

LA DIGNIDAD HUMANA SEGÚN SIETE AUTORES CONTEMPORÁNEOS

Luciano Ulises Ruhl

Poder Judicial de Entre Ríos

lruhl@ius.austral.edu.ar

Recibido: 23/02/2024

Aceptado: 15/03/2024

Resumen

El presente artículo aspira a profundizar el entendimiento sobre la dignidad humana a partir de la mirada de siete autores especialistas en la temática. Dicho propósito nos obliga a indagar sobre: la forma de aproximarse al concepto de dignidad humana, los fundamentos en los que apoyan su noción, el papel que le asignan a la dignidad humana y los valores preponderantes en sus pensamientos. Plasmar en un mismo artículo el abordaje de los distintos autores sobre la cuestión facilita un ejercicio de contrastación, direccionado a encontrar puntos de encuentro y discrepancias en pro de discernir si existe algún elemento concreto que trasciende a todas las teorías presentadas.

Palabras clave: dignidad, persona, ser humano, fundamento, proporcionalidad, libertad, igualdad, autonomía, principio, derechos fundamentales, religión, racionalidad, secularismo, valor constitucional, autorrespeto, bienes humanos básicos, naturaleza, estatus.

Human Dignity According to Seven Contemporary Authors

Abstract

This article aims to deepen the understanding of human dignity from the perspective of seven authors who specialize in the subject. This purpose requires us to inquire about the way of approaching the concept of human dignity; the foundations on which they support their notion; the role they assign to human dignity; and the prevalent values in their thoughts. Bringing together in the same article the approach of the different authors on the issue facilitates an exercise of contrast, aimed at finding points of convergence and discrepancies, in order to discern whether there is any specific element that transcends all the theories displayed.

Key words: dignity, person, human being, reason, proportionality, freedom, equality, autonomy, principle, fundamental rights, religion, rationality, secularism, constitutional value, self-respect, basic human goods, nature, status.

La dignidad humana puede ser comparada con un corredor que, habiendo empezado el último, terminó por rebasar a todos sus competidores.
Dietmar von der Pfordten (2020)

1. Oportunidad y objeto de la investigación

La reciente conmemoración de los 75 años de documentos internacionales que tienen en su centro a la dignidad humana, como la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y la Declaración Universal de Derechos Humanos,¹ nos conducen a adentrarnos en el análisis de esta materia, de clara relevancia y vigencia en los días que transitan.

La investigación apunta a ahondar en el concepto de la dignidad humana. A tal fin, y procurando no desnaturalizarlas,² se sintetizarán las posturas adoptadas por diversos autores contemporáneos en torno a la cuestión, a los efectos de compilar en un único trabajo diversas miradas desarrolladas sobre la temática.

Otro de los objetivos de la investigación consiste en encontrar puntos de encuentro, similitudes y diferencias en la concepción de los distintos autores.

En ese tren, será necesario poner de relieve los enfoques desde los cuales los autores formulan el acercamiento al concepto de la dignidad humana. Estos enfoques muestran, en muchos casos, los fundamentos que sirven de base a la noción de dignidad humana por ellos propuesta.

No es la meta de la investigación denotar mayorías ni arribar a un (aparentemente imposible y mayormente indeseable) concepto único de la dignidad humana, sino enriquecer el debate con el correlato de obtener, en un mismo documento, los abordajes que en torno a ella se han formulado.

1 Para un estudio reciente sobre dichos instrumentos, puede acudir a Santiago y Ruhl (2023a, 2023b).

2 Las obras de estos autores son extensas y ricas en argumentos, por lo que escapa a las posibilidades de esta breve investigación reflejar la totalidad de fundamentos que exponen y la integridad del contexto dentro del que conciben su concepto de dignidad humana.

2. Autores contemporáneos elegidos

Los autores fueron elegidos en función de ser protagonistas de un estudio detallado de la temática referida y porque aportan una visión contemporánea y actualizada de la dignidad humana. No por ello queremos desconocer que existen numerosos autores que abordan fundadamente el tema,³ pero por cuestiones de extensión y practicidad optamos por limitar el número en tributo a la claridad en el establecimiento de puntos de encuentro y discrepancias.

La nómina de autores elegidos, ordenados alfabéticamente,⁴ son: Robert Alexy, Manuel Atienza, Aharon Barak, Ronald Dworkin, John Finnis, Alfonso Santiago y Jeremy Waldron.

3. Críticas al criticismo que descarta y vacía de contenido el concepto

No forman parte de la investigación autores que sencillamente han negado cualquier tipo de contenido al término “dignidad humana”, por considerar que se trata de un concepto vacío, peligroso o que nada agrega al ordenamiento jurídico.

Brevemente podemos pensar en Christopher McCrudden, quien, conforme ilustran Lafferriere y Lell (2020), se muestra escéptico de que la dignidad pueda servir como base para alcanzar un consenso sustantivo sobre la noción de derechos humanos en razón del carácter abierto y no específico que tiene el término, de la posibilidad de que sea manipulable y de su aparente universalidad, que oculta la importancia de los distintos contextos culturales para determinar su contenido. Este autor rescata el uso institucional que tiene la dignidad, en tanto proporciona un lenguaje en el que los jueces pueden aparecer justificando cómo resuelven tópicos tales como el balance de derechos, la aplicación a nivel local de los derechos y la generación de nuevos derechos.

Siguiendo a Atienza (2022), otro ejemplo de crítica radical del concepto de dignidad es llevada a cabo por Pinker (2008),⁵ quien defiende la postura de Macklin (2003), según la cual el concepto de dignidad resulta inútil, ya que —al pensar de esta última— no añade nada al concepto de autonomía. Así, por “au-

3 Podemos mencionar, entre otros, a Robert Spaemann, Jürgen Habermas, George Kateb, Jesús González Pérez, Peter Bieri, Carlos Ignacio Massini-Correas y Dietmar von der Pfordten.

4 Serán analizados de acuerdo a este criterio.

5 Sin ir más lejos, podemos introducir en líneas generales la mirada que le merece la dignidad a Pinker (2008) consultando el título de su artículo en *The New Republic* “The stupidity of dignity” (“La estupidez de la dignidad”).

tonomía” se entendería la idea de que “puesto que los seres humanos tienen la misma capacidad de sufrir, florecer, razonar y elegir, ningún ser humano tiene derecho a afectar la vida, el cuerpo o la libertad de otro”. Pinker (2008) señala que hay tres ingredientes en el concepto de dignidad que impiden que pueda ser usado como fundamento de la bioética: su carácter relativo, fungible y potencialmente dañino. La relatividad consiste en que los enunciados adscriptivos de dignidad varían radicalmente en relación con el tiempo, el lugar y el observador; hasta chupar un helado —señala Pinker (2008)— ha sido considerado por algunos una conducta que cabría calificar de indigna. El carácter fungible se vería en que estamos dispuestos a renunciar a la dignidad a cambio de otros bienes, como la vida, la salud o la seguridad; de ahí, por ejemplo, que aceptemos someternos a una colonoscopia. Finalmente, el concepto de dignidad puede resultar dañino en el sentido de que medidas represivas han tratado de justificarse apelando a la defensa de la dignidad de una religión, de los creyentes en esa religión, etcétera. Ese análisis lo lleva a Pinker (2008) a sostener que “dignidad” es casi un concepto inútil. No lo es del todo porque, en su opinión, la palabra tiene un significado identificable al que reconoce cierto alcance moral. Se trata, según él, de una especie de fenómeno psicológico, según el cual la percepción de dignidad en otro desencadena una determinada respuesta en el perceptor.

Para Atienza (2022), la crítica que formula Pinker (2008) en torno a lo relativo, fungible y dañino del concepto de dignidad es de escaso o de ningún valor, puesto que lo mismo podría decirse de cualquier principio o valor moral si se renunciara a un análisis crítico de este. Sin ir más lejos, sostiene el autor español, la crítica de Pinker sería perfectamente aplicable también a la noción de libertad o de autonomía: ambos son conceptos conflictivos y no significan lo mismo para todo el mundo en todo momento.

Por otra parte, el filósofo español señala que resulta equivocado considerar a la dignidad simplemente un concepto que designa un fenómeno psicológico y no (también) una noción normativa o axiológica que permite establecer relaciones de justificación, a lo que agrega que

la dignidad no es (o no es solo) la causa de que la gente se comporte de cierta manera, sino que es aquello que justifica que nos comportemos (que debamos comportarnos) en cierta forma; solo, naturalmente, si se tiene en cuenta esta segunda posibilidad, entonces tiene sentido considerar que la dignidad es el fundamento de los derechos humanos. (Atienza, 2022, p. 26)

A este escepticismo de la dignidad humana, a los “riesgos” y “daños” derivados de un concepto con esta apertura, nos permitimos agregar algunas incógnitas que entendemos relevantes para contrarrestar lo postulado por el radicalismo crítico.

En primer lugar, vale preguntarse si, como parecen presentarlo, la dignidad humana puede adoptar cualquier tipo de forma: ¿puede pensarse en el reconocimiento de una dignidad humana destinada a vulnerar aspectos elementales de la vida individual y en relación? y ¿realmente podemos concebir, con una especie de *reductio ad absurdum*, que la dignidad es inútil porque ejemplificamos que actitudes irrelevantes para el campo de la moral y del derecho (como “tomar un helado”) fueron consideradas en otra época “indignas”?

La realidad indica que la porosidad y apertura del concepto hace a sus riquezas y no a sus desventajas. Le permite adaptarse a las realidades cambiantes y a resguardar a la persona humana, más allá del tiempo. Desde luego, tiene sus riesgos, pero su contenido no puede establecerse de cualquier manera; conductas irrelevantes (ejemplo del “helado” de Pinker) no convierten en insignificante a la dignidad humana.

Por otra parte, los riesgos o la plasticidad (del concepto) quedan mermados por el hecho de que el Gobierno de turno, o quienes se encuentren en el poder, no puede definir de cualquier forma —ya sea a través de los legisladores o jueces o mediante decretos— los contornos de un término como la dignidad humana. Decimos esto porque consideramos que la maquinaria constitucional, en la que la dignidad humana se encuentra explícita o implícitamente engarzada, no resulta tan fácil de mover de modo tal que cualquier reforma pueda darle a la dignidad humana una connotación inhumana.⁶

De no compartirse esta apreciación, y ante el caso de que el texto constitucional pueda sin mayores dificultades ser reformado o enmendado con la consagración de una cláusula que denigre la dignidad humana, debe comprenderse que dicha cláusula deberá operar en armonía con el esquema constitucional dentro de la cual debe ser interpretada.

6 Viene a la memoria la reflexión formulada, en el siglo XIX, por Joseph Story (2020), al señalar que: “Si la Constitución fuese solamente lo que el Gobierno del día deseára que fuese, si debiera revestir todas las formas que convinieran á las teorías y á las opiniones de los hombres políticos, á medida que se suceden en el manejo de los negocios, su verdadero valor sería difícil de determinar. No habría certeza ni uniformidad, ni seguridad; soportaría variaciones infinitas; la experiencia del pasado no podría servir de guía, ni el porvenir tendría garantía alguna de estabilidad. Semejante estado de las cosas, sería el derrocamiento de las leyes, y atraería sobre el país las desgracias que son siempre la consecuencia inevitable de la incertidunbre en las leyes fundamentales de un Gobierno” (sic) (p. 179).

Tampoco puede reclamarse, alzando la bandera de la dignidad humana, la satisfacción de cualquier deseo personal. Ese deseo deberá ser analizado para determinar si se corresponde con algún derecho fundamental; aun en tal caso, debe evaluarse si está en contraposición con otro derecho, propio o ajeno, para ponderar en el caso a cuál corresponde asignarle mayor peso. Afirmar que cualquier tipo de pretensión cae bajo la órbita de la dignidad humana importa banalizar el concepto, pero, en todo caso, el mismo efecto se produce con cualquier derecho reconocido en una base constitucional; sin embargo, ello no convierte en letra muerta todo el orden constitucional sobre el que mayormente se apoyan las democracias contemporáneas.

Como podemos ver, la imprecisión aparece para estos autores críticos como un valladar infranqueable para acceder a un concepto seguro de dignidad. Reconocemos que aportarle nitidez al concepto de dignidad humana no es una tarea fácil, y más inaccesible aún (además de indeseable) resulta la meta de arribar a un significado unívoco. No obstante ello, entendemos que, como las murallas que rodean una ciudad maravillosa o como las compuertas de seguridad que protegen al Fuerte Knox, muchas veces los obstáculos a sortear esconden tras sus muros un tesoro para la humanidad.

