

ENTRE LA NATURALEZA Y LA DIGNIDAD: REFLEXIONES SOBRE EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Ilva Myriam Hoyos Castañeda

Summary: BETWEEN NATURE AND DIGNITY: REFLECTIONS ON HUMAN RIGHTS. The inquiry into the foundation of human rights is not overcome by positive law. Today's epoch is a time of crisis. Crisis of the truth or crisis of the foundation of human rights. It is not possible to imagine a society (no matter if crisis is or not present), without rights. There is no society without persons nor persons without rights. The foundation of the legal order is human dignity, not understood as the superior public respectability held by a person because of the functions performed, nor as the autonomy to act but as the being's excellence. Absolute dignity because it does not depend intrinsically and essentially on matter and it is not referred to the human species. The person is end in itself. The absolute condition of dignity supposes an acceptance of the metaphysics of creation, the human being is *imago Dei*. Operative dignity or dignity in the ends man can always improve. Human dignity is *the ontological condignity of respect founded in the superior goodness of being*. The being of man brings together an "ought to be", foundation of morality, of lawfulness and, therefore, of human rights.

Key words: Crisis. Ought to be. Democracy. Human rights. Dignity. Absolute dignity. Functional dignity. Moral dignity. Ontological dignity. Transcendental dignity. Foundation. Man. Human dignity. Human nature. Person. Being.

Résumé: ENTRE LA NATURE ET LA DIGNITÉ: REFLEXIONS SUR LES DROITS DE L'HOMME. La question sur le fondement des droits de l'homme n'est pas dépassée par le droit positif. L'époque actuelle est une époque de crise, de crise de la vérité ou du fondement des droits humains. Il n'est pas possible de concevoir une société sans droits, qu'il y ait crise ou non, parce qu'il n'y a pas de société sans personnes, ni de personnes sans droits. Le fondement de l'ordre juridique est la dignité humaine, comprise non pas comme la respectabilité publique qu'a une personne en vertu des fonctions qu'elle exerce, ni de l'autonomie de ses actes, mais comme l'excellence de son être et de sa nature. C'est une dignité absolue parce qu'elle ne dépend pas intrinsèquement ni constitutivement de la matière, et elle n'est pas non plus liée à l'espèce humaine; la personne est une fin en elle-même. Le caractère absolu de la dignité suppose qu'on admet la métaphysique de la création; l'être humain est *imago Dei*. C'est une dignité dans les actes ou une dignité dans les objectifs, parce que l'homme peut être meilleur. La dignité humaine est la *rétribution ontologique du respect, fondée sur la bonté supérieure de l'être*. L'être de l'homme comporte un devoir-être, fondement de la moralité, de la légitimité et, par conséquent, des droits de l'homme.

Mots-clefs: Crise. Devoir-être. Démocratie. Droits de l'homme. Dignité. Dignité absolue. Dignité dans les actes. Dignité morale. Dignité ontologique. Dignité transcendante. Fondement. Homme. Nature humaine. Personne. Être.

1. LA CUESTIÓN SOBRE EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS NO ESTÁ SUPERADA POR LA LEY POSITIVA

Sé que proponer hoy una nueva reflexión sobre el fundamento de los derechos humanos parecería una cuestión innecesaria, porque podría decirse, como ya lo reconoció Bobbio¹, desde 1964, que este problema está resuelto. Y lo estaría, a nivel internacional, con la proclamación de común acuerdo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948; o, podría decirse hoy en día, con los más modernos textos de derechos humanos. Lo que, a nivel interno, significaría admitir que esa cuestión se ha resuelto con la promulgación de las Constituciones más recientes.

En efecto, cómo negar, no sólo los textos internacionales de este siglo sobre derechos humanos, sino también los del siglo XVIII. Documentos que, como lo dice Charles Taylor², forman parte de la cultura legal de Occidente y en los que es fácil advertir que los derechos humanos son *esenciales, fundamentales, iguales, inalienables, inherentes o intrínsecos a la naturale-*

*za humana o a la dignidad de la persona*³. Con base en estas mismas fuentes formales se podrían resaltar algunas notas características de los derechos humanos: a) ser auténticos derechos, es decir, bienes debidos, no meros ideales a alcanzar, ni apreciaciones subjetivas, ni valoraciones, ni principios morales, ni postulados políticos o requerimientos sociales; b) ser inherentes a la naturaleza humana o a la dignidad de la persona; c) ser preexistentes a la ley positiva; y d) ser constitutivos del sistema de gobierno democrático.

Estas mismas fuentes serían, en igual forma, base para establecer la distinción entre las declaraciones de derechos del siglo XVIII y las del siglo XX. Las primeras hacen referencia a *derechos naturales* y, por ende, remiten a la noción de *naturaleza*⁴. Las segundas, por su parte,

3 Cfr. HERVADA, J. y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de derechos humanos. 1 1776-1976*, Pamplona, 1992, 2a ed., Eunsa. Se citará TIDH.

4 Así, por ejemplo, se lee en la sección 1 de la Declaración de Virginia: "That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety". *The Virginia Declaration of Rights*, en TIDH, pág. 26 (2). (cursiva fuera del texto).

Por otra parte, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en su Preámbulo proclama: "Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les Droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du Pouvoir législatif et ceux du Pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous". *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, en TIDH, pág. 39 (20). (cursiva fuera del texto).

1 BOBBIO, N., *L'illusione del fondamento assoluto*, en AA.VV., *Les fondements des droits de l'homme. Actes des entretiens de L'Aquila* (14-19 septembre 1964), Firenze, 1966. Hay traducción española: *Sobre el fundamento de los derechos del hombre*, en SÁNCHEZ DE LA TORRE, A., *Textos y documentos sobre el derecho natural*, Madrid, 1974, 2a ed., Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, pág. 342.

2 TAYLOR, CH., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu*, en *Los fundamentos de los derechos humanos*, Barcelona, 1985, Serbal/Unesco, pág. 52.

hacen uso de la noción de *dignidad de la persona humana*⁵. Pero unas y otras pretenden reconocer que esos derechos, que se cualifican como humanos, corresponden a todo hombre porque tienen un carácter universal, al margen de toda condición social, económica, religiosa, cultural y política. Universalidad sin la cual no podrían ser considerados como humanos, lo que exige que esos derechos pertenezcan a cada hombre, en razón de su hominidad, de su propia naturaleza humana.

Otro tanto puede decirse del constitucionalismo moderno, que tiene como uno de sus rasgos el elevar *la dignidad de la persona* a principio fundamental del ordenamiento jurídico, no sólo en sistemas de una misma tradición jurídica, sino también en ámbitos socio culturales distintos como dispares.

Vale, a título de ejemplo, citar la Constitución de Japón de 1946 que, en su artículo 13, proclama que "Toda persona tenga el respeto que merece como tal". La tan conocida Ley Fundamental de Bonn de 1949 que en su artículo 1º.1 reconoce que "La dignidad del hombre es intangible y constituye deber de todas las autoridades del Estado su respeto y protección". La Constitución española de 1978, que tanta incidencia ha tenido en el constitucionalismo latinoamericano, que de manera solemne proclama: "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". La Constitución colombiana de 1991, que ha sido fuente de inspiración de algunas Constituciones modernas de los países de la región, que reconoce como principio fundamental que Colombia se constituye en un Estado Social de Derecho, "fundada en el respeto de la dignidad humana".

Así podrían citarse Constituciones de las más variadas regiones y el resultado sería similar: afirmar que la persona humana, en tanto ser digno, es el fundamento del ordenamiento jurídico. ¿Podría un iusnaturalista negar esa afirmación? ¿Cabría argumentar que ese fundamento no es real y objetivo en tanto que es la ley positiva la que al descubrirlo como *supuesto* lo da por *puesto* en la norma? Es posible que al intentar responder a estos interrogantes se afirme que no basta con el reconocimiento de la dignidad humana como fundamento de los derechos humanos, e incluso del orden jurídico, porque se requiere que su contenido se precise y además podría ponerse de relieve la contradicción en la que incurren los ordenamientos jurídicos contemporáneos, porque, de una parte, aceptan que los derechos humanos corresponden a todo hombre; pero, por otra, niegan que exista un orden jurídico cuyos contenidos se refieran propiamente a lo humano como tal. Se trataría, en definitiva, de negar la validez universal de ese fundamento.

Otros tantos interrogantes o cuestionamientos similares podrían plantearse, pero no por ello tendría que dejar de reconocerse que el derecho positivo, en orden a la fundamentación de los derechos, dice una gran verdad, la de resaltar, en el orden interno y en el orden internacional, que los derechos humanos emergen de una instancia ontológica. Desde una consideración realista, habría que decir que esa gran verdad se predica no del derecho positivo, sino del derecho vigente en una época determinada, que tiene tanto de factores naturales como de factores positivos. En efecto, el derecho es uno, como

5. Así, por ejemplo, la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* de 1948, en su segundo considerando, establece: "Que, en repetidas ocasiones, los Estados americanos han reconocido que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana". TIDH, pág. 103 (123), (cursiva fuera del texto).

La *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, en el primer considerando, dice: "Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana", en TIDH, pág. 135 (225).

lo reconoció Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, en parte natural y en parte positivo⁶. La ley positiva, por su parte, como también lo afirma el pensamiento iusnaturalista clásico, contiene el derecho natural⁷. Así, pues, si toda ley presupone una operación racional previa que irradia sobre ella los principios jurídicos-naturales, también esos principios deben estar en la ley que reconoce el fundamento de los derechos humanos.

Y no debe dejar de resaltarse que, a pesar de las diferentes concepciones del derecho y de los derechos humanos, hoy en día el derecho positivo haya reconocido, de manera general, porque sería muy pretencioso decir universal, un fundamento único. Ello, en principio, sería motivo suficiente para afirmar que es reiterativo insistir sobre la cuestión del fundamento de los derechos humanos, porque esa reflexión ya está superada. Se trata, sin embargo, de una superación aparente, porque la reflexión sobre el fundamento, en tanto que es de índole filosófica, no puede decirse que sea innecesaria y que sobre ella no pueda ni deba volver a plantearse pregunta alguna. Es cierto que el hecho de estar puesto el fundamento en la norma presupone una respuesta a la pregunta por la legitimación y la racionalidad del derecho, y no elimina, sino que, por el contrario, implica una pregunta por su por qué: argumentar por qué esa realidad objetiva, al estar puesta en la norma, es el fundamento real. El hecho de estar puesto el fundamento en la norma no explica la razón de su obligatoriedad, porque si ésta se explicara por su positividad se incurriría en una verdadera falacia, la falacia positivista.

Así, pues, la cuestión del fundamento de los derechos humanos no está tampoco resuelta desde el derecho positivo⁸.

6 *Ethica Nicomachea* V, 1134 a 20 ss.

7 *Summa Theologiae* (se citará *S. Th.*), II-II, q. 60 art. 5.

