las fronteras del derecho”, *Ibid*, p. 291.

“La Nación española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran, en uso de su soberanía, proclama su voluntad de: (...) Promover el progreso de la cultura y de la economía para asegurar a todos una digna calidad de vida (...).”

Más explícito es el artículo 10 ubicado en el título primero denominado: “De los derechos y deberes fundamentales”, el cual establece:

“1. La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social (...).”

Por su parte, la LFRFA redactada a modo de establecer sintéticamente ciertos principios rectores del sistema jurídico, en su artículo primero, inserto en el capítulo primero titulado: “Derechos Fundamentales”, establece: “(1) La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público (...).”

Maihofer describe una triple posición o significados de la dignidad humana en el derecho alemán: en primer lugar, se trata de un derecho fundamental a partir del cual se pueden deducir e interpretar todos los restantes que componen el sistema constitucional de los derechos fundamentales. Por otra parte, constituye algo así como una norma fundamental dentro de la estructura normativa del orden jurídico, por relación a la cual cabe dirimir la validez de otras normas que lo componen. Finalmente, constituye una de las bases materiales sobre las que se asienta la construcción organizativa del Estado, más concretamente, de ellas se desprenden, como exigencias suyas, el modelo del Estado de Derecho liberal no autoritario; el Estado social y la democracia liberal, no popular. La persona, en virtud de su dignidad, se constituye en el fin del Estado.<sup>70</sup>

Esas leyes fundamentales ponen la idea de dignidad humana en la cúspide jurídica y política del Estado, es decir, han *positivizado* el principio ético rector de los derechos humanos, y no lo han hecho a modo expreso de prohibición, facultad u obligación, sino como noción

<sup>70</sup> Cfr. MAIHOFFER, W., “Die Würde des Menscgen als Zweck des Staates”, ACFS. 12-2, 1972: pp. 38, 39 y 59-62. Citado por SERNA, Pedro, “La dignidad de la persona como principio de derecho público”, *op. cit.*, p. 373.º

abstracta, motivo por el cual su contenido no está dado por el derecho (que es mero garante), su contenido debe darlo la ética mediante una reflexión filosófica de más alto nivel.

En otra situación se encuentra la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos pues no se refiere expresamente a la dignidad humana como principio o valor del orden jurídico-político como en los dos ordenamientos antes citados. El último párrafo del artículo primero del capítulo primero titulado: “De los derechos humanos y de sus garantías” dice:

“Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”.

Aunque también se hace alusión a la dignidad en otros artículos constitucionales, tales como: 2, apartado A, fracción II; 3, fracción II, inciso c) y; 25, considero que la mención de dignidad en la Constitución es meramente retórica, no es referencial ni mucho menos un valor común de la ética y del derecho. Su aparición parece ser fortuita sin que se pueda apreciar su alcance y estimación en el sistema jurídico.

La razón parece ser la siguiente: la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 constituye la piedra angular de la dignidad humana como fundamento ético de los derechos humanos positivizados, los derechos consagrados en ella son derechos de igualdad. A partir de esa declaración la dignidad humana es consagrada como valor no sólo en las Constituciones, sino también en todo tipo de instrumentos internacionales, por ello todos los máximos ordenamientos que son posteriores a ella adoptan este modelo, tal es el caso de Alemania y España, entre otros.

La historia de la Constitución de México es diferente pues su redacción atiende a los ideales liberales que surgen a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que como tal, se ocupa más de otorgar o reconocer ciertas libertades a los hombres que establecer una fundamentación del sistema valorativo del Estado de Derecho, es decir, los derechos que ella contiene son derecho de libertad.

Muestra de esto es que en el texto original de la Constitución de 1917 no se menciona en ninguna ocasión la palabra dignidad. El último párrafo del artículo primero transcrito en las líneas que anteceden se introdujo por Decreto publicado el 14 de agosto de 2001 en el Diario Oficial de la Federación, directamente relacionado con las reformas en materia indígena.

Las reformas constitucionales principalmente se abocan más a la estructura político-administrativa del Estado y a la técnica jurídica de las normas que en establecer principios éticos mínimos y comunes a partir del cual se pueda, por un lado, establecer el fundamento tanto del sistema político como jurídico y, por otro, permita que la persona actúe libre y responsablemente no sólo en el aspecto político, sino también individual.

No obstante, hubo una reforma de especial relevancia para el tema de nuestro estudio, la que tuvo lugar en materia de derechos humanos publicada en el Diario Oficial de la Federación el 10 de junio de 2011. El propósito de dicha reforma es actualizar el texto constitucional y hacer que éste responda a las necesidades y retos que impone la realidad social, cultural, económica y política del país.

Esa reforma supuso una magnífica oportunidad para que el constituyente permanente reconociera a la dignidad humana como supervalor o metanorma del sistema jurídico. Desde nuestro punto de vista se quedó corto en este propósito ya que si bien se han incluido principios interpretativos como el denominado *pro personae*, que sin duda contribuye a la hermenéutica del texto constitucional en pos del respeto, protección y promoción de la persona en virtud de su dignidad, la reforma no se refiere expresamente a la dignidad humana como principio o valor del orden jurídico-político como en los ordenamientos internacionales antes citados. Su mención en el artículo 1º es meramente retórica y fortuita sin que se pueda apreciar su alcance y estimación reales en el sistema jurídico. Esta omisión, por tanto, la podemos considerar como una sombra de la aludida reforma, pues en ninguna de las etapas del proceso de enmienda constitucional fue siquiera planteado el tema por los órganos implicados.

A modo de conclusión cabe afirmar que el papel de la dignidad humana en el ámbito constitucional y, por ende, rector de los derechos humanos establece directamente la obligación para el Estado de proteger y garantizar esa dignidad en dos sentidos: Primero, del ataque externo, es decir, de otro sujeto o del mismo Estado y; segundo, del ataque interno,

es decir, acciones u omisiones del sujeto contra sí mismo. Esta afirmación se encuentra en el debate ético y jurídico actual, sobre todo en lo que se refiere al segundo sentido. Antes el Estado en una postura paternalista establecía los parámetros entre la dicotomía bueno/malo; sin embargo, con el pluralismo ideológico, la democracia y las libertades políticas la intervención del Estado en este sentido parece replantearse. En otras palabras, el contenido ser digno y hacerse digno no es más una función política o jurídica, sino ética y que, por tanto, involucra al sujeto tanto en la toma de decisiones como en sus consecuencias. Dignidad es una noción prejurídica general (el derecho sólo la reconoce) a partir del cual se construye todo el sistema de los derechos humanos, el contenido o sentido de este concepto no está en una norma jurídica, ni siquiera en una norma moral o ética, su alcance es siempre particular, por ejemplo, cuando el legislador elabora o modifica una ley (concreta) o el juez que valora y resuelve un caso (concreto).

Así pues, la función jurídica de la dignidad humana consiste en fijar los límites del derecho positivo al ser la columna vertebral del sistema jurídico y, por tanto, de la función legislativa, de igual forma ha de ser el fin supra jurídico de las resoluciones judiciales. De esta manera, la función de la dignidad es doble ético-jurídica y jurídicoconstitucional.