4. La dignidad humana para cada uno de los autores

4.1 Robert Alexy⁷

En el comienzo de su artículo sobre la dignidad humana y la proporcionalidad, el autor deja en claro las dos concepciones que en torno a la dignidad humana se postulan. Una, de carácter absoluto; y otra, de carácter relativo.

A este respecto, Alexy (2014) sintetiza que

De acuerdo con la concepción absoluta, la garantía de la dignidad humana cuenta como una norma que goza de prioridad sobre todas las demás normas en todos los casos. Que goza de prioridad sobre todas las normas en todos los casos implica que la ponderación queda excluida. Esto significa a su vez que todas y cada una de las afectaciones de la dignidad humana es una vulneración de la dignidad humana. Por tanto, la afectación justificada de la dignidad humana resulta imposible. Por el contrario, el juicio de proporcionalidad está intrínsecamente vinculado a la distinción entre afectaciones justificadas e injustificadas. Una afectación proporcional está justificada y es, por tanto, constitucional. Lo

7 Las obras del autor que son tomadas de referencia son: *Teoría de los derechos fundamentales* (1993) y “La dignidad humana y el juicio de proporcionalidad” (2014).

contrario rige en caso de afectación desproporcionada. La concepción absoluta es incompatible con este marco conceptual. Por esta razón, es incompatible con el juicio de proporcionalidad. De acuerdo con la concepción relativa, sucede precisamente todo lo contrario. La concepción relativa dice que la cuestión de si la dignidad humana es vulnerada es una cuestión de proporcionalidad. Con ésta, la concepción relativa no solo es compatible con el juicio de proporcionalidad, sino que lo presupone. (p. 10)

Brindando ejemplos del Tribunal Federal Alemán, el autor alemán entiende que si la dignidad humana es considerada como un principio que colisiona con otro principio (vida privada, seguridad pública, etc.), la colisión debe resolverse dándole el peso adecuado a ambos, es decir, ponderando.

La cuestión acerca de si la dignidad humana es vulnerada no sólo depende del acto de afectación realizado en sí, sino también de las razones que se hallan tras el acto. Este juego recíproco entre razones y contra-razones es la esencia de la proporcionalidad.

La postura de Alexy está orientada hacia la construcción relativa de la dignidad humana, pero deja a salvo que existen algunos rasgos de ésta que la orientan en la dirección del carácter absoluto. Su argumento se apoya en la teoría de los principios.

En una muy apretada síntesis, esta teoría distingue entre reglas y principios. Las reglas son mandatos definitivos, es decir, requieren algo de manera definitiva y son aplicables mediante la subsunción. En cambio, los principios son mandatos de optimización que exigen ser realizados en la mayor medida posible, según las posibilidades fácticas y jurídicas, y requieren de ponderación.

Alexy (2014) señala que “Si la garantía de la dignidad humana fuera absoluta, debería ser considerada como un mandato definitivo, es decir, como una regla. En tanto garantía relativa, tiene el carácter de principio, esto es, el de una norma que requiere ponderación” (p. 13).

Esta ponderación se desprende del juicio de proporcionalidad que, a su vez, consta de tres subprincipios: el principio de idoneidad, el de necesidad y el de proporcionalidad en sentido estricto.

Para realizar ese juicio de proporcionalidad, es necesario acudir a la fórmula del peso, sobre lo cual el autor refiere que el peso abstracto de la dignidad humana juega un papel central, pues por lo general se considera mayor que el del principio en conflicto. Este es uno de los rasgos de la dignidad humana de la que arranca una cierta tendencia hacia su carácter absoluto.

Ya sobre el concepto de dignidad humana, se propone que estamos en pre-

sencia de una noción altamente compleja que conecta elementos descriptivos o empíricos con otros evaluativos o normativos. El elemento descriptivo mencionado más a menudo es la autonomía, y la formulación más prominente proviene de Kant (1996): “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (p. 100). Para el profesor de Kiel, desde el punto de vista de la teoría moral, Kant tiene razón. En cambio, desde el punto de vista de la teoría del derecho, sostiene que una base empírica más amplia parece preferible, pues la protección jurídica de la dignidad humana no se restringe a la protección de la autonomía en el sentido de autolegislación moral, sino que para el autor incluye el derecho a existir y el derecho a efectuar elecciones de cualquier clase. Para ampliar esa base empírica, postula la necesidad de prestar especial atención al concepto de persona, también tenido en consideración por Kant.

Alexy (2014) se enfoca entonces en el concepto de persona y lo propone con una estructura doble-triádica. Es decir que, para encuadrar dentro del concepto de persona, deben satisfacerse dos veces tres condiciones. Las tres condiciones de la primera tríada son: inteligencia, sentimiento y consciencia. Sobre ello, aclara que la inteligencia por sí sola no basta, pues las computadoras tienen, en un cierto sentido, inteligencia, pero no son personas, al menos en el actual estadio de su desarrollo. La conexión de inteligencia y sentimiento tampoco es suficiente. Los animales pueden tener, al menos en cierto grado, inteligencia y sentimiento, pero no son personas. Por esta razón, la tercera condición de la primera tríada, consciencia o, más precisamente, autoconsciencia, es la condición presentada como decisiva.

Vale aclarar que este tercer componente (autoconsciencia) contiene, a su vez, tres elementos, motivo que lleva al autor a sostener que su concepto de persona es “doble-triádico”.

Profundizando en esta mirada, el autor clarifica que la autoconsciencia se define por la reflexividad. Para determinar lo que es, deben distinguirse tres tipos: la cognitiva, la volitiva y la normativa. La reflexividad cognitiva consiste en hacerse uno a sí mismo objeto de conocimiento (autoconocimiento). La reflexividad volitiva consiste en la capacidad para dirigir la propia conducta y, con ello, a uno mismo mediante actos de voluntad (autodeterminación o autoconformación). Por último, la reflexividad normativa atañe a la autoevaluación bajo el aspecto de la corrección. Aquí procede la cuestión de si una acción pasada o futura sea correcta o incorrecta y si la vida presente o pasada sea una vida buena. Esta es la dimensión de la autonomía kantiana.

Alexy (2014) considera que el concepto de persona es la vertiente descriptiva de la dignidad humana, y agrega que el nexo entre el concepto de persona y el concepto de dignidad humana conduce a la vertiente normativa. Así, parte de la base de que todas las personas poseen dignidad humana y asume que este enunciado es justificable y, por tanto, verdadero.

Argumenta que hacer explícita la dimensión normativa de la dignidad humana puede hacerse de dos maneras: vinculando el concepto de dignidad humana al concepto de valor, como hace Ronald Dworkin (“principle of intrinsic value”) (2014), o bien vinculando el concepto de dignidad humana a los conceptos de obligación y derechos. Se decanta por esta última opción y concluye que “todo individuo que posea dignidad humana tiene el derecho a ser tomado en serio como persona” y que “ser tomado en serio como persona significa que se le deben atribuir derechos humanos”. Por lo tanto, “todas las personas tienen derechos humanos” (p. 20).

En uno de los puntos de su mirada, el filósofo alemán entiende que la dignidad humana es un “concepto puente”, es decir, se trata de un concepto que vincula un concepto empírico o descriptivo con otro normativo o evaluativo. El primero es el concepto de persona y el segundo es el derecho a ser tomado en serio en cuanto persona y en la posesión de derechos humanos. Estas dos formulaciones expresan lo que cabría denominar “las normas operativas de la dignidad humana”.

Alexy (2014) sostiene que existe, junto a la norma de dignidad humana como principio, una norma de dignidad humana como regla. Esta regla es vulnerada si y sólo si el principio de la dignidad humana goza de prioridad sobre el principio en conflicto.

Para desarrollar esta idea, vinculada con la dignidad humana como concepto no absoluto, es menester ahondar en el pensamiento del autor, en cuanto señala y ejemplifica que

El principio de la dignidad de la persona, a los fines de la constatación del contenido de la regla de la dignidad de la persona, es ponderado frente a otros principios se muestra de manera especialmente clara en el fallo sobre la prisión perpetua en donde se dice que la “dignidad de la persona [...]. Tampoco es lesionada cuando la ejecución de la pena es necesaria debido a la permanente peligrosidad del detenido y, por esta razón, no está permitido el indulto”. Con esta formulación se constata que la protección de la “comunidad estatal”, bajo las condiciones indicadas, precede al principio de la dignidad de la persona. Si se dan otras condiciones, la preferencia puede ser fijada de otra manera. Por lo tanto, hay que partir de dos normas de la dignidad de la persona, es decir, una

regla de la dignidad de la persona y un principio de la dignidad de la persona. La relación de preferencia del principio de la dignidad de la persona con respecto a principios opuestos decide sobre el contenido de la regla de la dignidad de la persona. Absoluto no es el principio sino la regla que, debido a su apertura semántica, no necesita una limitación con respecto a ninguna relación de preferencia relevante. El principio de la dignidad de la persona puede ser realizado en diferentes grados. El que bajo determinadas condiciones, con un alto grado de certeza, preceda a todos los otros principios no fundamenta ninguna absoluta del principio sino que simplemente significa que casi no existen razones jurídico-constitucionales inmovibles para una relación de preferencia en favor de la dignidad de la persona bajo determinadas condiciones. Pero, una tesis tal de posición central vale también para otras normas de derecho fundamental. Ella no afecta el carácter de principio. Por eso, puede decirse que la norma de la dignidad de la persona no es un principio absoluto. La impresión de absoluta resulta del hecho de que existen dos normas de dignidad de la persona, es decir, una regla de la dignidad de la persona y un principio de la dignidad de la persona, como así también del hecho de que existe una serie de condiciones bajo las cuales el principio de la dignidad de la persona, con un alto grado de certeza, precede a todos los demás principios. (Alexy, 1993, pp. 108-109)

Esta construcción es reconocida como ventajosa por quien la propone, desde el momento en que, por una parte, no hay que introducir ninguna cláusula restrictiva en la norma de derecho fundamental de la dignidad de la persona. Sin embargo, por otra, puede llevarse a cabo una ponderación entre el principio de la dignidad de la persona y otros principios constitucionales. Por lo tanto, puede evitarse el peligro señalado por Kloepfer (1976) en el sentido de que “una dignidad de la persona que se imponga en todas las circunstancias frente a todos los demás principios constitucionales” reduciría “en última instancia a la garantía de la dignidad de la persona [...] a la defensa contra envilecimientos apocalípticos” (p. 411, como fue citado en Alexy, 1993, pp. 108-109, nota al pie 69).

En las obras bajo estudio, Alexy (1993, 2014) deja en claro que la ponderación es propuesta porque la garantía de la dignidad humana debe aplicarse de la forma más racional posible. Aquí reconoce que la dignidad humana es, en cuanto valor supremo del sistema jurídico, su fin supremo.

En torno a los métodos de interpretación de la dignidad humana, exterioriza que la amplitud, la complejidad y el contenido moral de esta excluyen la posibilidad de que un número significativo de casos difíciles en el campo de la dignidad humana puedan resolverse mediante una mera apelación a la intención original.

Se diferencia de Dworkin (2014) en la forma de concebir los principios y pone de relieve que este autor concibe el concepto de principio de una manera más es-

trecha. Según él, principios son sólo aquellas normas que pueden ser presentadas como razones para derechos individuales. Para Alexy (2014), no es ni necesario ni funcional ligar el concepto de principio al concepto de derecho individual.

Sobre uno de los roles que ocupa la dignidad humana, alega que la garantía de esta como norma sustantiva suprema del sistema jurídico puede jugar un papel considerable en la interpretación de normas de inferior nivel y que ello constituye una forma de interpretación sistemática.

Concluye con contundencia que la ponderación es una forma de argumentación jurídica racional y que las alternativas no ponderativas quedan relegadas a algo así como un “intuicionismo de la dignidad humana”. En esa línea de pensamiento, la argumentación es una expresión de racionalidad y el intuicionismo es una confesión de irracionalidad. En última instancia, entiende que esta es una razón que nos demuestra por qué la construcción relativa es la única que puede ser considerada correcta.

Hay un concepto de gran relevancia para la teoría de Alexy (1993): el de la “libertad negativa”. En este sentido, explica que

se hablará de libertad jurídica sólo si el objeto de la libertad es una alternativa de acción. Cuando el objeto de la libertad es una alternativa de acción, se hablará de una “libertad negativa”. Una persona es libre en sentido negativo en la medida en que no le están vedadas alternativas de acción. (p. 216)

Nos enfocamos en este aspecto de su teoría porque la libertad negativa encuentra, para Alexy (1993), una gran conexión con la dignidad humana. Para desentrañar esta conexión, el autor profundiza en el concepto de dignidad humana.