8 Una conceptualización distinta a la que adoptamos en este escrito puede consultarse en AA.VV., *El fundamento de los derechos huma-*

LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS DE LOS FUNDAMENTOS

La época actual, además de ser caracterizada como época de crisis⁹, es también la época de los derechos. O para decirlo con el sugerente título de la traducción castellana del libro de Norberto Bobbio *L'età dei diritti, El tiempo de los derechos*¹⁰. Si se acepta la afirmación del jurista italiano, en el sentido de que el problema de la conceptualización y de la vigencia de los derechos humanos está estrechamente conectado con la democracia y la paz, porque sin derechos humanos no hay democracia y sin democracia no hay paz¹¹, debe, en igual forma, aceptarse que la crisis de las democracias occidentales es también la crisis de los derechos humanos. Así, si la época actual es época de crisis, y de esta crisis no se excluye nada, por ende, en ella también deben incluirse los derechos humanos. La crisis de la verdad que caracteriza la sociedad contemporánea es, en igual forma, la crisis de la verdad sobre los derechos humanos.

nos, Madrid, 1989, Ed. Debate. Entre la bibliografía iusnaturalista puede consultarse: BEUCHOUT, M., *Filosofía y derechos humanos*, México, 1993, Siglo XXI. Del mismo autor y sobre el mismo tema: *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, 1995, Universidad Nacional Autónoma de México; MASSINI, C., I., *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Buenos Aires, 1994, Abeledo Perrot.; SERNA, P., *Positivismo conceptual y fundamentación de los derechos humanos*, Pamplona, 1990, Eunsa.

9 Agudo análisis se hace de la crisis de la sociedad actual, en DEL BARCO, J. L., *La civilización fragmentaria*, Madrid, 1995, Rialp; POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, 1993, Rialp; y RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Madrid, 1995, Rialp.

10 BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, Madrid, 1991, Ed. Sistema.

11 «Derechos humanos, democracia y paz son tres elementos necesarios del mismo movimiento histórico: sin derechos humanos reconocidos y protegidos no hay democracia; sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos. Con otras palabras, la democracia es la sociedad de los ciudadanos, y los súbditos se convierten en ciudadanos cuando se les reconoce algunos derechos fundamentales; habrá una paz estable, una paz que no tenga la guerra alternativa, sólo cuando seamos ciudadanos no ya solamente de este o aquel Estado, sino del mundo». BOBBIO, N., *El tiempo...*, cit., pág. 14.

Expresión de esta crisis es vivir en *el tiempo de los derechos sin derechos*. Ésta es otra paradoja de la época actual, de la que tanto han hablado juristas, filósofos, políticos, sociólogos y hombres de Estado: a pesar de que el hombre hoy en día es más consciente de sus derechos y de su dignidad, cada día vive con menos justicia y sin paz. Esta relación inversamente proporcional entre el conocimiento de los derechos y su desconocimiento es más preocupante, porque no sólo se da el abismo entre la teoría y la praxis de los derechos humanos¹², sino que incluso se hace aún más difícil saber cuáles y cuántos son esos derechos. Los derechos humanos parecen ir perdiendo su nota de inmutabilidad y lo que es más preocupante, la referencia exclusiva al hombre. Hoy es corriente defender, sobre todo entre los ecologistas, los derechos de los animales y los derechos de la naturaleza. Vistas así las cosas, la crisis de los derechos humanos es también la *crisis del derecho*.

Se debe, sin embargo, al hablar de los derechos humanos evitar caer en el peligro de llegar a afirmar que si las democracias occidentales han fracasado en el intento de establecer en el ámbito de las relaciones sociales la justicia y la paz, la mejor forma de lograr la anhelada justicia y la buscada paz sea establecer un nuevo sistema de gobierno o suprimir el discurso y la retórica de los derechos humanos por otro tipo de discurso en el que no se haga tan ostensible el abismo entre su comprensión teórica y su rea-

lización práctica. Al valorarse o al enjuiciarse la crisis, como lo decía Giuseppe Capograssi en el curso organizado por la Universidad de Padua en 1951 sobre la crisis del derecho¹³, hay que andar con cautela¹⁴, porque se corre el riesgo de darle a la crisis un contenido más emocional que racional. Estamos, sin duda alguna, ante una nueva complejidad, cuyos problemas de compatibilidad y coordinación son tan agudos que dificultan no sólo el análisis sino la superación misma de la crisis.

La crisis del derecho y la crisis de los derechos humanos no puede llevarnos a negar la existencia del derecho ni de los derechos humanos, ni tampoco a dejar de resaltar la importancia que a nivel jurídico, político, económico, social tiene el problema del reconocimiento, protección, promoción y garantía de los derechos humanos, tanto a nivel nacional como internacional. Es difícil no intentar hoy en día la defensa de los derechos humanos, pero esos derechos por sabidos, proclamados y tutelados no deben dejar de defenderse, máxime cuando más se desconocen. No puede concebirse una sociedad futura, en la que exista o no exista crisis, sin referencia al derecho y a los derechos humanos. Ya que no es concebible una sociedad sin personas y personas sin derechos. La íntima relación entre la persona, el derecho y la sociedad debe tenerse muy en cuenta en el momento de enjuiciar la época actual y de renovar esas convicciones que han perdido su fuerza y han desgarrado profundamente al hombre. Se trata, en definitiva, de una *crisis de los fundamentos*, que afecta radicalmente al saber científico y ante todo al saber filosófico.

¹² Sigue siendo hoy en día válida la preocupación expresada por Bobbio en la ponencia presentada en el *Convegno Nazionale sui diritti dell'uomo*, celebrado en Turín del 1 al 3 de diciembre de 1967. En esta oportunidad el jurista italiano expresó: «No se trata tanto de saber cuáles y cuántos son esos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro para garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados». *Presente y porvenir de los derechos humanos*, en *Anuario de derechos humanos*, Madrid, 1981, I, pág. 9. Tesis que reitera en el trabajo presentado al *Congreso Internacional sobre sociología del derecho*, realizado en mayo de 1988, titulado *Derechos del hombre y sociedad*, en *El tiempo...*, cit., pág. 113 ss.

¹³ *La crisi del diritto*, Padova, 1953, Cedam, Casa Editrice Dott. Antonio Milani. Hay traducción castellana: AA.VV., *La crisis del derecho*, Buenos Aires, 1961, Ediciones Jurídicas Europa-América, por la que se citará.

¹⁴ CAPOGRASSI, G., *La ambigüedad del derecho contemporáneo*, en *La crisis...*, cit., pág. 35.

Esta crisis de los fundamentos también hace referencia a la *crisis de los fundamentos de los derechos humanos*. Así lo reconoció Bobbio¹⁵ en la década de los sesenta, aunque en su planteamiento la superación de la crisis no puede hacerse de manera absoluta, porque, a su juicio, toda búsqueda del fundamento absoluto está infundada, ya que no puede darse un fundamento absoluto a derechos históricamente relativos. Ésta es otra contradicción de la época actual: proclamar la existencia de derechos universales, pero negarles, por una parte, su carácter de derechos y, por otra, su carácter universal. Si se les niega su existencia como derechos o su nota de universalidad y se les deja al arbitrio del consenso y del pacto, lo que se estaría negando sería la objetividad de derechos y reglas derivadas de la dignidad de la persona humana. Lo que radicalmente implicaría vaciar al hombre de su dignidad, sustituyéndola por la voluntad política.

La crisis de las democracias, en tanto crisis moral, no deja de ser también una crisis de la justicia, que no es nada distinto que la generación, día a día, de más y más injusticias. Desde la concepción jurídica, el problema de la crisis es el de la ruptura de un orden, el de la lesión no primariamente de normas, valores o estimaciones, sino la lesión de los bienes debidos a la

persona y, por ende, el desconocimiento de su misma dignidad. Hay que insistir en esta idea. La sociedad no está en crisis, por lo menos desde la formalidad jurídica, porque se lesione un valor o estimación subjetiva acerca de lo que se estime que es justo. Tampoco por contradecir la idea del derecho aceptada comúnmente, sino por lesionar el derecho, esto es, por afectar a la persona en los bienes que le son debidos.

La superación de la crisis de la fundamentación de los derechos humanos es, en igual forma, la superación de la crisis sobre la conceptualización del derecho, porque dependiendo de la fundamentación se conceptualizará el derecho de una u otra forma. Pretender superar la crisis de la comprensión de los derechos humanos no es nada distinto a intentar superar la crisis de los fundamentos, esto es, volver al fundamento mismo, a la razón para que los derechos humanos existan. Hay, por tanto, que redescubrir en su sentido pleno el fundamento y la acción del fundamentar; la interrelación entre uno y otro es similar a la que existe entre la filosofía y la acción del filosofar.

LA BÚSQUEDA DEL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS ES LA BÚSQUEDA DEL SER QUE LES SIRVE DE SOPORTE

Lo primero que hay que decir, a propósito del fundamento, es que en el lenguaje corriente significa aquello en lo que se apoya algo, es la realidad que sirve para cimentar o soportar otra u otras. Este significado lo recoge el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, en su primera acepción, de la siguiente forma: "Principio y cimiento en que estriba y sobre el que se funda un edificio u otra cosa"¹⁶. Dos aspectos mere-

15 «Que exista una crisis de los fundamentos es innegable. Es necesario ser consciente de ella, pero no intentar superarla buscando otro fundamento absoluto para sustituir el perdido. Nuestra tarea, hoy, es mucho más modesta, pero también más difícil. No se trata de encontrar el fundamento absoluto «empresa sublime pero desahogada», sino, cada vez, los varios fundamentos posibles. Sin embargo, también esta investigación de los fundamentos posibles «empresa legítima y no destinada como la otra al fracaso» no tendrá ninguna importancia histórica si no es acompañada del estudio de las condiciones, de los medios y de las situaciones en las que este o aquel derecho puede ser realizado. Tal estudio es la tarea de las ciencias históricas y sociales. El problema filosófico de los derechos humanos no puede ser disociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su propia realización: el problema de los fines y el de los medios. Esto no significa que el filósofo no está solo. El filósofo que se obstina en permanecer solo termina por condenar la filosofía a la esterilidad. Esta crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía». BOBBIO, N., *L'illusione del fondamento assoluto*, en *Il tempo...*, cit., págs. 61 y 62.

16 *Voz Fundamento*, en *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, Madrid, 1992, Espasa Calpe, 21a ed., vol. I, pág. 1005.

cen resaltarse de esta noción. Uno de carácter estático, aquello que sirve de apoyo; otro dinámico, base del hacer, en este caso, construir un edificio. El elemento constructor que sirve de apoyo y sobre el cual se erige algo tiene un carácter real, indica tanto la materialidad como la formalidad de aquello que se construye.

El elemento dinámico es propio del fundamentar, que en las dos acepciones que recoge el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* significan: "Echar los fundamentos o cimientos de un edificio. Establecer, asegurar y hacer firme una cosa"¹⁷. Se trata de una acción que realiza alguien. Bien podría decirse, como lo hace Pieper en relación con la filosofía y la acción de filosofar, que la acción de fundamentar no es previa, no es algo dado, sino algo que se está buscando, que permanentemente se está dando¹⁸.