En ese sendero indaga que la libertad negativa es una condición necesaria, pero no suficiente, de la dignidad humana. Con base en esta tesis, postula que un recurso a la dignidad humana no puede nunca sustituir el principio “formal” de la libertad negativa por los principios concretos exigidos por la norma de la dignidad de la persona. La referencia a la norma de la dignidad humana no puede conducir a una sustitución de la libertad negativa por principios concretos que pertenecen a la norma de la dignidad de la persona, sino sólo a una complementación de aquel principio.

El autor toma de referencia el art. 1 de la Constitución Federal de Alemania para señalar que se trata de una norma que tiene carácter de principio: el principio de la dignidad de la persona. Este, afirma, es tan vago como el concepto de la dignidad de la persona, el cual puede ser explicitado —a través de fórmulas generales, como la que dice que la persona no puede ser convertida en mero

objeto— por un haz de condiciones más concretas que tienen que darse o que no deben darse si ha de garantizarse la dignidad de la persona.

Al respecto, ejemplifica que puede lograrse un fácil consenso en torno a que la dignidad de la persona no está garantizada si el individuo es humillado, discriminado, perseguido o despreciado, sin embargo, reconoce que existen situaciones discutibles (ejemplo de la persona desempleada que desea trabajar).

Ocurre que diferentes personas explicitan el concepto de la dignidad de la persona a través de diferentes haces de condiciones. Por otro lado, estos haces no se diferencian enteramente entre sí; muchos divergen en algunos puntos y coinciden en otros y, a menudo, existen diferencias sólo en el peso que se les otorga a las diferentes condiciones en el haz. Además, con respecto a fórmulas generales como la del objeto, puede lograrse un consenso amplio. Esto justifica, para Alexy (1993), hablar de un concepto unitario y de diferentes concepciones de la dignidad de la persona. Sobre esto último concluye que las diversas concepciones son difíciles de clasificar, no existen entre ellas fronteras precisas, sino más bien aquello que Wittgenstein (1969) llamara “parecido de familia”: “una red complicada de semejanzas que se superponen y entrecruzan recíprocamente. Semejanzas en lo grande y en lo pequeño” (pp. 66-67).

La libertad ocupa entonces un papel central en la dignidad humana, al punto tal que Alexy (2014) reconoce que cuando no juega ningún papel, no se trata de una concepción de la dignidad. La libertad es entendida para operar como derecho tendiente a asegurar la dignidad de la persona.

No se trata de una libertad positiva interna, como la que existe en el cumplimiento de la ley ética por deber, sino de libertad externa, que consiste en que no se le impide al individuo, a través de la coacción externa, la elección entre diversas alternativas de decisión, pues, de otra manera, en un contexto jurídico no podría hablarse de la “independencia de la persona” y de una “personalidad autorresponsable”. Pero, insiste el autor, una tal libertad incluye siempre esencialmente la libertad jurídica negativa. Puede, por lo tanto, decirse que sin libertad jurídica negativa no existe la dignidad de la persona en un sentido jurídicamente relevante.

De allí que podamos concluir el rol preponderante de la libertad dentro del concepto alexyano de dignidad humana. Más allá de los escenarios planteados, del haz de condiciones que refiere el autor, la libertad aparece como condición *sine qua non* de la dignidad. No equipara conceptos ni circunscribe la dignidad humana a la libertad, pero sí permite concluir que, al menos, sin libertad no hay dignidad humana.

El profesor de Kiel trae a colación lo dicho por el Tribunal Constitucional Federal en torno a que la dignidad de la persona no sea una libertad ilimitada, sino la de un individuo referido y vinculado con la comunidad. En palabras del Tribunal:

El individuo tiene que aceptar aquellas restricciones de su libertad de acción que el legislador traza para el cultivo y promoción de la convivencia social dentro de los límites de lo, en general, exigible, de acuerdo con el estado de cosas dado, siempre que se mantenga la independencia de la persona. (Alexy, 1993, pp. 346-347)

En esa idea, afirma Alexy (1993), resuena claramente el principio de proporcionalidad; menciona que la libertad es restringible, pero que también no es restringible en virtud de razones cualesquiera, sino sólo en virtud de razones suficientes. Pero, prosigue, justamente este es el contenido del principio de la libertad negativa, ya que, en tanto principio, no otorga una permisión definitiva de hacer u omitir lo que se quiera, sino que tan sólo dice que cada cual puede hacer u omitir lo que quiera en la medida en que razones suficientes (derechos de terceros e intereses colectivos) no justifiquen una restricción de la libertad negativa. Con ello, el principio de la libertad negativa puede tomar en cuenta, en toda su amplitud, la vinculación del individuo con la comunidad.

De tal modo, ser restringido arbitrariamente en la libertad contradice la dignidad de la persona. Ello incluso cuando se trata de pequeñeces, no obstante las divergencias a la hora de determinar los casos que encuadran en esos términos (“pequeño”, “insignificante”). Por ello, concluye el autor, el principio de la libertad negativa puede apoyarse en toda su amplitud en el principio de la dignidad de la persona.

Como se dijo en párrafos anteriores, para Alexy (1993), la dignidad de la persona no se agota en la libertad negativa, sino que es una de sus condiciones. El principio de la dignidad de la persona debe ser precisado por un haz de subprincipios, entre los cuales se cuentan, además del principio formal de la libertad negativa, numerosos principios materiales que pueden aparecer en ponderaciones al lado del de la libertad negativa y determinar su peso. La concepción del derecho general de libertad expuesta es calificada por su autor como una “concepción formal-material”. Sobre ello, aclara que es formal en la medida en que parte de la libertad negativa, y la trata a ésta como valor en sí. Es material porque, en caso de colisiones, determina el peso relativo del principio de la libertad negativa para el caso concreto, y también sobre la base de otros principios que, frente al de la libertad negativa, tienen un carácter material.

Alexy (1993) señala que el principio de la libertad negativa confiere precisión al principio de la dignidad humana al formular un aspecto de este principio amplio. Aclara que

quien presenta el principio de la dignidad de la persona como fundamento del principio de la libertad negativa no deduce simplemente éste de aquel sino que se apoya más bien en una precisión según el siguiente esquema deductivo: (1) La dignidad de la persona debe ser respetada y protegida. (2) Si no vale el principio de la libertad negativa, la dignidad de la persona no es respetada y protegida. (3) Debe valer el principio de la libertad negativa. (pp. 362-363)

Formula una apreciación fundada en torno a la dignidad humana consagrada en la Constitución Federal Alemana, en tanto la primera parte de la obligación del Estado consiste en proteger la dignidad de la persona y transmite el mandato de protección a los derechos fundamentales subsiguientes. La ventaja de esta construcción es que puede apoyarse directamente en el texto constitucional; su inconveniente es que se ve enfrentada con el dilema de o bien ampliar extremadamente el concepto de dignidad de la persona a fin de poder abarcar todo lo digno de ser protegido, lo que implica el muchas veces aducido peligro de que la dignidad de la persona se convierta en calderilla, o bien renunciar a abarcar algunas cosas dignas de ser protegidas. La segunda forma de construcción utiliza el argumento de la dignidad de la persona sólo marginalmente y se apoya directamente en los derechos fundamentales particulares. Esta construcción —preferida por el Tribunal Constitucional Federal— presupone que los derechos fundamentales son algo más que derechos de defensa frente a intervenciones del Estado.

El autor ve así ventajas y desventajas de la dignidad humana como derecho constitucional en la Constitución alemana. Sostiene que la vigencia de las normas iusfundamentales significa que el sistema jurídico es un sistema abierto frente a la moral. Esto se aprecia de manera sumamente clara en los conceptos básicos iusfundamentales materiales, los de dignidad, libertad e igualdad. Estos son, al mismo tiempo, conceptos básicos de la filosofía práctica. Con ellos han sido incorporados a la Constitución y, así, al derecho positivo, los principios más importantes del derecho racional moderno. Finalmente, concluye que la irradiación en todos los ámbitos del sistema jurídico de los derechos fundamentales, en tanto derecho positivo, incluye una irradiación de la idea de la justicia en todos los ámbitos del derecho, exigida por el propio derecho positivo.

4.2 Manuel Atienza⁸

El autor español nos introduce a su trabajo con lo sobreabundante que resulta apuntar que el concepto de dignidad es complejo y de difícil precisión. Su papel fundamental en el discurso moral justificativo probablemente podría responderse con la famosa anécdota que refiere Maritain (1975) en relación con los miembros de una comisión de la UNESCO: explicaban el hecho de que, a pesar de sus diferencias ideológicas, se hubiesen puesto de acuerdo al establecer una lista de derechos: “Estamos de acuerdo [...] pero con la condición de que no se nos pregunte el porqué” (p. 21). Lo que quiere dejar en claro Atienza es que el uso de un mismo concepto (o de una misma expresión), “dignidad”, resulta de aceptación general en la medida en que no se entre en detalles sobre qué entiende cada cual por “dignidad”. No obstante esta salvedad, propone en su obra dos dimensiones de la dignidad humana.

La primera, que podríamos llamar “dimensión filosófica”, postula que la dignidad se nos aparece como una noción muy abstracta que marca los límites de la moral —de lo moralmente admisible—, cuyo contenido sería esencial o exclusivamente negativo y que, en ese sentido, podría considerarse el fundamento último de los derechos, de todos los derechos. Esa es, esencialmente, la idea de dignidad que manejan los filósofos: la de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano.

En vinculación con la igualdad y la libertad, sostiene que podría pensarse que la dignidad tiene alguna suerte de prioridad frente a los otros dos. Postula que, frente a la igualdad —porque con el imperativo de la universalidad se está expresando un principio meramente formal, mientras que el imperativo de los fines parece señalar un contenido—, aunque se trate de un contenido negativo, marca algo así como un límite infranqueable a lo que se puede universalizar, y también frente a la libertad, porque parece que la dignidad no es algo que pueda quedar librado a la voluntad del individuo o de la comunidad. Sin embargo, concluye que esto solo es así en apariencia, ya que esta prioridad que nos parece ver en el valor de la dignidad se debe a que lo estamos confrontando no con la igualdad o la autonomía entendidas en su sentido más profundo, sino con ciertas manifestaciones (ciertos derechos) basados en la igualdad y en la libertad.

Así, el autor ilustra, entre otros supuestos, que la pena de prisión, por ejemplo, carecería de justificación (moral) si su aplicación supusiera necesariamente

8 La obra del autor en la que se apoya el presente análisis es *Sobre la dignidad humana* (2022).

atentar contra la autonomía del interno, si este, por estar en prisión, dejara de ser considerado un ser autónomo.

A lo que concluye que desde esta “dimensión filosófica”

... parece claro que no tiene sentido hablar de ponderación, puesto que la ponderación presupone que existen cosas o valores distintos, mientras que aquí estaríamos, dicho en la terminología kantiana, frente a “tres [...] maneras de representar el principio de la moralidad [que] son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en si a las otras”. (Atienza, 2022, p. 34)

El jurista español reconoce otra dimensión de la dignidad, que puede encontrarse en Carlos Nino (como se citó en Atienza, 2022, p. 198), para el cual la fundamentación de los derechos humanos se basa en tres principios, uno de los cuales es el de dignidad (los otros son el de autonomía y el de inviolabilidad de la persona humana). En concreto, prosigue, el principio de dignidad supone que debemos juzgar y tratar a las personas de acuerdo con sus acciones voluntarias y no según otras propiedades y circunstancias como su raza, su sexo o sus creencias. Pues bien, ese principio presupone ya cierta concepción de la persona moral, o sea, presupone la anterior noción de dignidad, la noción kantiana, y se vincula de manera especial con (o sea, lleva a justificar) ciertos derechos, de la misma manera que los otros dos principios se conectan también de manera específica con otros derechos.

A partir de esta segunda dimensión de la dignidad (como derechos fundamentales concretos), Atienza (2022) acepta que tendría sentido hablar de ponderación. Sin embargo, aclara que

así como utilizamos los mismos términos (igualdad y libertad) tanto para referirnos al sentido más profundo de esos valores como a sus manifestaciones concretas, no parece ocurrir lo mismo con la dignidad: no hay ningún derecho que consista simplemente en ser tratado dignamente, como no hay tampoco un derecho que consista sin más en ser tratado como igual o como ser autónomo. Por eso, sostiene que puede afirmarse que el principio de dignidad humana (entendido en el primero de los sentidos) no puede verse desplazado nunca por otro principio concurrente, o que el deber de tratar a cualquiera de acuerdo con su dignidad humana no está sujeto a excepciones, etc. (p. 36)

El filósofo español esgrime conclusiones provisionales que enriquecen el entendimiento de su concepción en torno a la dignidad humana. Entre ellas,

podemos encontrar que la fuerte carga emotiva de la expresión “dignidad” o “dignidad humana” explica la propensión a ser usada con propósitos meramente ideológicos o propagandísticos y sin significado descriptivo alguno.

Conectada con la anterior, postula que un ejemplo de ese uso ideológico es el que hace la Iglesia católica para oponerse a una serie de medidas como el aborto, la eutanasia, la investigación con células madre o el uso de casi todas las técnicas de reproducción humana asistida. En ese tren de ideas, prosigue que en apariencia se apela a un valor universal que nadie podría poner en duda, pero, en realidad, la noción de dignidad de la Iglesia

depende enteramente de una afirmación que solo puede tener sentido para los creyentes: que desde el momento de la concepción existe una persona moral, provista de dignidad, porque Dios le ha insuflado un alma; que la dignidad humana proviene de que todos somos hijos de Dios y creados a su imagen y semejanza. Obviamente, si la noción de dignidad pretende tener un valor universal (aceptable para todos), no puede depender de ninguna de esas consideraciones. (Atienza, 2022, p. 37)

Atienza destaca que existe un error a la hora de entender la noción filosófica kantiana, que este consiste en olvidarse del “solo” que incluye la segunda formulación del imperativo categórico. Por lo tanto, lo que está prohibido no es tratar a otro ser racional como un medio (lo que naturalmente hacemos todos constantemente), sino tratarlo solo como un medio (y no, al mismo tiempo, siempre como un fin).

Por otra parte, entiende que la crítica radical o la propuesta de abandono del concepto de dignidad humana, bajo el alegato de la falta de precisión o su carácter relativo (Pinker, 2008), poco aporta, ya que lo mismo podría decirse de todos los conceptos morales si nos conformáramos con su utilización “indiscriminada”.

Según el enfoque propuesto, el concepto de dignidad no puede analizarse simplemente en términos descriptivos, sino que debe hacerse también en términos normativos. La dignidad, además de explicar, justifica. Es un concepto normativo y, por eso, puede ser usado para justificar los derechos humanos.

La dignidad tiene un uso legítimo, consistente en considerarlo como un “término de enlace” usado para dos funciones básicas: para decir que determinadas entidades poseen dignidad y para adscribir determinadas consecuencias normativas o valorativas a dichas entidades. En otros términos, lo que reconoce el autor es que ciertas entidades poseen ciertas propiedades y, por ello, deben ser tratadas de cierta forma.

Para determinar cuándo estamos en presencia de esa entidad o realidad, existen diversos criterios, según lo propuesto por el autor. Entre ellos, se encuentran criterios religiosos, propiedades biológicas, psicológicas o la propiedad de ser racional.

Atienza (2022) afirma que las razones basadas en la dignidad parecerían tener un carácter no gradual y absoluto. Ello, en tanto a la clase de las entidades que poseen dignidad se pertenece o no se pertenece, pero no habría grados. Sin embargo, esta afirmación no se encuentra exenta de dificultades.

Uno de los puntos más interesantes de las apreciaciones de Atienza (2022) en torno a la dignidad se encuentra en la noción normativa que distingue dos dimensiones. La primera, “la dignidad en cuanto fundamento último de los derechos; así entendida, la dignidad sería, por así decirlo, el límite de la moral y ordena no tratarnos a nosotros mismos ni a los demás exclusivamente como medios” (p. 40). En este primer caso, la dignidad no puede ceder frente a ninguna otra exigencia (las razones basadas en la dignidad son absolutas). Otra dimensión es la dignidad que se traduce en derechos fundamentales concretos; en este último caso, los derechos basados en la dignidad sí pueden ser ponderados con otros (la libertad de expresión, ejemplifica, puede prevalecer frente al honor o la intimidad).

En concordancia con el párrafo que precede, y las dos dimensiones propuestas, el filósofo español entiende que la dignidad no es un valor que esté por encima de la igualdad o la libertad cuando se entienden estos dos últimos valores o principios en su sentido más profundo, sino que son dimensiones distintas de una misma realidad (una misma ley moral) y cada una de ellas contiene a las otras. Sin embargo, postula, el término “dignidad” no parece usarse para referirse a los derechos que derivan específicamente de la dignidad; en ese sentido, puede decirse entonces que la dignidad opera como límite (absoluto) en relación con los derechos de igualdad y de libertad.

El autor bajo análisis entiende que el llamado núcleo normativo de la dignidad puede encontrarse en el derecho y la obligación que tiene cada individuo, cada agente moral, de desarrollarse a sí mismo como persona y, al mismo tiempo, en la obligación —en relación con los demás— de contribuir a su libre (e igual) desarrollo. Es una concepción amplia de la dignidad humana que, en la tradición kantiana, contiene tanto el imperativo de los fines o de la no instrumentalización de los seres humanos como el de la igualdad y el de autonomía; por ello puede presentarse como el fundamento último de los derechos humanos, de todos ellos.

La dignidad humana es auténticamente una idea revolucionaria, porque apunta a una transformación radical de la realidad. Pero, para Atienza (2022), ese carácter revolucionario no puede interpretarse tampoco de acuerdo con la versión de cuento de hadas difundida por Waldron (2019) y aceptada por muchos otros, entre quienes parece habría que situar a Habermas.

Sobre los sujetos destinatarios de la dignidad, el catedrático español afirma que la teoría de la evolución muestra sin lugar a dudas que tenemos un origen común y que estamos esencialmente igual constituidos, que

al parecer, tan solo nos diferenciamos entre nosotros en un 0,1 % en la secuencia de la cadena del ADN, lo que, afirma, es suficiente para que cada uno pueda ser tomado por él mismo y por los demás como un individuo único e irrepetible. (Atienza, 2022, p. 168)

Somos seres, afirma, con capacidades biológicas distintas y con una extraordinaria plasticidad de nuestro cerebro, lo que nos hace capaces de poseer sentido o conciencia moral y un razonamiento moral sofisticado.

Enfocado en las entidades dignas, Atienza (2022) sostiene que

solo los seres humanos pueden ser considerados plenamente personas, agentes morales y, por tanto, que solo de ellos puede predicarse una dignidad plena. Y, en segundo lugar, que el concepto de persona (a lo que cabe atribuir dignidad) no es el ser humano como miembro de una comunidad, de la polis (concepción antigua), ni tampoco como criatura divina, hecha a imagen y semejanza de Dios (la concepción religiosa, cristiana), ni el individuo considerado como fin para sí mismo y propietario de su persona (la concepción liberal), sino el ser humano como fin en sí mismo (la noción kantiana). Una consecuencia de ello, es que la dignidad humana no puede hacerse equivalente a la autonomía en el sentido liberal clásico. (pp. 187-188)

En torno a las ya referidas consecuencias normativas de la dignidad humana, el español reconoce que quizás la más importante sea que

la dignidad reconoce el principio de inviolabilidad de la persona humana (que —según la formulación de Nino— prohíbe que se puedan imponer cargas o sacrificios a ciertos individuos sin contar con su consentimiento efectivo y sobre la base de que redundan en beneficio de la mayoría de la población) y el principio de autonomía (que —de nuevo, según Nino— prescribe al Estado permanecer neutral respecto a los planes de vida individual y a los ideales de excelencia humana, y limitarse a facilitar la persecución de dichos planes e impedir la interferencia mutua en el curso

de la misma). Esto debe lograrse dentro de ciertos límites que vendrían dados por estos tres principios: el principio de las necesidades básicas, según el cual todos los seres humanos tienen ciertas necesidades elementales que gozan de prioridad frente a las necesidades que no sean básicas de los otros seres humanos (derecho a una existencia digna); el principio de cooperación, según el cual el desarrollo máximo y deseable del ser humano exige una cooperación activa por parte de los demás y, en particular, por parte de las instituciones sociales (estatales o no); y el principio de solidaridad que establece que cualquier ser humano solo tiene derecho a un grado de desarrollo y de goce de bienes que no imposibilite a los demás alcanzar un grado de desarrollo equivalente. (Atienza, 2022, pp. 188-189)

En el marco de los Estados constitucionales, Atienza (2022) argumenta que la referencia que (explícita o implícitamente) hacen todas nuestras constituciones a la dignidad humana como fundamento de los derechos hace que deba ser considerado un concepto básico del derecho, quizás incluso el más básico de todos ellos. Para poder establecer que una norma del parlamento supone una infracción a uno de los derechos fundamentales establecidos en la constitución, resulta indispensable recurrir al concepto de dignidad, tomar en cuenta el fundamento de los derechos en cuestión a fin de resolver un problema interpretativo del que depende, en definitiva, poder determinar cuál es el contenido del derecho, cuáles son las normas jurídicas válidas.

Pese a reconocer la inseparabilidad de la dignidad respecto de la igualdad y la autonomía, el profesor de Alicante considera que hay alguna razón para situar a la dignidad humana en un lugar de cierto privilegio. Ello se debe, sobre todo, a que puede ser una manera eficaz de priorizar los derechos sociales, de mostrar que garantizar a todos los seres humanos una existencia digna es presupuesto necesario para que tengan sentido todos los otros derechos. Pero está claro, agrega, que garantizar a todos una existencia digna es también una consecuencia del principio de igualdad y la única manera de hacer posible un desarrollo autónomo de los seres humanos.

4.3 Aharon Barak⁹

El jurista israelí Aharon Barak nos introduce en el tópico de la dignidad vinculándolo con su definición según los diccionarios en inglés: honor, gloria y respeto. Lo hace para reflejar que, solo en la modernidad, la dignidad humana

9 El libro en el que basamos la postura del autor es *Human Dignity – The constitutional Value and the Constitutional Right* (2015).

fue reconocida como un derecho constitucional y un valor constitucional (estos dos conceptos son sumamente importantes en su concepción de la dignidad humana, como veremos en los párrafos siguientes).

De allí que Aquino y Kant no abordaron la idea de la dignidad como derecho o valor constitucional, porque no había en la época una carta de derechos (*bill of rights*) o algo similar al valor constitucional de la dignidad humana.

El autor considera que estamos en presencia de un concepto relativo y relacional. Para ilustrar esta posición, expone que se trata de un concepto que está en constante desarrollo; con cita del *Justice Brennan* de la Corte Suprema de Estados Unidos, ilustra que “las exigencias de la dignidad humana nunca dejarán de evolucionar” (“the demands of human dignity will never cease to evolve”).¹⁰ Lo que nos quiere significar es que se trata de un concepto que depende del contexto, que muta con un mundo cambiante.

Barak (2015) afirma que la dignidad pudo haber sido fundada en un principio en un motivo religioso, de la imagen de Dios en el hombre, y que puede ser que eso cambiara con la visión kantiana de la racionalidad.

El autor rechaza la opinión de que la dignidad humana es un concepto axiomático o universal. Ello, en tanto entiende que se trata de un concepto relativo, dependiente del contexto histórico, cultural, religioso, social y político. Ese relativismo, sin embargo, no disminuye su importancia. Por el contrario, entiende, intensifica la posición de la dignidad humana en cada sociedad.

Más allá de la relatividad del concepto y su dependencia del contexto, la dignidad humana en varias sociedades (sobre todo en aquellas basadas en una democracia liberal) tiene fundamentos comunes. Puede decirse entonces que, a pesar de que haya diferentes concepciones de la dignidad humana, todas expresan un concepto similar.

Es que, prosigue, tradiciones diferentes, y aún opuestas, llegan a la conclusión de que la dignidad humana preserva la integridad física y psicológica de una persona, su identidad personal y su subsistencia básica y asegura la igualdad entre las personas.

La dignidad humana no existe en el vacío, existe en una determinada sociedad, en relación con los otros, por eso es un concepto “relacional”.

Muchos autores critican que se trata de un concepto equívoco, vago y flexible que le otorga al intérprete mucho margen de discreción. La respuesta a esta crítica radical por parte del israelí es que estamos en presencia de un concepto complejo, complejidad que deriva de la falta de consenso en torno a su esencia.

10 Discurso pronunciado en la Universidad de Georgetown (Washington, D.C.) el 12 de octubre de 1985.

Barak (2015) postula tres niveles de la falta de consenso: 1) en torno a su contenido; 2) si descansa sobre una racionalidad más allá de un núcleo común; y 3) respecto al resultado de hacia qué apunta.

Esa complejidad no es razón suficiente para tener un acercamiento negativo hacia la dignidad humana. La vida, equidad y libertad son también conceptos complejos, pero eso no puede justificar ignorarlos. Lo que en el pasado parecía vago y poco claro se convirtió natural y aceptado en el presente.