Heidegger dice, desde una óptica distinta, pero siempre muy sugerente, que la palabra fundamento tiene diversos significados¹⁹, los que

remiten a "aquello sobre lo cual todo se aquieita, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte"²⁰, esto es, el ser, en el que todo perdura, se perpetúa; aquello sobre lo cual todo se aqueda. Ser y fundamento son lo mismo, ambos se copertenecen. Esa copertenencia se da por la *ratio*, por el *logos*. Es el *logos* el que nombra, de consuno, ser y fundamento. Buscar el fundamento significa profundizar en lo que permanece en sí, desvelar lo que está presente, desocultar mediante el *logos* la totalidad reunida del ente mismo. Ese reunir originario no es un amontonamiento ni una confusión ni una mezcla, es una reunión originaria en la que también se desoculta un orden. El *logos* como reunión tiene el carácter de una fuerza íntima y dominante, exhorta tanto a la *physis*, al brotar a partir de sí mismo, como a la *ousía*, al hacer acto de presencia²¹.

Lo natural y lo racional también se copertenecen. Así lo resalta, en igual forma, Spaemann. Lo que es de por sí y para sí mismo, es decir, lo natural, se descubre por la razón. El descubrimiento del ser por sí natural es lo que se llama lo racional²². Esa capacidad activa de ser, propia de lo natural, es una manifestación de su perfección. La búsqueda del fundamento, que es el ir en pos del ser; es, a su vez, el caminar hacia el principio, el desvelarse de lo perfecto, de lo realmente digno.

17 *Voz Fundamentar*, en *Diccionario de la Real...*, cit., vol. 1, pág. 1005.

18 PIEPER, J., *¿Qué significa filosofar?*, en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, 1983, Rialp, págs. 79 y 80.

19 Estas son las palabras de Heidegger: "Hablamos de los fundamentos de un edificio, de una regla fundamental de vida, de una proposición fundamental. Con todo, notamos aquí al punto que, aunque este significado de fundamento nos sea absolutamente corriente, éste no deja de ser, sin embargo, al mismo tiempo abstracto, es decir, extraído y desprendido de la región a partir de la cual la palabra dice más inicialmente la significación antes mentada. 'Fundamento' nombra, por un lado, la profundidad, por ejemplo, el fondo del mar, del valle, el hondón de una pradera, una hondonada, tierras y suelos más profundos; en un sentido más amplio, mienta la tierra, el subsuelo. Todavía más originariamente, sigue queriendo decir hoy 'fundamento', en la región de habla suabo-alemana, tanto como humus. Es el fondo como tierra vegetal o mantillo, el suelo grávido, fructífero. Un parterre tiene, por ejemplo, demasiado poco fondo para crecer, y hay que agregárselo para que medre. Pensado en conjunto, fundamento mienta la región que está más honda, y que a la vez la soporta. Hablamos de este modo, del fondo del corazón. Ya desde el siglo XVI, *auf dem Grund kommen* ('llegar hasta el fondo de algo') significa: indagar la verdad de aquello que propiamente es. Fundamento mienta una cosa tal que a ella descendemos y a ella retornamos, en la medida en que el fundamento es aquello sobre lo que algo descansa, en lo que reside (la importancia de) algo, de donde algo se sigue. Según estos respectos, el lenguaje del pensar habla de fundamento esencial, de fondo generativo, de fundamento en el sentido de motivación, de fundá-

mento de pruebas. La referencia del fundamento a esencia, generación, movimiento y prueba viene ya tempranamente a comparecer en la historia del pensar, aunque de modo característicamente disperso. Sólo que, cuando hablamos de fundamento esencial y de fondo generativo, de motivo o de prueba, subsiste la pregunta de si estos distintos respectos surgen de una mirada que va al fundamento o de otra que va al ser". HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, Odós, pág. 155.

20 PIEPER, J., *¿Qué significa...*, cit., pág. 197.

21 Sobre este tema consultar las obras de HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1977, 4a ed., Ed. Nova; *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1978, 3a ed., Ed. Nova.

22 SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, en *Lo natural y lo racional*, Madrid, 1989, Rialp, págs. 144 y 145. Es de especial importancia el libro de GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona, 1996, Eunsa.

Fundamentar el derecho en general o los derechos humanos en particular no es, por tanto, algo distinto que determinar la realidad en la que se sustentan y respecto de la cual se hace exigible su reconocimiento. Es interrogarse por el mismo ser de los derechos humanos, por su por qué y para qué; es relacionar el fundamento con lo fundamentado²³. Desde esta consideración, es fácil advertir que el fundamento del derecho sólo puede determinarse a través de un conocimiento metafísico, en el que se logre comprender inteligiblemente la causa última para que el derecho exista. Así, pues, la pregunta por el fundamento de los derechos humanos se convierte en un problema absoluto y trascendente: absoluto, pues ha de fundar todo lo jurídico, de suerte que no esté subordinado a ninguna clase de derecho; trascendente, ya que ha de poder reivindicar la existencia del derecho del simple querer humano.

Si el fundamento nos lleva al supuesto excelente y en cuanto tal digno, hemos de buscar la fundamentación de esa dignidad.

SOBRE LA DIGNIDAD FUNCIONAL

La palabra *digno* se usa, en una de sus acepciones, para hacer referencia a aquel que tiene un especial merecimiento por los papeles o funciones que detenta o por las acciones que realiza en la sociedad. Así, por ejemplo, se habla de

las dignidades que corresponden a un hombre que detenta la máxima magistratura del Estado. Su merecimiento frente a otros se explica porque posee unos méritos que le hacen digno del oficio que le otorga la sociedad. Oficio que corresponde a la índole específica de esos méritos. No todos los hombres merecen iguales honores porque no todos detentan la misma dignidad ni tienen los mismos méritos. Además de ello, como lo que se distribuye es común, no hay cargos suficientes para repartirlos entre todas las personas que viven en sociedad.

La persona que tiene mérito y que detenta un determinado cargo público es el alguien a quien le pertenece la excelencia, los honores que se distribuyen en la sociedad. Ese merecimiento en relación con otros seres semejantes a él le hace único, le distingue de los demás; por ello sobresale en la sociedad. El hombre que, por ejemplo, detenta la magistratura del Estado es digno, en tanto la dignidad, como mayor respetabilidad pública, está unida primariamente a la función y sólo secundariamente, en cuanto accede a ella, a la persona. Se trata de una dignidad funcional, que admite gradación; no todos los cargos públicos merecen los mismos honores: éstos están reservados a los que tengan una mayor respetabilidad pública, lo que, a su vez, conlleva un mayor grado de responsabilidad. Los dignatarios se pueden cambiar, pueden ser otros, pero gozan de una dignidad que les sigue siendo propia, en razón de la función que han detentado. En cierto sentido, se puede decir que hay algo que accede a quien detenta un cargo; ese algo le pertenece, porque permanece en él, no cambia.

Así como el hombre llega a esos oficios por estar capacitado para el cargo que recibe y para disfrutar los bienes sociales que le corresponden, también existe un comportamiento adecuado a ese oficio, digno a él. Quien no se adecua mediante su obrar a las exigencias que el cargo le impone no hace indigno el oficio, sino se hace

23 "En una investigación formalmente filosófica sobre los derechos humanos es ineludible llegar en algún momento a plantearse los problemas básicos acerca de qué son -consistencia o naturaleza- y por qué son y para qué son -fundamentación- tales derechos, estando intrínsecamente relacionados entre sí ambos aspectos, pues el fundamento sea de lo que fuere aporta razones, justificaciones, o explicaciones, precisamente del ser fundamentado, y cada determinado ser requiere su modo de fundamentación adecuada y suficiente. Lo mismo ocurre con la actividad o proceso de fundamentación, siempre se trata de fundamentar algo determinado, no hay un fundamentar que no esté en relación y dependencia del ser fundamentado". MACIÁ MANSO, R., *Fundamentación, consistencia y realización de los derechos humanos*, en *Persona y Derecho* 23, 1990, pág. 147.

indigno él para seguir detentando esa responsabilidad. Esa indignidad se explica con relación al bien común, que exige que, en los oficios más dignos, los honores se reconozcan a quien merece ser honrado.

Esta idea de dignidad no es extraña a una de las significaciones originarias de la palabra persona, en la que se designa a un actor, a un personaje, a alguien que tiene un papel significativo en el teatro de la vida social, de modo que persona significa el hombre importante en escena, el ser preeminente, revestido de una especial dignidad, el alguien que representa teatralmente los diversos papeles en los que actúa en la vida²⁴.

La diversidad de las funciones sociales, los diferentes oficios que se tienen en la vida en sociedad, llevan a conceder honores específicos a unos hombres. En este sentido se habla de las dignidades que implican un reconocimiento o prestigio de carácter moral. Pero éstas pueden perderse si no se cumplen las exigencias éticas de su función. De manera que la dignidad, como reconocimiento a un hombre de unas cualidades extraordinarias para que detente unas específicas funciones, está referida a un ideal de excelencia o de moralidad. Si se falla, no sólo no se ha cumplido con el deber, sino que se cae en el descrédito, se pierde la dignidad.

Desde esta consideración, ni todos los hombres tienen la misma dignidad ni todos son personas. Se eleva la función social por encima del

valor intrínseco del hombre. Pero también, lo que tiene importantes consecuencias en el ámbito jurídico, se admite que no existe un imperativo para no vulnerarla; esto es tanto como aceptar su violabilidad. La concepción funcional de la dignidad humana la priva de su dimensión ontológica y de su condición inviolable.

La idea de que no todos somos igualmente dignos, esto es, de que no todos somos igualmente personas, se resiente ante lo que modernamente se denomina, incluso en los textos internacionales de los derechos humanos y el constitucionalismo contemporáneo, *dignidad humana*. En efecto, si se examinan estos documentos jurídicos, se puede concluir, al menos lo siguiente, que: la dignidad es algo intrínseco o inherente a la persona; todos los seres humanos tienen la misma dignidad; los derechos humanos tienen como fundamento esa dignidad. Si la *dignidad* se califica como *intrínseca*, por ejemplo, en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*²⁵, o como *inherente*, según la expresión que usa el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*²⁶, es porque esa cualidad está referida primariamente al supuesto en el que se inhieren esos derechos. Es decir, que, además de esa dignidad de carácter funcional a la que aludimos anteriormente, existe una dignidad de carácter objetivo, referida a todo ser humano. Es de esa dignidad que a continuación debemos ocuparnos.

24 "Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici persona in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem". S. Th., I, q. 29, art. 3, resp. Sobre la etimología de la palabra persona Cfr. HOYOS CASTAÑEDA, I. M., *El concepto jurídico de persona*, Pamplona, 1989, Eunsa, pág. 346 ss.; TRIGEAUD, J. M., *La personne juridique dans la philosophie européenne*, en *Philosophie européenne*, Bordeaux, Bière, 1990. Del mismo autor y sobre el mismo tema: *La personne ou la justice au double visage*, Genova, 1990, Studio Editoriale di Cultura, y la bibliografía allí citada.