Por otra parte, destaca que los jueces viven en un marco legal, que determinan reglas. El juez que debe darle significado a la dignidad humana en una constitución no tiene la libertad del filósofo de estar de acuerdo con Kant o rechazar su enfoque.

Esta complejidad es vista por un constitucionalista no como un factor negativo, sino como una necesidad y como una ventaja que le permite a la dignidad humana cumplir su función en una sociedad cambiante.

El autor postula que todo derecho constitucional o valor constitucional es a la vez limitador de otro derecho o valor, y la constitucionalidad de esa limitación es decidida de acuerdo con las reglas de la proporcionalidad.

Sostiene que no toda limitación constituye una violación, las limitaciones son constitucionales si son proporcionales. En casi todos los sistemas de derecho los derechos son relativos, por eso, en última instancia, la decisión será hecha de acuerdo con las reglas de proporcionalidad.

El enfoque desde el cual Barak (2015) analiza la dignidad humana puede ser sintetizado en tres aspectos puntuales de la dignidad: 1) como valor social; 2) como valor constitucional; y 3) como derecho constitucional. En un orden creciente a decreciente de amplitud, el autor propone que, en primer lugar (con mayor amplitud), encontramos a la dignidad humana como valor social. En segundo lugar se encuentra la dignidad como un valor constitucional, con un alcance más angosto que el valor social, pero con un radio más amplio que el derecho constitucional a la dignidad humana. Este último, por supuesto, reservado para aquellas cartas magnas que lo consagran expresamente.

El derecho constitucional a la dignidad está basado en el valor constitucional, sin embargo, los dos no son necesariamente lo mismo. En varias constituciones, el valor constitucional de la dignidad está reconocido sin que lo sea el derecho constitucional a la dignidad. A modo de ejemplo, señala que en España está consagrado explícitamente el derecho a la dignidad, mientras que en Estados Unidos y en Canadá está implícita la dignidad como valor constitucional.

Al estudiar el concepto de dignidad humana, Barak (2015) lo vincula con la

necesidad de entender su larga historia. En ese marco de pensamiento, expone dos teorías que considera incompletas para desentrañar el concepto de la dignidad humana. Se trata de la teoría intencionalista, que remite a la intención de los primeros convencionales (o *framers*) de la constitución, y de la teoría originalista, que se vincula con el público entendimiento original, es decir, lo que entendía la sociedad en el tiempo en que se adoptó el valor constitucional.

Finalmente, se enfoca en lo que él entiende como la teoría de interpretación constitucional que debe prevalecer para el estudio de la cuestión, a la que llama “interpretación intencional” (*purposive interpretation*), en la que el concepto depende de la función y del rol que ocupa en la constitución al momento de la interpretación. Para ella, el peso decisivo está dado por el propósito subyacente en la constitución al tiempo de la interpretación. Le da peso al propósito, al *telos*, a la función que tiende a cumplir en la constitución al momento de interpretarla.

La dignidad humana tendría, en este contexto, un significado expreso y uno implícito. Se trata de una visión amplia de la constitución, generosa, no legalista, pero esta interpretación amplia no significa una interpretación más allá del significado del lenguaje.

El expresidente de la Corte Suprema de Israel consagra tres roles de la dignidad humana: como un valor constitucional, como un rol normativo central y como el factor que une los derechos humanos en un todo, asegurando la unidad de los derechos humanos. Esta unidad normativa es expresada, según Barak (2015), de tres maneras: 1) el valor de la dignidad humana sirve como una base normativa para los derechos constitucionales dispuestos en la constitución; 2) sirve como principio interpretativo para determinar el alcance de los derechos constitucionales, incluido el derecho a la dignidad humana; 3) tiene un rol importante en determinar la proporcionalidad de una ley que limite un derecho constitucional.

Desarrolla *in extenso* esos tres puntos y señala que:

1. La dignidad humana como valor en el que descansa el fundamento de todos los derechos (visión compartida por Maritain). Es el argumento central para la existencia de los derechos humanos. Según Christopher Enders (2010), es el valor que determina que cada persona tenga derecho a tener derechos. No es la norma fundamental del sistema legal en los términos de Kelsen (*grundnorm*). Un valor constitucional fundamental es una cosa, una norma fundamental o fundante es otra. La norma fundamental determina la naturaleza vinculante de una constitución, lo cual no tiene vinculación

- con la dignidad humana. Es más, no debería concluirse automáticamente que la dignidad humana es el valor más importante que sirve como una llave de solución a todos los problemas constitucionales que se presenten. La dignidad humana requiere estudio y clarificación, y cada sistema legal debe, en última instancia, definir su propia posición en este valor constitucional.
2. La dignidad como el valor constitucional que provee significado a las normas del sistema legal. De acuerdo con una interpretación intencional, todas las previsiones de la constitución, y particularmente todos los derechos en la *bill of rights* de la constitución, son interpretados a la luz de la dignidad humana. En este punto, el autor destaca que la dignidad humana no solo influye en la interpretación dentro del contexto del propósito de la constitución, sino también en cada norma legal infraconstitucional que se encuentre dentro del sistema legal. Es decir, la dignidad irradia a la totalidad del sistema subconstitucional.
 3. Reconoce que la dignidad es vista como un principio básico (fundamental) y un valor supremo. Algunas veces es visto como el valor más importante. Se ha sugerido que, sin entender la dignidad humana, uno no puede entender los derechos humanos. Sin embargo, no es el único valor a ser considerado. Algunas veces, el valor de la dignidad humana choca (o entra en conflicto) con otro valor constitucional. En dicho caso, es necesario el balanceo, que deberá hacerse según el peso relativo de los valores en conflicto.

Agrega el autor que la dignidad humana es un valor que indica que los derechos humanos no son otorgados por el Estado, de ese modo, éste no puede quitarlos. Aparece como el fundamento de la democracia en sí misma. Para ello, Barak (2015) acude a las palabras de Dworkin (1992): “porque honramos la dignidad, demandamos democracia” (“because we honor dignity, we demand democracy”) (p. 239).

En otro de los puntos de su obra, Barak (2015) sugiere que debe separarse el alcance del valor constitucional de la dignidad humana del alcance del derecho constitucional de la dignidad humana y darle un alcance más angosto (recortado) al derecho que al valor. El valor debe manifestarse en toda la constitución, a excepción de la interpretación del derecho dignidad humana. Esto preservará las riquezas del valor y proveerá soluciones para el carácter único del derecho constitucional de la dignidad humana.

Aclara que esto vale solo para los sistemas constitucionales que tengan a la dignidad humana como un derecho constitucional absoluto. En todos los

otros, el alcance idéntico de la dignidad como valor y como derecho debe ser preservado, siendo este el caso de Sudáfrica e Israel.

La mayoría de los derechos constitucionales son relativos, pueden ser limitados; el ejercicio de parte de su alcance puede ser limitado, al punto tal que el derecho constitucional no se cumplirá enteramente (*fulfilled in its entirety*), bajo la condición de que la limitación sea proporcional. Para determinar la proporcionalidad de la limitación, el valor constitucional de dignidad humana juega un rol importante.

En lo que resulta la síntesis de su postura, Barak (2015) considera que los enfoques teológico y filosófico no pueden proveer una base satisfactoria a la dignidad humana como un valor constitucional moderno. Propone un tercer modelo, basado en un enfoque constitucional de la dignidad humana.

Así, expone que el modelo teológico, enfocado en el cristianismo y en el judaísmo, está basado en la visión de que el hombre fue creado a imagen de Dios (*Imago Dei*). Considera que la interpretación constitucional no debe hacerse de acuerdo con la visión de determinada religión. Por otra parte, se aparta también del modelo filosófico seguido por Kant y Dworkin.

El acercamiento correcto, sostiene, debe enfocarse en el propósito subyacente del valor de la dignidad humana en una constitución. Dicho propósito debe estar basado en el entendimiento de una sociedad moderna y sus necesidades.

La dignidad humana después de Kant no puede ser entendida sin remitir a la visión plasmada en su vasta obra. Reconoce que es apropiado discutir sus ideas, sin embargo, siempre debe recordarse que debemos entender la dignidad humana desde el fondo de una realidad social existente bajo el argumento de ser un valor fundamental en las constituciones modernas.

En su obra, el autor formula una ponderación en torno a la posición de Dworkin (2014) sobre la dignidad humana. Para este último, asevera, este principio requiere autorrespeto (que requiere que cada persona tome su propia vida, y la vida de los otros, en serio) y autenticidad (según la cual, al relacionarse con los demás, cada persona debe expresarse en su vida, encontrando un modo de vida que sea bueno en sus circunstancias). El autor, intuitivamente, es de la opinión de que la ley no puede estar basada en un solo principio. En su opinión, está basada en un número de principios, que están en un estado de constante conflicto y deben ser balanceados. Señala que Dworkin no interpretó la constitución americana u otra constitución, no intentó entender la dignidad humana como un valor constitucional. Su punto de vista filosófico, según la cual la dignidad humana internamente une los principios de autorrespeto y

autenticidad, no puede servir como un estándar por el cual el valor constitucional de la dignidad humana puede ser entendido en diferentes estructuras constitucionales.

Profundizando con las noblezas del enfoque que propone, Barak sostiene que una interpretación constitucional intencional del valor constitucional de la dignidad humana aprecia todo el alcance de este valor. Se trata de un enfoque holístico que pretende reflejar la complejidad de la persona como tal en todo el ámbito de su existencia como ser humano, así pues, la dignidad humana como valor constitucional es la humanidad de la persona como ser humano, es la protección de la humanidad de una persona. Esta visión es tanto subjetiva (los sentimientos internos del individuo) como objetiva (ver al individuo como parte de una familia, un grupo o una sociedad).

Vale preguntarse a qué apunta el autor cuando refiere a la dignidad como valor constitucional. Acudiendo a Ackermann (2014), entiende que la dignidad humana está basada en la voluntad individual y en la habilidad del individuo para desarrollar su personalidad y alcanzar la realización de su vida, que la voluntad de un ser humano es una manifestación de su humanidad. Esa libertad se manifiesta en planear su vida y realizarse a sí mismo. No es posible lograr todos los aspectos de la autorrealización si el individuo no tiene condiciones de vida básicas que le permitan una subsistencia digna.

A su vez, adiciona que la dignidad como autonomía de voluntad significa que el individuo controla su propio destino y su historia de vida. La autonomía se vincula con que la persona tiene derechos sobre su cuerpo. En ese tren, recuerda que los seres humanos siempre son un fin y un valor en sí mismos; esto resuena en un enfoque kantiano, desde esto se sigue que la dignidad humana significa rechazar la posibilidad que una persona sea solo un medio para la realización de la voluntad de otras personas. Las personas son iguales, en el sentido de que ninguna domina a la otra. La humanidad, entonces, es violada solo cuando sirve como medio sin ser un fin en sí mismo.

Entendemos pertinente adentrarnos en lo que Barak (2015) postula como la dignidad humana como concepto “relacional”. Lo que señala con claridad el jurista es que la dignidad no es un monólogo, sino un diálogo entre ella y otros miembros de la sociedad. No es solo la dignidad de uno mismo, sino que es también la dignidad del otro, que son diferentes. Involucra una parte activa y una pasiva, que es participar de la sociedad y dejar que otros participen. A partir de ello, concluye que el valor constitucional de la dignidad humana solo puede evolucionar en una sociedad democrática. La dignidad humana pertene-

ce, para el autor, solo a los individuos. Las corporaciones no tienen dignidad, porque carecen de humanidad.

Ahora bien, siguiendo a Barak (2015), no puede sostenerse que la dignidad humana pueda tener un solo contenido; sin embargo, la humanidad del individuo es un concepto que indica las pautas para determinar su propio contenido, y estas pautas no difieren de las propias para dilucidar el valor constitucional de la equidad o la libertad. Una de las máximas del exjuez israelí es que “La dignidad humana es un valor comprensivo que rodea a todos los derechos constitucionales” (Barack, 2015, p. 133).

El autor se diferencia de una mirada kantiana, al sostener que la racionalidad no es un componente para el modelo propuesto; cada persona —racional o irracional— tiene dignidad humana. En cuanto al argumento de las personas que no tienen libre albedrío, están protegidas también por la dignidad humana. Para arribar a esta conclusión, Barak (2015) reflexiona que “[a]sí como la dignidad humana protege a los menores, da refugio a aquellos diferentes en cuerpo o mente” (p. 135).

Por otra parte, en lo que podríamos comprender como la característica “relacional” de la dignidad, se señala que el balanceo que hay que hacer ante conflictos no afecta el alcance de los derechos constitucionales, afecta su habilidad de satisfacerlos o de cumplirlos plenamente.

Una síntesis de las bases en las que Barak (2015) apoya su concepción de la dignidad podríamos encontrarla cuando sostiene que el entendimiento de la dignidad humana como la humanidad de una persona está basado en un enfoque humanístico-moderno. Este enfoque no está derivado de una aproximación religiosa ni de una visión que sitúe a la racionalidad en el centro. Está basada en un humanismo secular. Está basada en el hombre, en vez de en Dios. Sin embargo, muchas de sus ideas son dibujadas a partir de enfoques religiosos y algunas solo difieren ligeramente de los de la concepción religiosa de la dignidad humana.

En el confronto entre dignidad humana como derecho constitucional y como valor constitucional, y tocando el asunto de los conflictos de derechos constitucionales, Barak (2015) esgrime la siguiente explicación:

El propósito único que caracteriza cada derecho constitucional se distingue del propósito general de ese derecho: realizar el valor constitucional de la dignidad humana [...] Cada derecho constitucional tiene su propósito único. Ese propósito puede superponerse complementariamente con el valor constitucional de la dignidad humana. Puede entrar en conflicto con el valor constitucional de la

dignidad humana. Con los derechos particulares convive el derecho constitucional a la dignidad humana, que en partes se superpone complementariamente con ellos, y en partes entra en conflicto con ellos. El complemento y el conflicto no alteran los límites de los distintos derechos. La resolución del conflicto no se encontrará en el nivel constitucional. En ese nivel, el conflicto se mantiene como estaba. La resolución será encontrada en el plano sub-constitucional. Las normas constitucionales (*statutes or common law*) pueden limitar el conflicto de derechos constitucionales, y sus limitaciones serán constitucionales en tanto sean proporcionales. (p. 145)

Finalmente, señala que el derecho constitucional a la dignidad humana no debería ser visto como un derecho residual, pues ello estaría en conflicto con la centralidad del valor y el derecho de la dignidad humana en la constitución.

4.4 Ronald Dworkin¹¹

En primer lugar, vale señalar que el filósofo estadounidense entiende en su obra *Los derechos en serio* (1989) que la dignidad humana es una idea “vaga, pero poderosa”, con un poder que impide rebajar a la persona a una condición inferior a la que le corresponde como “miembro de la comunidad humana”.

Dicho esto, el autor desarrolla en su obra *Justicia para erizos* (2014) que la dignidad y el autorrespeto —cualquiera que sea el significado que resulten tener— son condiciones indispensables del vivir bien. Hallamos evidencias de esta afirmación, sostiene, en la forma en que la mayoría de la gente quiere vivir: mantener la frente alta mientras pugna por todas las otras cosas que quiere. Vale recordar que, para el jurista americano, los derechos políticos son cartas de triunfo sobre lo que en otros aspectos son justificaciones adecuadas de la acción política.

Dworkin se apoya sobre todo en la tesis de Immanuel Kant (1996), en tanto no se puede respetar adecuadamente nuestra humanidad a menos que respetemos la humanidad en otros. El autor identifica a la dignidad con el “vivir bien”, diferenciando esta afirmación de la de “tener una buena vida”; así, el “vivir bien” aparece como un desafío que puede traducirse en estar a la altura de la circunstancias.¹²

Su idea de dignidad humana viene de la mano de dos principios que él mismo introduce. Estos principios, a su entender, enuncian exigencias fundamentales del vivir bien. En detalle, afirma que

11 Para desentrañar la mirada de este autor se acude a su obra *Justicia para erizos* (2014).

12 En un pasaje de su obra *Justicia para erizos*, señala que “... valoramos el gran arte no porque el arte

El primero es un principio de autorrespeto. Cada persona debe tomar en serio su propia vida: debe aceptar que es un asunto de importancia que su vida sea una ejecución exitosa y no una oportunidad desperdiciada. El segundo es un principio de autenticidad. Cada individuo tiene la responsabilidad personal especial de identificar lo que representa un éxito en su vida; tiene la responsabilidad personal de crear esa vida por medio de un relato o un estilo coherentes que él mismo avale. Juntos, los dos principios proponen una concepción de la dignidad humana: la dignidad requiere autorrespeto y autenticidad. (Dworkin, 2014, p. 268)

Para el reconocido constitucionalista, la dignidad, como tantos de los conceptos que aparecen en su extensa argumentación, es un concepto interpretativo.

Ya enfocados en estos dos principios (o subprincipios) de la dignidad humana, consideramos necesario desentrañar con detalles qué es lo que entiende el autor cuando los alude.

El principio de autorrespeto insiste en que debo reconocer la importancia objetiva de mi vivir bien, no es en sí mismo una afirmación moral. Describe una actitud que la gente debería tener respecto a su propia vida: considerar que es importante vivir bien. También exige que cada uno de nosotros, en el trato que le da a su propia vida, la estime dotada de ese tipo de importancia.

Dworkin (2014) acude a Stephen Darwall (1977) en cuanto ha trazado una útil distinción entre el respeto de reconocimiento y el respeto de apreciación. Este último es el que le mostramos a alguien en virtud de su carácter o sus logros; el primero incluye el respeto que debemos demostrar a las personas como mero reconocimiento de su condición de tales. El autorrespeto que demanda la dignidad es el de reconocimiento, no el de apreciación.

La autenticidad, prosigue,

es el otro lado del autorrespeto. Como nos tomamos en serio, juzgamos que vivir bien significa expresarnos en nuestra vida, buscar un modo de vivir que nos cautive como correcto para nosotros mismos y nuestra circunstancia. No es necesario que se trate del compromiso con una única e imperiosa ambición o una jerarquía establecida de valores. Puede equivaler, antes bien, a lo que llamamos carácter o lo que Nietzsche denominaba “estilo”: una manera de ser que comprobemos adecuada a nuestra situación, y no una irreflexivamente deducida de la convención o de las expectativas o demandas de los otros. Eso no signifi-

como producto realce nuestra vida, sino porque encarna una ejecución, un estar a la altura del desafío artístico. Valoramos la vida humana bien vivida no por el relato terminado, como si la ficción sirviera igualmente, sino porque también ella encarna una ejecución: un estar a la altura del desafío de tener una vida que vivir” (Dworkin, 2014, p. 259).

ca necesariamente excentricidad, y ni siquiera novedad. Lo crucial no es que vivamos de manera diferente de los otros, sino en respuesta a nuestra situación y los valores que estimamos apropiados, antes que a contrapelo de una y otros. (Dworkin, 2014, p. 276)

El autor aclara que la autenticidad no es autonomía, al menos tal como algunos filósofos entienden este proteico concepto. Estos suponen que la autonomía solo exige que la suma de las circunstancias, sean estas naturales o políticas, dejen libre acceso a alguna gama de elecciones.

Este segundo principio de la dignidad humana es vinculado por Dworkin (2014) con la responsabilidad. Sobre ello, postula que

la autenticidad demanda tanto que yo sea responsable en el sentido de la virtud como que acepte, cuando sea apropiado, la responsabilidad relacional. No trato un acto como propio, emanado de mi personalidad y mi carácter, a menos que considere que tengo responsabilidad de juicio por él. (p. 277)

Otra de las dimensiones de la autenticidad que se exponen consiste en la independencia ética. Esta puede sintetizarse en que

Quien aprecia su dignidad debe negarse a conformar sus valores éticos en función del temor a la sanción tanto social como política; tal vez decida que vive bien cuando se ajusta a las expectativas de otros, pero debe tomar esa decisión por convicción, no por pereza o un temor como el recién mencionado. (Dworkin, 2014, p. 280)

El primer principio de la dignidad, reformulado para exponer con claridad el valor objetivo de toda vida humana, se convierte, para Dworkin (2014), en lo que ha llamado “principio de Kant”, a partir del cual

La razón que usted tiene para considerar objetivamente importante como va su vida es también una razón que usted tiene para considerar importante cómo va la vida de cualquier otro: usted ve la importancia objetiva de su vida reflejada en la importancia objetiva de la vida de todos los demás. (p. 340)

Los dos principios de la dignidad enunciados por el filósofo americano no describen, conforme su postura, diferentes perspectivas que una persona pueda asumir y entre las cuales deba después elegir. Describen una única perspectiva en la que la persona debe situarse si es éticamente responsable. Por ello, propone que esos principios sean tratados como ecuaciones simultáneas que hay que resolver juntas.

Ahora bien, a lo que apunta Dworkin (2014) cuando hace referencia a la vida buena y al buen vivir es que una persona vive bien cuando percibe y procura una vida buena para sí misma y lo hace con dignidad: con respeto por la importancia de la vida de otras personas y por la responsabilidad ética de estas, así como por la suya propia.

La dignidad humana consiste en un concepto interpretativo, una idea organizadora que, según Dworkin (2014), se manifiesta y aplica a partir de la mejor interpretación de las prácticas sociales donde el concepto se presente y de la justificación de esas prácticas dentro de un amplio marco integrado de valor político.

En desarrollo de esa idea clarifica que, si en efecto se busca establecer las conexiones adecuadas entre ambos sistemas a partir de la lectura de material jurídico, desde un principio tendría que atribuírsele un papel a la moral en el contenido del derecho que sirva precisamente de guía para la lectura de ese material jurídico. El análisis de este concepto debe asumir, “desde el inicio”, una conexión íntima entre el derecho y la moralidad. En segundo lugar, será preciso analizar “interpretativamente” las prácticas sociales, comerciales y políticas en las que aparece el concepto doctrinal del derecho.

Dworkin (2014) produce la imagen de un sistema unitario que trata al derecho como parte de la moralidad política. En este sistema, el derecho es una rama de la moralidad política que emerge de la moralidad personal, y esta, a su vez, brota de la ética.

Para este autor, la ética individual y la moralidad política giran en torno a la dignidad. En el marco de la ética individual, formula su concepto interpretativo de dignidad a partir de los dos principios ya expuestos: autorrespeto y autenticidad. Para la moralidad política formula dos principios equivalentes de dignidad: autorrespeto y responsabilidad. En este sentido, Vargas del Carpio (2016) señala que

La moralidad política exige que los miembros de la comunidad política colectiva se respeten a sí mismos como individuos (*self-respect*), y exijan al Estado el derecho político de *equal concern and equal respect*. Para Dworkin, el Estado —atendiendo a los principios de la dignidad— tiene la responsabilidad política de tratar con igual grado de importancia el destino de cada uno de sus sujetos, y el deber de velar por el respeto de los derechos humanos. Por su parte, los individuos asumen la responsabilidad privada de vivir bien como exigencia propia de su dignidad y de la ética individual. La dignidad es realmente importante, exige respeto y funda el derecho del individuo a ser tratado *como ser humano*, lo cual en palabras de Dworkin constituye un derecho humano básico. (p. 7)

Dworkin (2014) afirma que

ninguna autoridad divina puede proporcionar un fundamento a los derechos humanos básicos. Al contrario, la lógica del argumento va en el otro sentido: debemos suponer la existencia independiente y lógicamente previa de los derechos humanos a fin de aceptar la idea de la autoridad moral divina. (p. 439)

Tal como lo destaca de De Rosas Andreu (2019), se puede concluir que Dworkin se aparta de una concepción contractualista, centra el fundamento esencial de una sociedad en la dignidad humana e inicia la idea de una verdad objetiva. Esta, si bien es interpretativa —en el sentido de que es producto de una deliberación y desarrollo de las convicciones que han sido compartidas por las personas de una comunidad—, puede desentrañarse argumentativamente y, para Dworkin (2014), una vida digna es la única vida que merece ser vivida. De tal manera, la dignidad humana determinará el contenido moral de los demás conceptos e interpretaciones de la práctica jurídica.

El autor americano coloca a la dignidad humana como concepto absoluto que constituye la esencia de todos los derechos fundamentales. En ese razonamiento, propone que tanto la libertad como la igualdad y la democracia son consecuencia directa de la dignidad humana.

Para concluir, es menester señalar que, como dijimos, Dworkin (2014) presenta a los derechos fundamentales como cartas de triunfo, cartas estas que, según el propio autor,¹³ pueden ser derrotadas no por una justificación común y corriente, sino por una carta más alta. En el caso de la dignidad humana, la presenta como carta de triunfo invencible, como la más alta de la baraja, aquella que prevalece por sobre cualquier otra.