25 Cfr., cita número 5.

26 "Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables" (cursiva fuera del texto). Esta expresión del primer párrafo del Preámbulo del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de 1966 se repite en el segundo párrafo en la siguiente forma: "Reconociendo que estos derechos se derivan de la dignidad inherente a la persona humana". TIDH (1378), pág. 559, (cursiva fuera del texto).

SOBRE LA DIGNIDAD REFERIDA A LA AUTONOMÍA

Kant es el pensador moderno que ha desarrollado más ampliamente el tema de la dignidad, sin que por ello quiera decirse que con anterioridad a su obra no se haya abordado esta cuestión. Hay amplias referencias en Cicerón, Tomás de Aquino, Pico de la Mirandola y Pascal, para sólo citar algunos autores clásicos que han escrito sobre la dignidad humana²⁷.

Kant aborda el tema de la dignidad humana desde la perspectiva moral. El hombre es el ser racional que pertenece al reino de los fines²⁸ y lo es por ser capaz de darse fines a sí mismo²⁹, en este sentido es autónomo³⁰. La autonomía es "el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional"³¹. Por esa autonomía el ser racional se convierte en legislador universal, no en virtud de ningún motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, "sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo"³². El principio de la autonomía se explica por la conciencia individual y por la libertad. Se configura así una libertad desvinculada de la naturaleza, centrada en el reino de los fines, en donde se tiene

precio o se tiene dignidad, sin correlato alguno con el ser. "Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad"³³. La dignidad la cualifica como una "prerrogativa sobre los simples seres naturales"³⁴ que permite se le considere, "con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal; porque justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo"³⁵. Fin en sí mismo que "no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)"³⁶. No se trata de un fin subjetivo, sino objetivo, esto es "cosa cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada con *valor absoluto*"³⁷. De ahí que Kant formule el segundo imperativo categórico en la siguiente forma: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"³⁸.

La dignidad es para Kant "un valor interno"³⁹, a diferencia del precio que tiene un valor relativo; es "un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra *respeto* da la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe tributarle. La *autonomía* es,

27 Sobre este tema se puede consultar: AA.VV., *De Dignitate Hominis. Mélanges offerts à Carlos José Pinto de Oliveira à l'occasion de son 65e anniversaire*, Fribourg, Wien, 1987, Éditions Universitaires, Herder.

28 KANT, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Madrid, 1983, Espasa Calpe, 8a ed., pág. 91. (Se citará *Fundamentación metafísica...*).

29 "La naturaleza racional sepárase de las demás porque se pone a sí misma un fin. Esta sería la materia de toda buena voluntad". *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 96.

30 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 94.

31 *Ibidem*.

32 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 92.

33 *Ibidem*.

34 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 98.

35 *Ibidem*.

36 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 83.

37 *Ibidem*.

38 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 84.

39 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 93.

pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional"⁴⁰.

Para Kant la *dignidad humana* no puede ser definida desde afuera; por eso su centro es la *autonomía*, coincide con la libertad de hacer uso de su propia razón y determinar el sentido de sus actos responsablemente. La dignidad humana consiste en la apropiación y despliegue de las mejores posibilidades de afirmación de sí mismo. El ser racional para Kant no está sometido a ninguna norma que no sea la que él mismo a través de su conciencia se ha dado. Ante la escisión de la persona y de la naturaleza, de la libertad y de la necesidad, priman la persona y la libertad. El juicio moral que decide sobre el bien y sobre el mal no está referido a contenido alguno; éste obliga en la medida en que proviene de la conciencia de cada quien. Se trata de una dignidad que, en tanto autónoma, es inmanente, mera capacidad de autodecisión moral absoluta, no vinculada a otros ni referida a contenido alguno.

Esta concepción de la dignidad tiene una resonancia especial en el ámbito jurídico, incluso en la praxis de los derechos humanos, de la bioética y la biojurídica, en las que se antepone la autonomía frente a cualquier otro bien fundamental. Así se entiende que en los Estados en los que existen mecanismos de protección de los derechos fundamentales, el derecho al libre desarrollo de la personalidad haya tenido tanto desarrollo, e incluso que prime ante otro derecho tan fundamental como el derecho a la vida. Precisamente, por ser considerado como la expresión máxima de la autonomía; un libre desarrollo de la personalidad que parecería hacer más énfasis en una libertad absoluta, que una personalidad referida a un ser limitado.

No parece ser ésta la idea de dignidad que se insinúa en los textos internacionales de dere-

chos ni en el constitucionalismo contemporáneo, porque sería contradictorio admitir una legislación externa, incluso que regulara la misma autonomía y que le reconociera los alcances que el mismo Kant le otorga a la dignidad. Además de ello, porque cuando se hace uso en estos documentos de la palabra dignidad se parte de una realidad, de un alguien en el que inhieren esos derechos, de un supuesto, no de la mera autonomía. La dignidad fundada en el ser da paso a la dignidad como autonomía, porque sólo la riqueza interior de un alguien que *es* permite que ese sujeto se manifieste autónomamente. Es el hombre quien decide y juzga desde sí, en el ámbito de su propia interioridad. La dignidad apunta, más que a la absoluta autonomía moral, a la radical autonomía del ser.

El intento kantiano de considerar la dignidad como algo absoluto no puede dejar de reconocerse, pero resulta insuficiente en orden a determinar el fundamento del ordenamiento jurídico en general, así como de fundamentar los derechos humanos en particular, porque, como bien lo ha resaltado Kriele, la dignidad humana es "un concepto ajeno a la racionalidad científico-técnica"⁴¹ y está referido primariamente al ser de la persona humana.

Debe resaltarse, en igual forma, el intento de centrar la dignidad en la consideración de que la persona es un *fin en sí mismo*, pero ello tampoco es suficiente, porque "el concepto de dignidad se refiere a la propiedad de un ser que no sólo es 'fin en sí mismo para sí', sino 'fin en sí mismo por antonomasia'"⁴². Porque respecto a cualquier realidad podría afirmarse que tiene, en cierto sentido, un carácter de ser fin para sí. Sólo el hombre tiene, respecto a los demás entes, *una cierta distancia respecto de sí mismo como*

40 *Fundamentación metafísica...*, cit., pág. 94.

41 KRIELE, M., *Liberación e Ilustración. Defensa de los derechos humanos*, Barcelona, 1982, Ed. Herder, pág. 88.

42 SPAEMANN, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, en *Lo natural y lo...*, cit., pág. 100.

realidad natural⁴³, una diferente posición en la realidad⁴⁴, porque está en otro orden del ser⁴⁵.

SOBRE LA DIGNIDAD REFERIDA AL SER

A pesar de la importancia de la noción de dignidad, como lo resalta Löw, es difícil definirla con exactitud⁴⁶. Se trata de una de esas realidades primarias, evidentes, *realidad inequívoca*⁴⁷ con la que se destaca la sublime modalidad de lo bueno. Expresión, en palabras de Spaemann, de un *descansar-en sí-mismo, de una dependencia interior*⁴⁸.

La dignidad implica cierta bondad, perfección y jerarquía de una realidad, pero, en su sentido estricto, se refiere al ser de la persona. La grandeza humana es *excelencia de ser*⁴⁹. Dignidad -dice el Aquinate- significa *la bondad de*

*alguna cosa por causa de sí misma*⁵⁰. La noción de dignidad humana está vinculada a la noción de persona, la que implica de suyo una gran excelencia, inviolable e inalienable. La persona, dice Tomás de Aquino, es lo más digno de toda la naturaleza⁵¹, lo que en toda naturaleza es perfectísimo, lo que subsiste en la naturaleza racional. La misma etimología de la persona evoca la idea del alguien que tiene dignidad. De ahí, dice el Aquinate, que algunos definan a la persona como la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad*⁵². Persona significa perfección ontológica, lo más perfecto en toda naturaleza⁵³; por lo mismo representa la más digna de todas las naturalezas. Si lo más digno es la naturaleza racional, los individuos de naturaleza racional se llaman personas. Como -continúa Tomás de Aquino- subsistir en la naturaleza racional es la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional se llama persona⁵⁴.

La eminencia de la persona radica en ser realidad incondicional, que descansa o reposa en sí misma. La persona es un individuo *subsistente distinto* de los demás entes⁵⁵, indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás⁵⁶. La persona es el alguien *por sí* porque ha recibido el *ser en sí*. Esta capacidad de subsistir en el ser,

43 SPAEMANN, R., *Sobre el concepto...*, cit., pág. 99.

44 DEL BARCO, J. L., *El poder de la razón*, Pamplona, 1993, Euna, pág. 120.

45 HERVADA, J., *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana*, en *Humana Iura I* (1991), pág. 362.

46 "En diferentes discusiones se ha llamado ocasionalmente la atención sobre la necesidad de definir con exactitud la noción de 'dignidad' antes de emplearla como argumento. Eso significa desconocer su carácter principal. Los principios que, como rasgos originarios de nuestra esencia, son constitutivos de nuestra realidad, se distinguen porque a través de ellos se aprehende o conoce otra cosa. Definir significa, en cambio, entender algo por medio de otra cosa más originaria. La dignidad humana es, sin embargo, constitutiva del hombre y no se puede explicar por otra cosa, pero sí otras cosas a través de ella". LOW, R., *Problemas bioéticos del Sida*, en AA.VV., *Bioética. Consideraciones filosófico-teológicas sobre un tema actual*, Madrid, 1992, págs. 110 y 111, nota 15.

47 DEL BARCO, J. L., *Ética de la benevolencia (el pensamiento moral de R. Spaemann)*. Estudio introductorio al libro de SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid, 1991, Ed., Rialp, pág. 23.

48 SPAEMANN, R., *Sobre el concepto...*, cit., pág. 98.

49 DEL BARCO, J. L., *La utopía banal*, Málaga, 1995, Ediciones Universidad de Málaga, pág. 82. Sobre el tema de la dignidad y del mismo autor consultar: *El poder de la...*, cit., pág. 105 ss.; *Bioética y dignidad humana*, en AA.VV., *Bioética. Consideraciones...*, Rialp, pág. 9.

50 "Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum". *In III Sententiarum*, d. 35, q. 1, art. 4. ad. 1.

51 "Persona est dignissimum in tota natura". *S. Th.*, I, q. 29 art. 3, ad 2.

52 "Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente". *S. Th.*, I, q. 29 art. 3 ad. 2.

53 "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura". *S. Th.*, I, q. 29 art. 3, resp., in a.

54 "Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona". *Ibidem*.

55 *In Sent.* I, d. 23. q. 1 art. 4; *De Potentia* q. 9 art. 4.

56 "Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa". *S. Th.* I, q. 29 art. 4, resp.

hace a toda persona distinta de las demás, incomunicable en su más profunda e íntima realidad. Realidad incomunicable que la singulariza, por ello es una, única, determinada, independiente e intransferible. La persona, por existir en sí y no por otro, es un ser subsistente, un sujeto en el que se inhieren los accidentes. La capacidad de ser en sí y no en otro denota dos aspectos. Uno negativo, con el que se significa que el ser subsistente no está sometido a otro, no es de otro; es decir, no tiene otro sujeto en el cual se sustente, ontológicamente no es esclavo de nadie ni puede pertenecer a otro. El positivo significa una independencia o autonomía: el ser subsistente es una realidad singular y total que tiene un acto de ser propio; es el centro y el sujeto de un entramado de relaciones, también de las relaciones jurídicas.

Ser sujeto de relaciones jurídicas no significa considerar que la persona es en tanto exista la relación. Por el contrario, afirmar que la persona es sujeto es admitir que ella por ser la "única novedad radical que acontece en la historia, no es meramente parte, sino representación de todo y, como tal, un todo ella misma. De ahí que no quepa establecer relación con ella a través del todo. Cuando la relación personal no es directa, de persona a persona, la identidad inconmensurable de ésta queda reducida a un momento dentro de un imaginario bienestar total⁵⁷. La persona *tiene* relaciones, como *tiene* derechos, por *ser digna*.

Un hombre concreto es idéntico a sí mismo y en cuanto tal es irreductible e incomunicable a otro. De esta forma, persona equivale al nombre con el que se designa al ser que, en tanto participa plenamente del ser, es enteramente distinto. La distinción de su ser no está sólo referida al alma, sino que abarca íntegramente su corporeidad y la abarca porque la

persona se manifiesta a los demás y a ella misma través de su cuerpo. El cuerpo animado es revelador de la persona, es la persona misma, porque su singularidad se representa en el todo que ella misma es. Así también lo dice Tomás de Aquino: el hombre no se identifica más con su alma que con su cuerpo⁵⁸. La unidad de la persona, también dice el Aquinate, se constituye al formarse un todo individual que subsiste en el cuerpo y en el alma⁵⁹. Pero, es el alma la que permite que el ser pueda recibirse en sí mismo y por sí, aunque no a causa de sí. No por ello tiene que aceptarse una escisión entre cuerpo y alma, porque la dignidad, eminencia y excelencia del ser, abarca tanto el cuerpo como el alma. No hay una dignidad diferenciada entre uno y otra, sino que ella es íntegra, constitutiva y completa. Es ésta la razón para que el cuerpo humano sea personal, más noble que cualquier organismo animal. Pero también para que el hombre tenga una excelencia superior a la de cualquier realidad corporal. Esa dignidad que se predica de todo el ser personal debe ser reconocida, promovida y tutelada por el ordenamiento jurídico.

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA ES ABSOLUTA

La dignidad humana, por tanto, no es un accidente, tiene un fundamento ontológico, el mismo ser del hombre que puede manifestarse accidentalmente a través de sus actos. La dignidad no depende únicamente de su obrar, sino que se funda, primariamente, en su ser. Por eso, la dignidad afecta a la persona en su intimidad, en su última radicalidad. La persona, por tener un más alto nivel de interioridad en el ser, tiene

57 Del BARCO, J. L., *Ética de la...*, cit., pág. 21.

58 "Non enim homo est suum corpus, neque sua anima". *Contra Gentes* II, 89.

59 "Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima". *S.Th.*, III, q. 2 art. 1, ad. 2.

la posibilidad de manifestar externamente esa dignidad. Se trata de una manifestación propia en la que siendo enteramente lo que es, sin perder su incomunicabilidad, se abre a los demás. En ese abrirse no se hace común, no se confunde ni se fusiona con otros: se comunica en la alteridad, conservando la singularidad de su ser. Se trata, se advierte fácilmente, de una dignidad trascendente, que no se queda en el mundo de lo aparente, que se abre a la realidad a través del conocimiento y del amor. Se retoma así el sentido de lo que también Tomás de Aquino había advertido, *la dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia*⁶⁰. Así, como el concepto de persona se dice respecto a sí, no a otro⁶¹, así también su dignidad no se dice *ad aliud*, sino *ad se*.

La dignidad de la persona humana no se limita a la superioridad respecto a los demás seres, lo que le daría un carácter relativo, comparativo frente a realidades inferiores a él. No es la superioridad de un hombre sobre otro, ni tampoco la categoría superior de todo hombre sobre los seres que carecen de razón. "Sólo la grandeza en sí -no meramente para sí- del hombre proporciona a la dignidad su carácter quasi religioso y le abre a la dimensión ontológica que le confiere su condición de realidad de la que no se puede disponer. Hay una estrechísima conexión, pues, entre la esencia del hombre y la dignidad"⁶².

La dignidad humana es absoluta, no sólo en su sentido estricto *de no disolverse en nada y no estar ligada a otra realidad*, sino en ser fundamento *para todo* lo demás. La dignidad absoluta -escribe Hervada- es "una condición propia e inherente del ser humano: la eminencia o exce-

lencia ontológica, que le otorga su dimensión espiritual o racional. Pero absoluto no significa aquí inmanente y desvinculado y, por tanto, ilimitado. El hombre tiene el ser por participación, es una participación creada del Ser Subsistente. Por lo tanto, el hombre es digno absolutamente, pero por participación"⁶³.

El carácter absoluto de la dignidad significa que el *ser del hombre es espiritual*, no depende intrínseca y constitutivamente de la materia⁶⁴. La persona humana no se hace corruptible por el paso del tiempo; es eterna por su acto de ser. No se trata de un añadido desde afuera, sino de una eminencia constitutiva, inherente, necesaria e incondicionada.

La dignidad humana es absoluta, porque, en tanto la persona es un todo, no está referida a su propia especie⁶⁵. Cada absoluto humano es más que la propia especie a la que pertenece. Por ello mismo la persona humana no es ni género ni diferencia específica; en ella hay una perfección propia que hace que cada hombre sea digno en sí y lo es porque cada quien es un todo. La dignidad, aunque se predica de la naturaleza humana, no se agota en ella porque se funda en el ser. No hay, sin embargo, ruptura alguna entre la naturaleza y la persona porque la naturaleza humana en cuanto constitutivo suyo está en la persona misma. En cierto sentido, la persona es su naturaleza, en tanto que a través de ella se manifiesta y actúa. Así, la naturaleza es constitutiva de la persona, del ser singular y concreto que se singulariza tanto por su acto de ser como por su esencia. La incomunicabilidad

60 "Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet". S. Th., I, q. 42, art. 4, ad. 2.

61 "Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, persona, dicitur ad se, non ad alterum". S. Th., I, q. 29 art. 4, ad. 1.

62 Del BARCO, J. L., *El poder de la...*, cit., pág. 119.

63 HERVADA, J. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, 1992, Eunsa, pág. 450.

64 MELENDO, T. y MILLÁN PUELLES, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?* Pamplona, 1996, Eunsa, pág. 78 ss. Consultar sobre este tema: MELENDO, T., *Metafísica de la dignidad humana*, en *Anuario Filosófico*, XXVII/1, 1994, pág. 15 ss.

65 MELENDO, T. y MILLÁN-PUELLES, L., *Dignidad: ¿una palabra...*, cit., pág. 84 ss.

del ser de la persona explica por qué esa individualización de la naturaleza humana es de tal forma, que lo que es común a los demás, esto es, la estructura fija, determinada, permanente y estable, es respecto de cada quien algo que le es suyo, en tanto constitutivo de su ser personal. Cada persona tiene su propio cuerpo, su propia facultad volitiva e intelectual, sus inclinaciones naturales. La singularidad del ser personal implica, por tanto, la singularización de la naturaleza en cada persona. No puede afirmarse, en consecuencia, que el hombre sea persona o naturaleza, ni tampoco que sea más naturaleza que persona o persona sin naturaleza. Al ser persona es, en igual forma, naturaleza. No únicamente naturaleza, pero tampoco un ser sin naturaleza y, por ende, sin racionalidad. La persona es *dignior in natura*.

La dignidad humana es absoluta porque la persona es fin en sí misma, no simple medio para lograr algo. Y lo es porque es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma⁶⁶ y porque el fin, como ordenación, es constitutivo de la persona misma. Así, pues, si el fin está en el ser sustancial y lo que tiende al fin es la sustancia, la persona es fin en sí misma, pues es a ella a la que se atribuye el movimiento, que se da de manera accidental en las operaciones. Estas operaciones tienen su principio último en la sustancia, porque no son movimientos meramente transitivos, sino operaciones inmanentes que revierten en el sujeto, en su plenitud o en su perfección. La manifestación de la dignidad humana es la realización de toda la persona, lo cual significa que cada ser humano, atendiendo la llamada del ser, se hace más pleno, más perfecto mediante el obrar, que es el despliegue de su ser.

El que la persona humana sea una realidad creada en nada afecta lo dicho, porque es por

66 S. Th., I-II, q. 1, art. 1, resp., in b.

Otro, pero su dignidad es intrínsecamente necesaria. En este sentido, puede afirmarse con Spaemann que "el concepto de dignidad significa algo sagrado. En última instancia se trata de una idea metafísico-religiosa"⁶⁷. La persona es un ser eterno porque es, como bellamente lo resalta Cardona, un "alguien delante de Dios y para siempre. Ésta es la enorme dignidad del hombre"⁶⁸.

El carácter absoluto de la dignidad humana exige, necesariamente, una referencia al Absoluto en sí, en el que se funda toda eminencia del ser de la persona y de los fines a los que está llamada⁶⁹. La fundamentación ontológica de la dignidad que se resalta en los textos internacionales de derechos humanos no es, sin embargo, suficiente para explicar en su última radicalidad el ser absoluto del hombre. "No hay motivo suficientemente serio -escribe Yepes Stork- para respetar a los demás si no se reconoce que, respetando a los demás, respeto a Aquel que me hace a mí respetable frente a ellos. Si sólo estamos dos iguales, frente a frente, y nada más, quizá puedo decidir no respetar al otro, si me siento más fuerte que él"⁷⁰. De ahí que no pueda excluirse la *metafísica de la creación* o la *peculiarísima relación que une al hombre con el Ab-*

67 SPAEMANN, R., *Sobre el concepto...*, cit., pág. 102.

68 CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, Madrid, 1990, Rialp, pág. 138. Del mismo autor y sobre el mismo tema: *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, 1987, Eunsa, págs. 88 a 92.

69 "Las grandes cuestiones éticas -la conciencia sacrosanta, la justicia inaplazable, la dignidad humana, el desarrollo del bien o la abolición del mal- se remontan siempre a Dios. Olvidar la trascendencia, atadura religiosa que vincula a lo debido, es perder la ley moral y su fuerza obligatoria". DEL BARCO, J. L., *Ética y trascendencia*, en *Memorias Congreso Internacional de Bioética*, Chía, Universidad de La Sabana, pág. 89.