4.5 John Finnis¹⁴

Según el profesor emérito de Oxford, el fundamento de los derechos humanos se encuentra en la dignidad de la condición libre e igual del ser humano. Estos derechos humanos son aquellos debidos a todos por igual y cuyos destinatarios son las personas por su sola condición de tal. Esta identidad implica para Finnis (1998)

13 Véase Roland (1984, como se citó en Dworkin, 2014, p. 596).

14 El presente análisis se produce con base en su célebre obra *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory* (1998).

la dignidad de tener la por lo menos radical capacidad de participar en los bienes humanos que son identificados en los primeros principios de la razón práctica (primero y principalmente, el bien de la existencia/vida humana) y que dan sentido a toda la intencionalidad humana. De tal manera, los derechos, se apoyan en la dignidad del ser humano libre e igual. (p. 8)

In extenso, el autor australiano enseña que la noción de dignidad

connota tanto superioridad (en poderes, excelencia, estatus) como un valor intrínseco, no dependiente. La radical capacidad y actualidad que cada ser humano tiene en virtud de su alma racional individual hace a cada uno de nosotros superior en el simple sentido de que, de ese modo, nosotros tenemos y concretamos todos los niveles del ser —la solidez física y el dinamismo de una estrella o una galaxia, la complejidad química y biológica y auto-dirección de un árbol o un león, y más aún: la capacidad de entender todas estas otras realidades, de razonar acerca de ellas y sobre el razonamiento en sí mismo, de reproducir y transformar otros seres de todos esos niveles de la realidad, y con la libertad del autodomínio elegir cómo vivir—. En su valor inherente, nuestro vivir, conocer, jugar, y amar son ciertamente paradigmas del valor, como lo es el valor que captamos en el mismo ser de nuestros amigos (y por tanto en toda persona humana). (Finnis, 1998, p. 176)

Finnis (1998) sostiene que los contenidos de los principios jurídicos, así como de las normas e imperativos que se siguen de ellos, provienen de proposiciones universales que orientan la praxis humana social a la prosecución y realización coordinada socialmente de los que denomina “bienes humanos básicos” o dimensiones fundamentales de la realización humana. Por otra parte, estos bienes son el objeto de las inclinaciones naturales de las que habla Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, que, a su vez, se fundamentan en las dimensiones perfectivas propias de la naturaleza humana.

Estos “bienes” constituyen los aspectos más básicos del florecimiento o la plenitud humana, que dan sentido último a nuestras acciones. Son bienes, pues perfeccionan nuestra naturaleza; son fines, directivos, razones de nuestra acción que le dan sentido; y son inteligibles. Por eso, a ellos se corresponden los principios básicos del razonamiento práctico, que se refieren a ellos como algo a ser proseguido o perseguido.

Según Finnis, son premorales, porque la acción que se orienta a un bien básico es inteligible, no necesariamente correcta. Son evidentes, aunque su captación, que es práctica y no teórica, requiere de la experiencia. Además, son inconmensurables: son igualmente fundamentales, esto es, no hay única y

objetiva jerarquía entre ellos. No hay entre ellos diferencia de valor intrínseco, no hay una medida unitaria y abstracta que permita compararlos en términos de bondad.

En cuanto a los bienes humanos fundamentales, Finnis (1998) expone el contenido de cada uno de ellos y afirma, además, que lo relevante no es aceptar la lista exactamente así, sino comprender que todos los propósitos del comportamiento humano pueden reconducirse a unas razones últimas que coinciden, esencialmente, con esta lista.

Ahora bien, vale preguntarse —como lo hace Massini-Correas (2023)— cuáles son estos bienes que configuran los principios primeros de la praxis humana y, por lo tanto, de la praxis jurídica y de todas las realidades constitutiva y prácticamente relacionadas con ella. Según el catedrático de la Universidad de Mendoza, Finnis (2011) ha respondido a esta pregunta en su ensayo “Limited Government” al explicitar que

los primeros principios de toda deliberación, elección y acción —escribe— son las razones básicas para la acción [inclusive la jurídica...], tales como (1) el conocimiento (incluyendo la apreciación estética) de la realidad; (2) la performance diestra, hábil y eficiente en el trabajo y en el ocio o juego, en razón de sí mismos; (3) la vida corporal [y psíquica] y los aspectos integrantes de su plenitud: salud, vigor y seguridad; (4) la amistad o la armonía y asociación entre personas en sus más variadas formas e intensidades; (5) la asociación sexual entre el hombre y la mujer [en el] matrimonio; (6) la razonabilidad práctica [...]; (7) la armonía con las más amplias extensiones y las últimas fuentes de toda la realidad, incluyendo el sentido y el valor. (p. 88, como se citó en Massini-Correas, 2023, p. 7)

Según lo describe Finnis (1998),

cada miembro de la especie humana tiene títulos de justicia. Por lo tanto, desde que el objeto de la justicia es siempre el derecho de alguien, existen derechos a los que tiene título cada miembro de nuestra especie: los derechos humanos. Mejor aún, cada uno de nosotros tiene ese título porque cada miembro individual de la especie tiene la dignidad de ser una persona. Y esto no es un estatus a ser conferido o retirado, sino una realidad a ser reconocida. (p. 176)

Y con referencia al fundamento de esa dignidad, tal como lo deja en claro Massini-Correas (2020), Finnis (1998) recalca que “la esencia de los poderes del alma están otorgados a cada individuo completamente [...] desde el comienzo de su existencia en cuanto tal. Esta es la raíz de la dignidad que todos tenemos como seres humanos” (p. 179, como se citó en Massini-Correas, 2020).

La noción de dignidad humana implica, para Finnis, superioridad, así como valor intrínseco y no dependiente, lo que se fundamenta en la radical capacidad que cada ser humano tiene en virtud de su alma racional individual. Más aún, esta excelencia es reflejada en la capacidad de entender todas estas otras realidades, de razonar acerca de ellas y sobre el razonamiento en sí mismo, de reproducir y transformar otros seres de todos esos niveles de la realidad y, con autodominio y libertad, elegir cómo vivir.

El mismo Finnis (1998) sostiene que

En oposición a esto, el positivismo materialista, con su escepticismo acerca del alma y de las especies, es incapaz de comprender nuestra experiencia como seres que optan o eligen, la igualdad radical de todos los seres humanos y la existencia de derechos humanos como requerimientos de justicia que no discriminan entre ellos. (p. 180)

Para el filósofo australiano, la noción central de dignidad excede la autonomía personal o el beneficio individual y se direcciona a la ordenación de los derechos a un conjunto de bienes humanos básicos, que constituyen los aspectos centrales de la plena realización humana.

Asimismo, postula que hay derechos humanos absolutos, porque resulta siempre irrazonable elegir directamente contra cualquier bien humano básico, ya sea para uno mismo o para los demás.

Prosigue bajo el argumento de que existen normas morales negativas (que imponen no realizar determinados actos) que son vinculantes en toda ocasión. Estas normas, específicas, pocas en número e in excepcionales constituyen la columna vertebral de la vida social y el derecho. Por ello, tornan a algunos derechos en inalienables y absolutos.

De ese modo, se denota que el entendimiento de Finnis se apoya en la dignidad humana, que conlleva la absolutidad de determinados derechos que hacen a la inviolabilidad de los bienes humanos básicos.

Para Finnis (1998), la dignidad opera como un límite deónticamente infranqueable respecto de lo que puede hacerse con el hombre, es decir, opera como lo que se denomina “un absoluto moral”, fijando aquello que no debe hacerse nunca con el ser humano.

4.6 Alfonso Santiago¹⁵

Santiago (2022) aporta una visión original de la dignidad humana, al consagrar que

Todas y cada una de las palabras, conceptos y realidades que se contienen en la formulación de este principio son importantes y trascendentes: igual e inviolable dignidad de la persona humana. Ellas constituyen un “pentanomio” indestructible y armónico, donde cada elemento es clave y relevante y, teniendo valor en sí mismo, remite y refuerza a los demás. La persona humana, cada hombre y cada mujer, es y está llamado [sic] a ser el principio, sujeto y fin de toda organización social y política, de toda política pública. (p. 19)

Este principio de la “igual e inviolable dignidad de la persona humana” constituye la brújula de su concepción, y es postulada como “motor que impulsa, fundamenta y explica las realidades propias y características de esta nueva era jurídica” (p. 21).

El postulado del autor se enriquece por el desarrollo de cada uno de sus elementos. Trasciende con creces a una afirmación y se presenta como una conclusión apoyada en fundamentos claros y coherentes.

Santiago resalta que la dignidad es una cualidad que se le reconoce a una determinada realidad por su particular excelencia, que la hace especialmente valiosa y, por tanto, merecedora de un elevado respeto, protección y veneración. Lo digno es, también, algo que vale por sí mismo, que no puede ser instrumentalizado.

La dignidad humana es, por tanto, una particular y única excelencia que corresponde reconocer a todos los seres humanos. Dicha dignidad y excelencia lo hace merecedor de un trato único, respetuoso de su ser, su vida, su libertad, sus derechos, sus facultades y sus acciones.

El profesor argentino propone que una de las definiciones más contundentes acerca de la persona y de su eminente dignidad es aquella que aporta Tomás de Aquino, al decir en su *Summa...* que se trata de “lo más perfecto de toda la naturaleza” (q. 29, a. 39, como se citó en Santiago, 2022, p. 66) y en el *In I Sententiarum*, que “la persona es sujeto concreto que se distingue de todo otro por su eminente dignidad” (p. 6, como se citó en Santiago, 2022, p. 66).

En ese sendero de definiciones, ahonda en que la dignidad humana es un reconocimiento que hace el hombre y la sociedad frente a algo que le viene dado y se presenta ante ellos. No es un dogma de fe ni un postulado ideológico, sino

15 La obra del autor que se toma de referencia es *La dignidad de la persona humana. Fundamento del orden jurídico nacional e internacional* (2022).

una realidad que se descubre no bien se reconocen las enormes diferencias que distinguen a los seres humanos de las otras realidades existentes en el mundo.

Ahora bien, el autor ubica estas distinciones en las características corporales y la estructura de su sistema nervioso central, la inteligencia, interioridad, libertad, afectividad, religiosidad, la capacidad de conocer y modificar creativamente la realidad, la capacidad artística, creadora e innovadora, la genialidad de sus obras, el dinamismo y progreso histórico que ha sido capaz de desplegar a lo largo de la historia.

De la mano de la mirada kantiana de “autonomía”, y de la mano de la no instrumentalización antes postulada, Santiago (2022) afirma que cada persona humana es y debe ser tratada siempre como sujeto, nunca como objeto. Es un fin en sí mismo que no puede ser utilizado como simple medio en la consecución de un objetivo. Es siempre principio y fin de toda institución humana.

El constitucionalista argentino se adentra en un análisis etimológico de la dignidad. Así, con cita de Rodrigo Guerra López (2003), señala que

La palabra “dignidad” es la traducción latina del griego “axioma”. Los axiomas son realidades dignas de ser creídas, estimadas o valoradas. De este modo, en su sentido más originario, axioma significa el “principio” que, por su valor en sí, es decir, por ocupar un cierto lugar en un sistema de proposiciones, no puede no ser considerado sino como verdadero. El axioma obliga al asentimiento, su contenido se impone inmediatamente al espíritu, debido a su verdad manifiesta. Los axiomas son indemostrables y, por ello, constituyen el fundamento de toda demostración. El axioma, entonces, no es un principio “postulado” como indemostrable, sino un dato que en sí mismo es evidente y que es fruto de una intuición sobre los contenidos ofrecidos en la experiencia. (Como se citó en Santiago, 2022, p. 67, nota al pie 3)

En cuanto al fundamento sobre el que descansa la dignidad humana, acude a Santo Tomás de Aquino al decir que: “El hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de su obrar por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos” (Santiago, 2022, p. 70).

Invoca a Kant en relación con que

aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad [...]. La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional [...] el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo), como un simple instrumento,

sino siempre, a la vez, como un fin; y en ello precisamente estriba su dignidad (personalidad). (Santiago, 2022, p. 71)

El autor sostiene que esta realidad de la dignidad de la persona humana, de su conocimiento teórico y de su reconocimiento práctico tiene indudables bases cristianas. Por esto, prosigue con cita de Juan Pablo II, que “ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo” (Santiago, 2022, p. 72).

Asimismo, propone que

[l]a fuerza más profunda que inspira la vida humana, la vida política y en particular al Derecho constitucional es la dignidad humana. Aún más que la libertad, es la dignidad humana la que impulsa el desarrollo de nuestra disciplina, especialmente a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948. (Santiago, 2022, p. 73)

Por lo que proclama con contundencia que “el reconocimiento de la igual e inviolable dignidad de la persona humana pasa a ser el principio fundante de la convivencia nacional e internacional” (Santiago, 2022, p. 73).

Es que, explica, todo sistema político-jurídico necesita algo más que “creencias” para ser sólido, coherente y durar en el tiempo. Necesita un fundamento filosófico, no ideológico, en el cual se pueda sustentar. La dignidad, concluye, ocupa ese papel.