70 YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Madrid, 1996, Eunsa, pág. 85. Para este autor, la "persona es un absoluto relativo, pero el absoluto relativo sólo lo es en tanto depende de un Absoluto radical, que está por encima y respecto del cual todos dependemos" (pág. 86).

*soluto*⁷¹ para comprender la radical relación que existe entre el hombre y Dios. Relación constitutiva, de índole ontológica, que le religa a su Creador. Dentro de esa referencia al Absoluto, no sólo el ser, sino el obrar y los mismos fines del hombre, adquieren pleno sentido, los que obtienen, precisamente, su razón de ser del carácter absoluto o eminencia del ser personal. Ser, obrar y fines que tienen una excelencia en sí, no son añadidos desde fuera, sino expresión de esa *imagen de lo absoluto* que es el ser humano, *imago Dei*. Si el hombre es imagen de Dios y semejante a Él, es, precisamente, porque su ser es digno absolutamente, al modo como lo puede ser la obra más perfecta de la creación. Este carácter absoluto de la dignidad no es, por tanto, nada distinto a admitir que cada ser humano es de manera radical realidad sagrada, *res sacra*.

El carácter absoluto de la dignidad también puede advertirse en la experiencia ética, en la que cada hombre se interpela a sí mismo de modo absoluto. Lo que el hombre vivencia de sí es la tarea que tiene que realizar, es una expresión de la exigencia más radical y nuclear de la persona: la de ser plenamente quien es, la de acrecentar su ser. Razón tenía Píndaro al decir que el hombre debe *llegar a ser el que es*. La búsqueda del sentido de la vida sólo puede apoyarse en lo que tenga sentido por sí mismo, sea fin en sí por antonomasia, esto es, tener sentido absoluto⁷².

71 Melendo explica esa peculiarísima relación del hombre con Dios a través de tres momentos: el momento constitutivo, los momentos perfectivos y el momento conclusivo. MELENDO, T., *La dignidad de la persona*, en AA.VV., POLAINO-LORENTE, A., (ed.), *Manual de bioética general*, Madrid, 1997, 3a ed., pág. 62 ss. Del mismo autor y sobre el mismo tema *Metaphysica de la...*, cit., pág. 15 ss.

72 "La interpretación absoluta que en la experiencia ética experimenta el hombre respecto a su propia verdad remite para ser intelectualmente equilibrada a un fundamento de carácter absoluto. Podríamos decir, que el hombre se experimenta a sí mismo como un absoluto -es decir como un ser no funcionalizable totalmente- necesitado de fundamentación, es decir, como un 'absoluto-relativo' fundamentado en un 'absoluto-absoluto'. Sólo esta relación puede dar explicación adecuada tanto de la existencia de la verdad del

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA ES DIGNIDAD DE FINES

La dignidad humana es operativa, precisamente, porque la naturaleza está radicada en la persona; con ello no se pierde ni se desconoce la singularidad del ser personal, porque al actuar lo hace a partir de su propio ser. Esa manifestación de la dignidad que la hace dinámica, trascendente, se lleva a cabo *en y a través de su naturaleza*, mediante ella es que la persona se abre a los demás, se comunica con otros. Y si la "sustancia existencial es la que tiene naturaleza y ésta, a su vez, no es sino aquello por lo cual la sustancia tiene una existencia"⁷³, o, para decirlo con palabras de Aristóteles, si la naturaleza primaria y propiamente dicha es la sustancia⁷⁴, la persona humana es la que tiene la naturaleza humana. Lo que es lo mismo a decir que ésta sólo subsiste en la sustancia.

La operatividad de la dignidad humana, porque la naturaleza es de suyo dinámica, es principio *per se* de movimiento, principio de carácter teleológico. Como principio de movimiento, es causa de toda operación, así como de todo reposo, es decir, de lo que hace posible la conservación de las determinaciones adquiridas. Esta potencialidad activa de la naturaleza humana se canaliza mediante los principios de operaciones o facultades. Sin embargo, no por ello puede reducirse el concepto de naturaleza humana a la suma ni a la particularización de esas facultades; es la forma peculiar de ser que capacita a cada hombre a obrar de manera

hombre, cuanto de su carácter de bien absoluto que interpela absolutamente a la libertad humana de la experiencia ética". RUIZ RETEGUI, A., *La ciencia y la fundamentación de la ética. I: La dignidad de la persona*, en AA.VV., *Deontología biológica*, Pamplona, 1987, Facultad de Ciencias de la Universidad de Navarra, pág. 20.

73 PANIKER, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, 1951, CSIC, pág. 294.

74 *Metaphysica*, V, c, 4, 1015 a 12-19.

también peculiar; de ahí que cada ser humano realiza los actos de su propia especie porque participa de la naturaleza de la especie humana⁷⁵. Pero, si bien cada ser humano comparte lo común del género humano, cada quien es una realidad nueva, única, irrepetible, con una singularidad que trasciende la mera individualidad de la esencia común. Es ello lo que la caracteriza como persona.

El término naturaleza se usa no sólo para significar un *origen*, que es siempre de carácter particular, sino también un *fin*, una regularidad en el dinamismo de esa naturaleza que denota un *orden*. Esta apertura radical que le exige asumirse cada vez más en búsqueda de su propio fin puede designarse con el nombre de *trascendencia*, término que significa traspasar los límites, ir por encima y más allá del umbral, comunicarse. Esta dimensión positiva presupone, en cierto sentido, una dimensión negativa, esto es, una limitación, una dependencia, una finitud. La espiritualidad de la persona humana es la base de su trascendencia.

El concepto normativo de la naturaleza nombra un criterio de enjuiciamiento de acciones con aquello que es *normal*, *natural*. Criterio normativo de carácter universal que supone aceptar el carácter cognoscible de lo natural y, en relación con el hombre, admitir como pro-

piedad el conocer las cosas en el ámbito teórico, pero también en el ámbito de la *praxis*, el saber qué acciones debe realizar. El término naturaleza como orden designa la conformidad o la adecuación de una acción *según la naturaleza*, pero, en igual forma, incluye la libertad, porque hay un ámbito de indeterminación de lo natural. El hombre por ser libre puede actuar o no actuar según el orden de la naturaleza.

El dinamismo de lo natural, peculiar también de la naturaleza humana, nos permite afirmar que el hombre *es*, pero está ordenado mediante su obrar *a ser mejor*: Él, de manera actual, tiende a un fin, su ser es tendencial. El hombre, en razón de su naturaleza humana, se encuentra entre el acto y la potencia. *Es*, pero su ser dinámico le exige ser mejor; *aún no es* plenamente en su acción, pero puede serlo porque el principio de operación, que le dirige a un fin, lo tiene de manera inmanente, es algo en sí. En este sentido, el fin está preanunciado en la naturaleza, lo está en el orden de la intención, no en el de la ejecución⁷⁶. Está en el ser, como principio constitutivo suyo, en forma de ordenación al fin.

El redescubrimiento de la noción de la naturaleza humana nos permite afirmar que la *dignidad humana* dice de suyo relación a los fines. Si todo hombre es digno en razón de su ser y su ser contiene en sí, tendencialmente, como ordenación, la perfección, esto es, el fin, la dignidad de la persona humana dice relación a los fines a los que está llamada. Es, para decirlo con palabras de Hervada, una "*dignidad esencial* de la vocación o llamamiento a los fines, pero sólo la efectiva tendencia a los fines -conducta recta- le da la *dignidad efectiva* del ser en camino de su realización"⁷⁷.

75 Sobre este tema escribe Millán Puelles: "la naturaleza específica del hombre está situada en el más hondo de los niveles ontológicos, en el más fundamental o radical, a saber, el de la sustancia, entendida precisamente como aquello que le compete el ser-en-sí. Ahora bien, hacer esta afirmación no es atribuir el carácter de una sustancia a la naturaleza humana. Es el hombre mismo, y no su propia naturaleza, lo que en verdad es sustancia. Si ésta está situada, ontológicamente hablando, en el mismo nivel del hombre, ello se debe a que el ser humano la posee sin mediación de ninguna otra realidad. De ahí que la naturaleza específica del hombre, sin ser, propiamente hablando, una sustancia, participe, a su modo y manera, del radical nivel de esta categoría, y así le pueda ser atribuida por participación lo que a la sustancia se le atribuye formalmente". MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de ética realista*, Madrid, 1994, Rialp, pág. 190.

76 S. Th., I-II, q. 1 art. 4, resp., in a.

77 HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, 1988, 5a ed., pág. 151.

Lo dicho no puede entenderse en el sentido de que quienes no orienten su existencia al logro y consecución de sus fines son indignos, porque la dignidad se situaría en algo exterior, no en el ser del hombre. Los fines, se reitera, son constitutivos del ser como *ordenación al bien*, en este sentido son intrínsecos, no extrínsecos, por lo que la dignidad también, por razón a la vocación a los fines, es absoluta.

SOBRE EL CARÁCTER DEBITORIO DE LA DIGNIDAD HUMANA

La dignidad de la persona, *dignidad en el ser y dignidad en los fines*, implica un deber-ser, no extraño al dinamismo de su ser personal. El ser humano comporta un merecimiento, una exigencia que se traduce en que los actos que realiza respecto de sí mismo o respecto de otros son actos que deben adecuarse a las exigencias de su ser personal. Esa intensidad del acto de-ser es una exigencia de perfección que fundamenta todo deber. El deber no es, por tanto, una mera formalidad, una simple expresión del lenguaje, un imperativo que surge de una abstracción, una acción necesaria incondicionada; es una modalidad del ser personal, de un alguien que *tiene* carácter debitorio porque su ser le exige ser mejor.

El deber tiene un carácter paradójico porque, por una parte, como acción necesaria en referencia a un fin, supone *necesidad*⁷⁸, *dependencia* o *vínculo*⁷⁹, sujeción u obligación. Pero también requiere de libertad, en su realización, porque si bien estamos obligados a realizar esas obligaciones, somos libres de cumplirlas o no cumplirlas. El deber exige el presupuesto de la libertad⁸⁰. La conexión entre una y otra dimen-

sión del deber está en las inclinaciones que el hombre tiene, no obstante su libertad. Cada tendencia forma parte del auténtico *haber natural* ordenado al ejercicio de su virtualidad operativa. Se trata de una *constitutiva inclinación al obrar*, de un *appetitum naturale*, de una tensión a la acción. Para Tomás de Aquino es claro que las actividades naturales del hombre no sólo suponen una previa tendencia, sino que la misma naturaleza humana es una radical inclinación a la acción. Y así, si se hace referencia a varias inclinaciones⁸¹, no es porque existan diversas naturalezas, sino porque la única se manifiesta en diversas tensiones referidas a objetos distintos, cuya mutua interdependencia está basada en que todas son aspectos del mismo principio de operación.

Pero si el hombre está ordenado a actuar y puede hacerlo por sus inclinaciones naturales, también tiene la radical capacidad natural de concebirse a sí mismo como un ser ordenado a obrar en determinada forma. La representación intelectual de nuestras inclinaciones naturales es un hecho connatural al hombre, sencillamente, porque su racionalidad es expresión de su naturaleza. Todo a lo que el hombre está inclinado naturalmente, la razón lo capta como bueno. Las inclinaciones naturales, en tanto son captadas por la razón, son las que constituyen los

poco los hay sin la existencia del querer. Es cierto que sólo el hombre contrae deberes. Pero no lo es menos que ni la libertad ni la racionalidad bastan por sí solas para explicar las obligaciones humanas. Para entenderlas es preciso además enlazarlas con el querer natural del hombre, con la aspiración más honda y el anhelo último de su ser. Al margen de esta constitutiva inclinación, del afán esencial de la naturaleza humana, los deberes son incapaces de hundir sus exigencias imperativas en nada, ni dirigen sus mandatos a nadie y se pierden en el vacío. Desconectado del querer humano, puede haber un deber de suyo o en sí -tal cosa tuviera sentido-, pero no una obligación mía o para mí. Fuera de las inclinaciones naturales del hombre, el imperativo práctico se convierte, como la ley moral kantiana, en un absoluto ético alejado del hombre. Esa lejanía, que llevó a Hegel a rechazar el imperativo kantiano del deber acusándolo de soberbia subjetiva, destruye su virtualidad y eficacia operativa: ya no es capaz de dirigir la praxis humana". *Del poder de la...*, cit., págs. 158 y 159.

78 "Debitum necessitatem importat". *S. Th.*, II-II, q. 80, art. 1 resp.

79 "Necessitatis impositionem importat". *De Veritate*, q. 17 art. 3, resp.

80 Sobre esta cuestión escribe Del BARCO: "Sin la intervención de la razón y la libertad, no existen deberes ni moral. Ahora bien, tam-

81 *S. Th.*, I-II, q. 90 y ss.

deberes respectivos⁸². El deber no se tiene, por tanto, porque las inclinaciones tengan un carácter natural, sino porque la razón capta como bueno aquello a lo que el hombre está inclinado de modo natural. Y en su acción voluntariamente querida puede asumirlas o no asumirlas.

La dependencia del vínculo que supone el deber se predica no sólo respecto de otros, sino también respecto de sí mismo. En este caso, el hombre tiene, a su vez, la condición de *obligado* y de *obligante*. Admitir esta posibilidad es aceptar que su llamada a ser le hace consigo mismo exigente. Se trata, como lo dice Millán Puelles, de admitir que *un ser se enlace con su ser*⁸³, que desde su mismo ser se le exige ser mejor. Es por ello que el hombre es "el único ser para el que las necesidades naturales son deberes morales"⁸⁴, porque el deber es un querer propio de la naturaleza humana.

El deber es un *haber*, un *tener que*, pero no se reduce a ello: ese tener es también tendencial⁸⁵. Y la persona tiene no sólo en un nivel cor-

póreo-práctico, sino inmanente y trascendente⁸⁶. Lo que, primariamente, tiene como suyo es su acto de ser *-habens esse-* y su naturaleza *-habens essentia-*, tener que le permite tender a algo. El deber es un *tener para*. La constitutiva inclinación que tiene respecto del obrar, ese *appetitum naturale*, es una tensión a alcanzar los fines a los que está inclinada. El deber-ser se caracteriza en razón del bien a alcanzar y si el bien dice razón de fin, el deber-ser se caracteriza por el mismo fin. Pero, como el fin afecta radicalmente al ser, el deber-ser no puede existir sin el ser. De ahí que moral y derecho sean posibles en tanto en la persona se da una interrelación entre el ser, el haber y el deber-ser⁸⁷.

El *deber-ser*, por tanto, no se confunde con el ser, pero se funda en él. Lo que debe hacerse pertenece a un futuro que todavía no se ha hecho: futuro que se impone y que se exige en el orden del obrar. Parece claro que el criterio que exige el deber ser para señalar lo que debe y lo que no debe hacerse es la dignidad humana, la que tiene pleno sentido referida a la naturaleza humana y al ser del hombre. La dignidad no aparece como un concepto neutro o indiferente, sino una eminencia del ser buena que se ordena a un fin y, en este sentido, es un bien. Por ello, hay acciones dignas e indignas, tanto en relación con el trato que tiene la persona con otros, base de la juridicidad, o consigo mismo, base de la moralidad. Moralidad y juridicidad son expresión de la dignidad de la persona, de su ser y de su fin; la moral y el derecho sólo pueden fundarse plenamente en aquello que les dé su radical sentido, que explique de manera abarcante su fin.

82 "Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae". *S. Th.*, I-II, q. 94, art. 2, resp. Sobre este tema consultar GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, Valparaíso, 1993, Edeval.

83 MILLÁN PUELLES, A., *El ser y el deber ser*, en *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, 1976, Rialp, pág. 80. Son igualmente importantes las reflexiones que trae sobre el deber en su libro *La libre afirmación de...*, cit., pág. 280 ss.

84 Del BARCO, J. L., *La utopía...*, cit., pág. 83.

85 "La naturaleza del hombre consiste en un determinado haber, en un constitutivo equipamiento abocado a la acción. El ser del hombre no es tenido por él de forma puramente pasiva, indiferente a la posibilidad de ejercerlo o ponerlo por obra. En tanto que enderezado de suyo a desplegarse operativamente, el haber natural es tenido por el hombre como tendencia a ponerse por obra: a hacerse caminando. No sólo está constituido para obrar, sino que además tiende a ello. Según eso, cabe identificar disposición humana natural con su tendencia al dinamismo operativo. La dotación innata de los seres creados -la del hombre de modo especial- no significa sólo la capacidad de poner por obra lo que es, sino también sentirse arrastrado a ello por una forma inequívoca de natural inclinación". Del BARCO, J. L., *El poder de la...*, cit., págs. 154 y 155.

86 POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, 1996, Eunsa, págs. 21 ss., 41 ss. Del mismo autor y sobre el mismo tema: *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, 1996, Eunsa, pág. 103 ss.; *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, 1996, Aedos, pág. 89 ss.

87 Sobre este tema consultar nuestro artículo: *La dimensión jurídica de la persona humana*, en *El concepto de persona y los derechos humanos*, Bogotá, 1991, Universidad de La Sabana, pág. 85 ss.

La dignidad que de suyo dice relación a la excelencia, comporta una acción de respeto en la que se responde de manera radical a la eminencia del ser personal. De ahí que pueda decirse que *la dignidad humana es el merecimiento ontológico de respeto que se funda en la bondad superior del ser*. Respetar es acoger la bondad intrínseca del ser del hombre. Se respeta lo que se acepta *en su ser*, lo que se deja ser en su plenitud, autonomía y consistencia. Se respeta también el mismo dinamismo del ser; por ello hay que procurar acrecentar la dignidad, no sólo respetarla.

La moral y el derecho se fundan en el hecho de que el hombre es persona, en el ser digno en sentido absoluto, dueño de sí y, en consecuencia, portador de unos bienes que le son suyos y que por otros le son debidos. La persona, por tanto, se presenta ante los demás como un ser deudor y exigente. Se trata de un ser que se pertenece a sí mismo, domina su ser, su obrar y su entorno. Esto da lugar a que el hombre ante los demás sea titular de derechos humanos, bienes inherentes que le son indispensables en orden a su ser y a su desarrollo. La dignidad humana, eminencia de ser que comporta un deber-ser, se constituye en el fundamento de los derechos humanos y, en cuanto tal, es criterio básico de interpretación, de armonización y de integración de estos específicos derechos. Esto es igual a decir que los derechos humanos son la manifestación, determinación y concreción de la dignidad humana en una sociedad y en una época determinadas. Por esto mismo es que los derechos humanos se hallan entrelazados entre sí, no pueden excluirse ni desconocerse mutuamente.

SI LOS DERECHOS HUMANOS SON INHERENTES ES PORQUE ACCEDEN A LA PERSONA

El que los derechos humanos sean inherentes⁸⁸ al ser humano significa que esos derechos

no pueden separarse de cada persona, porque están unidos a su ser, de tal forma que la persona y los derechos humanos son inseparables: el derecho supone la persona, la persona es el fundamento del derecho. El derecho es, en este sentido, como dice Polo, perfección facultativa que continúa la naturaleza humana⁸⁹. Filosóficamente, diríamos que los derechos humanos son propiedades que requieren la existencia de una sustancia, son *lo propio*. Se trata de bienes que se inhieren a una realidad sustancial, por no tener la capacidad de ser en sí, sino de ser en otro. El primordial *subjectum* de la moralidad y de la juridicidad es la persona, no su propia naturaleza, pero aunque ésta no es la que le hace ser una sustancia, es, en cambio la que la hace ser sustancia apta para la moralidad y la juridicidad. Dicho en palabras de Millán Puelles: "la naturaleza humana es el fundamento sustancial de la aptitud para la moralidad *in genere* propia del hombre. Este fundamento es sustancial sin ser él mismo, formalmente hablando, sustancia, porque no es ningún hombre, ningún animal racional, sino la índole común a todos los hombres, a todos los animales racionales en cuanto tales, mas de tal suerte que en ninguno la posesión de la aptitud para la moralidad positiva y negativa tiene su *primordial fundamento* en otra cosa que no sea esa misma naturaleza específicamente compartida por todos ellos"⁹⁰. Lo que se predica de la moralidad también es aplicable a la juridicidad.

88 *Voz inherente*, en *Diccionario de la Real...*, cit., vol. I, pág. 1167. El mismo significado tiene el inglés *inherent*, que es sinónimo de *intrinsic, essential*, se usa para significar un "essential element of something", para significar "belonging to the intrinsic nature of that which is spoken of", en *The Oxford English dictionary*, Oxford, 1978. Igual cosa se puede decir en relación con el francés *inhérent*, que quiere decir "qui par sa nature est joint inséparablement à un sujet", en *Dictionnaire de l'Académie Française*, Genève, 1978. Sobre este tema consultar HERVADA, J., *Los derechos inherentes...*, cit., pág. 345 ss.

89 POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, 1991, Rialp, pág. 179.

90 MILLÁN PUELLES, A., *La afirmación de...*, cit., pág. 190.

Los derechos humanos no se dan sino en referencia a la realidad sustancial a la que se inhieren, no tienen existencia independiente del alguien que los sustenta y en el cual existen. Entre el alguien que sustenta -la persona- y el algo que es sustentado -los derechos humanos- existe una relación similar a la que se da entre la sustancia y los accidentes. Los derechos humanos reciben del sujeto en el que se inhieren, como el accidente recibe de la sustancia, su mantenimiento en el ser, su sustentación⁹¹. Pero también su propia individuación, porque lo que individualiza es propiamente la sustancia.

Así, por ejemplo, el derecho de libertad religiosa se individualiza en cada hombre; esto quiere decir que este derecho no es reductible al derecho de libertad religiosa de otra persona, porque la persona no es reductible a nada ni a nadie. Por ende, sus derechos tampoco. Cada ser humano tiene su propio derecho de libertad religiosa, independientemente de que sea o no sea creyente, de que profese o no lo la religión verdadera; derecho igual al de otro, pero no idéntico. En este sentido, los derechos humanos tienen un carácter personal, son lo propio de cada quien, lo suyo, aquello que en la acción de justicia debe respetarse. El carácter universal de los derechos humanos se explica porque todos los hombres tienen igualmente los mismos bienes que son indispensables para ser y para obrar según su naturaleza. Decir que tienen los mismos bienes es también decir que tienen los mismos deberes fundamentales.

Pero, en igual forma, los derechos humanos le confieren algo al sujeto en el que se inhieren, como los accidentes le dan a la sustancia una cierta índole o manera de ser, que no puede consistir en lo que es de suyo de la sustancia. Se trata de una determinación secunda-

ria o adjetiva, pero sin que ello signifique que es lo mismo tener esa manera de ser o no tenerla⁹². Lo que los derechos humanos le confieren al sujeto es, precisamente, la calidad de ser titular de derechos. Esta afirmación debe comprenderse en su sentido exacto. Lo que se quiere significar es que la esencia de la persona en la que se inhieren los derechos humanos no es ser titular de derechos, pero que esa misma propiedad surge *en y de* la persona misma⁹³. Esa cualidad la posee sin que sea una nueva determinación a su ser. Así, aunque los derechos humanos sean inseparables de la persona, no se confunden con ella; persona y derecho no son realidades idénticas, sino que se corresponden: la persona *es*, el derecho *es tenido* por la persona, por ello *es titular de derechos o sujeto de derechos*.

Estos bienes que son inherentes a la persona constituyen los derechos humanos originarios. Dicen relación al ser, a las potencias natu-

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Es aplicable en el campo de la juridicidad lo que escribe Millán Puelles respecto de la moralidad: "La teoría lógica de los predicables cuenta aún con otra aplicación en el estudio de las conexiones entre la naturaleza humana y la moralidad. Porque la aptitud fundamental o radical para la moralidad (*in genere* (o, mejor, para lo que se llama una conducta moralmente calificable) es algo que el ser humano posee sin añadido, como una nueva determinación, a su específica naturaleza de hombre. Desde un punto de vista puramente conceptual, esta naturaleza no es su fundamental o radical aptitud para la conducta que se califica como moralmente buena o mala. No es, sólo posee, esa aptitud: he ahí lo que ha de afirmarse si exclusivamente se tiene en cuenta la relación lógico-formal entre ambos conceptos. Pero tomemos en consideración el hecho de que para que se dé en el hombre esa aptitud no ha de añadirse ninguna determinación real a su específica naturaleza de hombre, de tal suerte, por tanto, que ser hombre y ser apto, de un modo fundamental o radical, para la moralidad (positiva o negativa) de la conducta son realmente lo mismo (por más que no lo sean conceptualmente). Entonces nos encontramos con que la aptitud en cuestión no se distingue de nuestra específica naturaleza como una realidad poseída se distingue realmente de la realidad que la posee, sino que es, ontológicamente hablando, esa misma naturaleza. Así, pues, se trata de una aptitud a la cual le conviene la índole de lo designado en la teoría de los predicables con el nombre de *proprium metaphysicum*, si bien es cierto que ese carácter le ataña en relación al hombre, no a la naturaleza humana. Respecto de ésta es, en cambio, una y la misma cosa de un modo análogo a como la aptitud fundamental o radical para expresar los propios pensamientos, y entender los ajenos, por medio de palabras, no se distingue realmente, sino sólo conceptualmente, de nuestra específica naturaleza". MILLÁN PUELLES, A., *La afirmación de...*, cit., pág. 189.

⁹¹ MILLÁN PUELLES, A., *Voz Accidente*, en *Léxico filosófico*, Madrid, 1984, Rialp, pág. 17.

rales, a la libertad y a los fines de la persona. Bienes que, por estar el hombre en sociedad, es decir, relacionado, tienen el carácter de ser lo debido frente a otros. Pero, a su vez, como ya se ha dicho, bienes que denotan respecto de sí mismo un deber. Cada persona tiene como suyo lo que los demás le deben a ella, pero también lo suyo denota frente a sí la existencia de deberes. Esta mutua interrelación entre el derecho y el deber tiene una misma raíz, un fundamento único, la dignidad humana en cuanto dice relación al ser, a la eminencia del ser, pero también en tanto que ella misma evoca la exigencia del ser, esto es, el deber ser.

LOS DERECHOS HUMANOS SE TIENEN NO SÓLO POR SER PERSONA SINO PARA SER MEJOR PERSONA

Los derechos humanos no sólo tienen una razón de origen, fundada en la persona, sino también una razón de fin, referida a ella misma. Es decir que todo derecho es, en sentido estricto, un bien. Es un bien que se adecua y se ajusta al ser de la persona y de la sociedad, es un bien que le es necesario para vivir y actuar conforme a su dignidad. Si los derechos humanos son los mismos bienes inherentes a todo ser humano, esos derechos son necesarios para ser, permanecer en el ser, actuar conforme a su ser, pero también acrecentar su propio ser.

La persona es *un bien en sí misma*, bien de carácter objetivo y ontológico, pero también moral y jurídico. Si es bien en sí, la persona debe tratar a las demás como un bien en sí, como se trataría a sí misma. Esos derechos son expresión, por tanto, de ser la persona un fin y un bien en sí misma, no sólo medio. Para decirlo de una manera más categórica: la persona debe *respetarse a sí misma*, debe respetar su persona *en sí*, pero, en igual forma, debe *respetar a los demás*, debe respetar la persona de los demás *en sí*.

La persona exige realizarse, alcanzar la plenitud de su ser, lo cual supone la existencia de derechos y deberes; unos y otros también dicen de suyo referencia al fin y al bien. El derecho y el deber son para el fin de la persona, son para su bien. Esa necesidad también se predica respecto de la sociedad, porque contribuir a respetar el bien de los demás, a que cada quien tenga lo que le corresponde, es participar en forma activa en la realización del bien común. Así, pues, cuanto más se participe en la sociedad, más o menos suyo será el bien de esa comunidad. Desde la perspectiva del bien común, la realización efectiva del derecho y de los derechos humanos atiende, de alguna manera, a la perfección de la persona humana.

Así, la dignidad de la persona humana no es ajena a la realización efectiva del derecho, porque la finalidad última del respeto y del reconocimiento del otro no radica en el acto de entregar los bienes a otros, sino en el hecho de reconocer que con este acto se respeta al otro en su dignidad de persona. Así, la dignidad humana es una eminencia de ser buena, un criterio objetivo; de ahí que las acciones contrarias a la dignidad humana sean injustas, esto es, lesionen un derecho concreto, pero al hacerlo también lesionan a la persona.

SI LOS DERECHOS HUMANOS SON PREEXISTENTES A LA LEY POSITIVA, ES PORQUE LA PERSONA TIENE UNA DIMENSIÓN JURÍDICA NATURAL

Es cierto, como dice Vittorio Mathieu, que los derechos humanos exigen, como hipótesis necesaria, aceptar que el hombre es sujeto de derechos⁹⁴. En este sentido, los derechos huma-

⁹⁴ MATHIEU, V., *Prolegómenos a un estudio de los derechos humanos desde el punto de vista de la comunidad internacional*, en *Los fundamentos de...*, cit., pág. 35.

nos recuperan la noción de la persona como sujeto de derechos⁹⁵. Esta hipótesis es válida pero no es suficiente, porque no tendría sentido alguno afirmar que los derechos humanos son anteriores a la ley positiva, y sostener, en igual forma, que esa ley es la que determina quién es el sujeto de los derechos humanos; sólo puede haberlos en el supuesto de que nadie esté capacitado para juzgar quién es ese sujeto de derechos⁹⁶. Pues bien, si no se acepta que la persona es sujeto de derechos con precedencia a la ley positiva, no puede afirmarse que tiene derechos anteriores a esa ley. El supuesto fundamental para la existencia de los derechos humanos es la juridicidad natural de la persona, cuyo contenido es tener derechos inherentes. Esta juridicidad y estos derechos la hacen titular de derechos y deberes, portadora de bienes que ante otros tienen el carácter de ser debidos.

Sería contradictorio decir que los derechos humanos tienen como característica el ser preexistentes a la ley positiva y afirmar que esa misma ley es la que determina quiénes pueden ser sujetos de derechos. De ahí la importancia de las disposiciones que recogen, a nivel inter-

no o a nivel internacional, el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, en las que se acepta de manera categórica que ser persona en sentido jurídico es preexistente a toda ley positiva. Si no se admite que la persona tiene una dimensión jurídica natural que le es propia, se tiene, necesariamente, que negar la existencia de los derechos humanos⁹⁷, en cuanto derechos que regulan lo propiamente humano y reconocen su juridicidad natural.

Las precedentes consideraciones nos permiten concluir que la persona es el fundamento de los derechos humanos con todas las capacidades, potencialidades y exigencias indispensables para poder vivir realmente según su dignidad. Es la persona la razón por la cual el derecho existe, pero también el fin para el cual el derecho existe. Los derechos humanos, que se fundan en la dignidad humana, se tienen *por y para ser mejor persona*. Derechos que suponen los deberes correlativos, sin los cuales no tendría sentido hablar ni de lo moral ni de lo jurídico. Dignidad que dice, de suyo, eminencia de ser y que comporta, en igual forma, un deber ser, una trascendencia, un abrirse en orden a su misma realización. Ser un fin y bien en sí mismo significa que es alguien que está anticipando su futuro, que mediante su obrar se abre ante los demás y ante Quien le hace ser plenamente y radicalmente el ser que es. ■

95 AMATO, S., *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Torino, 1990, G. Giappichelli Editore.

96 "Pues la noción de derecho humano indica precisamente que el hombre no se convierte en miembro de la sociedad humana mediante una captación realizada sobre la base de determinadas características, sino en virtud del propio derecho. En virtud del propio derecho sólo puede significar: en virtud de su pertenencia biológica a la especie *Homo sapiens*. Cualquier otro criterio convertiría a unos en jueces sobre los otros. La sociedad humana se convertiría en un *closed shop* y la noción de derecho humano quedaría eliminada de raíz. Sólo cuando el hombre es reconocido como persona sobre la base de lo que es simplemente por naturaleza, puede decirse que el reconocimiento se dirige al hombre mismo y no a alguien que cae dentro de un concepto que otros han convertido en criterio para el reconocimiento. Como es natural, de aquí se deduce también que todo límite temporal para su reconocimiento inicial como hombre es convencional, y, por lo mismo tiránico". SPAEMANN, R., *La naturaleza como instancia moral de apelación*, en *El hombre: immanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Volumen I, pág. 66. Del mismo autor y sobre el mismo tema *¿Todos los hombres son personas?*, en AA.VV., *Bioltica. Consideraciones...*, cit., pág. 67 ss.

97 Sobre este tema consultar: HERVADA, J., *Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho*, en *Escritos de derecho natural*, Pamplona, 1986, Eunsa, pág. 426 ss.