En la obra se expone un apartamiento del relativismo del concepto de la dignidad humana. Dicha oposición comparte, entre otras razones, las expuestas por el papa Francisco en su Encíclica *Fratelli Tutti* (2020), que en lo pertinente declara:

De otro modo, ¿no podría suceder quizás que los derechos humanos fundamentales, hoy considerados infranqueables, sean negados por los poderosos de turno, luego de haber logrado el “consenso” de una población adormecida y amedrentada? Tampoco sería suficiente un mero consenso entre los distintos pueblos, igualmente manipulable. Ya tenemos pruebas de sobra de todo el bien que somos capaces de realizar, pero, al mismo tiempo, tenemos que reconocer la capacidad de destrucción que hay en nosotros [...] Al relativismo se suma el riesgo de que el poderoso o el más hábil termine imponiendo una supuesta verdad [...] Aceptar que hay algunos valores permanentes, aunque no siempre sea fácil reconocerlos, otorga solidez y estabilidad a una ética social [...] En la realidad misma del ser humano y de la sociedad, en su naturaleza íntima, hay una serie de estructuras básicas que sostienen su desarrollo y su supervivencia. De allí se

derivan determinadas exigencias que pueden ser descubiertas gracias al diálogo, si bien no son estrictamente fabricadas por el consenso. El hecho de que ciertas normas sean indispensables para la misma vida social es un indicio externo de que son algo bueno en sí mismo. (Santiago, 2022, p. 78, nota al pie 21).

Santiago enuncia los roles y las características que posee el concepto de dignidad. Sobre lo primero, sostiene que se trata de un concepto jurídico suprapositivo, fundador e inspirador de todo el ordenamiento jurídico nacional e internacional y funciona como “guía insoslayable” para su interpretación y operación. Agrega que tiene incidencia en el modo de interpretar cada derecho y en su debida armonización.

Entiende que es un principio universal y absoluto que no reconoce excepción alguna y que es irrenunciable. Todo daño directo a este principio, todo desconocimiento teórico o práctico del carácter de persona humana de un ser humano es de “lesa humanidad”. Esto es así, prosigue, porque ese desconocimiento lesiona el carácter universal, necesario e inviolable de la dignidad humana y, por eso, se transforma en una ofensa a todo hombre portador intrínseco. No se pueden fijar condiciones de ningún tipo para el ingreso ni decidir la exclusión de ningún ser humano de este estatus propio de persona humana.

Para el autor, no se trata de valor o principio jurídico más, sino una cualidad inherente y propia de todo ser humano, preexistente a todo ordenamiento político y jurídico y que tiene *per se vigore*. La dignidad humana constituye el fundamento final del Estado constitucional de derecho de nuestros días e inspira e ilumina las tareas de creación jurídica del constituyente, del legislador, de las autoridades administrativas y de los jueces del Poder Judicial.

La dignidad humana es caracterizada por Santiago (2022) como universal, personal, igual, eminente, intrínseca e inherente, sustancial y originaria, inviolable e intangible, indisponible e irrenunciable, tanto por la propia persona como por terceros.

En lo que podríamos considerar el fundamento que posee la dignidad humana, encontramos que, para el autor estudiado, tiene un fundamento racional, definitivo, absoluto y trascendente en Dios, fuente de “de toda razón y justicia”. En ese tren, comparte que

intentar borrar a Dios del horizonte humano, del mundo cultural y de la política trae como consecuencia la amenaza del debilitamiento del orden moral y de los motivos auténticos para realizar el bien, la aparición de falsas religiones sustitutivas o de falsos mesianismos de carácter totalitario, como lo ha demos-

trado recientemente la historia del siglo XX, especialmente con el marxismo y el nazismo. (Santiago, 2022, pp. 93-94)

Por otra parte, insiste en que el desprecio de Dios suele llevar inexorablemente al desprecio de la persona humana y de sus derechos fundamentales, ya que, superando toda perversión o tentación fundamentalista, el genuino respeto a Dios y el respeto al hombre van de la mano.

El constitucionalista argentino se aparta de los intentos de fundar el orden jurídico, como proponía Grocio, o el orden ético, como postulaba Kant, o de los actuales intentos de una ética civil, como si Dios no existiera. En cambio, Santiago (2022) adopta la sentencia de Dostoievski: “Si Dios no existe, todo es lícito” (p. 98, nota al pie 63), ya que sin un principio absoluto que funde la moral, esta se debilita hasta desvanecerse. Sin Dios, señala, la ética no es capaz de tener un fundamento último plenamente válido y sólido ni de proporcionar en todos los casos un motivo suficiente para guiar eficazmente la conducta humana hacia el bien y hacer que predomine sobre el propio capricho o interés. Por ello, si la dignidad no se apoya en Dios, el edificio se encuentra erigido sobre arenas.¹⁶

Tenemos entonces que, para el autor, Dios es el fundamento de toda la realidad y, con ello, es el pilar sobre el que descansa la dignidad humana, así como todo el ordenamiento jurídico.

Esta postura adhiere, en sus palabras, a un teísmo no confesional, propio de la doctrina de la laicidad positiva. Clarifica que no corresponde, como proponen Rawls (1993) y Gianni Vattimo (1986), renunciar a concepciones filosóficas o metafísicas para fundamentar la dignidad de la persona humana y quedarnos tan sólo con fundamentos de carácter político. Procede, en cambio, reconocer la dignidad y hasta la sacralidad natural de cada persona humana, más allá de reconocer su racionalidad y la legítima autonomía de lo temporal.

Para Santiago (2022), tiene cabal importancia determinar quién es el sujeto destinatario de la dignidad humana. Por ello, dedica diversos argumentos a desentrañar qué es la persona humana y, en muy prieta síntesis que aquí realizamos, propone definirla o describirla

como un sujeto psico-físico y espiritual, particularmente digno y excelente, portador de un acto de ser propio que lo hace ser único e irrepetible y a la vez de

16 Santiago (2022, p. 93, nota al pie 65) ilustra esta afirmación remitiendo a las palabras de Carlo Casini.

un modo de ser que comparte con los demás seres humanos, situado en un determinado contexto histórico, social, cultural y ambiental en el que está inserto y con el que interactúa para transformarlo, abierto al diálogo, el encuentro, la interacción y la amistad con sus semejantes y con Dios. (p. 104)

La dignidad, afirma, se le reconoce a la persona en mérito a los atributos propios de la persona humana. Conocer ese modo de ser, esos atributos propios, es de gran trascendencia para el derecho, porque allí radica el fundamento de esa dignidad y los contenidos concretos de los derechos humanos que de ella se derivan.

Santiago (2022) considera que la autonomía es uno de los contenidos primarios y fundamentales de la dignidad, pero en modo alguno puede reducirse a ella. En esa línea de pensamiento, razona que

[n]o sería posible que en aras de la protección de la autonomía se pretendiera esclavizarse o consintiera en la propia tortura, actos que claramente atentan contra esa dignidad, fundamento de cada uno de los derechos humanos y pauta decisiva para discernir los contenidos y fronteras de ellos. (p. 220)

Se cuestiona también si la dignidad de la persona se reduce a autonomía moral o, por el contrario, si es la propia dignidad de la persona humana la que fundamenta y encuadra el ejercicio de ese derecho a la autonomía moral, al libre desarrollo de la personalidad humana. Postula que la racionalidad y la libertad traen aparejada la necesidad de respetar y valorar el libre y responsable desarrollo de la personalidad, así como el proyecto de vida de cada persona. Sin perjuicio de ello, reconoce que hay que armonizar “... tanto a nivel personal como social, este derecho básico y fundamental de la persona humana con las exigencias y deberes que por su naturaleza relacional el hombre tiene hacia los demás y hacia los grupos sociales que integra” (Santiago, 2022, pp. 219-222).

Podemos encontrar un punto de encuentro entre una consideración formulada por Alfonso Santiago para ilustrar el valor de la dignidad humana y el “vivir bien” propuesto por Dworkin (2014). Así, el primero acude a una línea extraída de la película *Rescatando al soldado Ryan*, en la que dicho soldado le pregunta a su familia: “Díganme si viví de tal manera que se haya justificado que estas personas hayan entregado por mí su vida”, a lo que Santiago (2022) concluye que la idea de la película es reflejar que “es tanto ese valor que hasta se ‘justifica’ que otras personas entreguen la suya para salvarla” (p. 68, nota al pie 7). Y el segundo identifica (como ya señalamos) el vivir dignamente con el

transitar la vida como un desafío constante que nos demanda estar a la altura de las circunstancias, al punto de vivir como si la vida fuese una obra de arte (Dworkin, 2014, p. 259).

Sin embargo, Santiago (2022) se distancia de Ronald Dworkin al afirmar que el modo kantiano de entender la autonomía no puede ser entendido ni considerado como un ámbito dejado al capricho, a la arbitrariedad, a la irracionalidad, a la pura voluntad. La autonomía moral kantiana, prosigue, es la de un ser racional y portador de una particular y eminente dignidad que no lo autoriza a comportarse de cualquier modo ni a degradarse. Ella impide que otros —pero también la propia persona— se degrade o se convierta en medio o instrumento incluso de sí mismo; tal como fue pensada y concebida por Kant, se trata de una autonomía orientada a la racionalidad, al compromiso, a la mejora moral del propio sujeto.

Finalmente, señala que es relevante que los operadores jurídicos incorporen este concepto amplio de dignidad de la persona humana, no reducida a mera autonomía moral y asumida en clave relativista. Ello, si se es consecuente, no permite la vida social, menos aún su plenitud.

4.7 Jeremy Waldron¹⁷

Desde la óptica de Waldron (2019), aunque se trataría indudablemente de un concepto moral, la dignidad humana tendría relación sobre todo con el derecho: “[C]omo el fundamento de los derechos, como el contenido de ciertos derechos, y quizás incluso como la forma y estructura de los derechos” (pp. 44-45). Por ello, para esbozar una teoría jurídica genuina sobre la dignidad que la reconstruya filosóficamente, no cree que resulte buena idea enfocarse en ella como suele hacerse desde una perspectiva primariamente moral —en el sentido de “extrajurídica”— ni hacerlo desde una perspectiva jurídica restringida al mero dato positivo que ofrecen los instrumentos regulativos sobre el tópico.

El autor considera que el abordaje de este concepto en relación con los derechos humanos puede hacerse con mayor provecho a través de lo que llama —en una indiscutible alusión rawlsiana— “una suerte de equilibrio reflexivo”. Se trata, en otros términos, de no presionar la concreción de los derechos para que se adecuen a nuestra previa conceptualización de la dignidad ni forzar esta última para que se adapte a nuestro compromiso previo con cierta interpreta-

17 Se toma de referencia la obra del autor *Democratizar la dignidad: estudios sobre dignidad humana y derechos* (2019).

ción de algunos derechos. Así, la propuesta consiste en encontrar los aspectos complementarios de un concepto que analíticamente puede parecer ambiguo, pero que se revela más bien complejo por su propia naturaleza multifacética.

En relación con la filosofía de Kant, como lo señala Chávez-Fernández Postigo (2020), Waldron comparte la importancia de la tesis moral respecto a que la persona humana tiene un valor intrínseco y fundamental que se encuentra por encima de cualquier precio y que la hace inmune al negocio propio del intercambio de las cosas, pero critica la referencia sobre todo al valor y no al estatus de rango que exige respeto. El profesor neozelandés critica que para Kant termine mereciendo respecto la capacidad para la moralidad de la persona y no propiamente la persona en sí misma.

Por otra parte, desde la mirada de la dignidad humana de Waldron (2019), no es necesario plantear que la sacralidad de toda vida humana sea consecuencia de la dignidad, pues podría defenderse como un valor independiente y concurrente.

Para este autor, la dignidad humana consiste en un “estatus” o “rango”, actualmente universalizado, que radica en que cada uno pueda tratarse a sí mismo y a los demás con respeto y como fuente de exigencias tanto morales como jurídicas. Así, la dignidad humana se refiere a “un estatus de rango elevado, comparable al rango de la nobleza” (pp. 53-54), asignado ahora igualitariamente y sin discriminación alguna a toda persona humana. De esta forma, pretende evitar caer en los errores de algunas definiciones más bien estipulativas de dignidad —además de las dos reseñadas en el acápite anterior, otra de mucha relevancia para Waldron sería la de Dworkin (2014) en *Justicia para erizos*—, que se apartarían de estos contenidos jurídicos más o menos comunes del término destacados por el autor bajo estudio.

Waldron (2019) apoya su tesis de dignidad como “estatus” poniendo el foco de la dignidad como rol en relación con los derechos, entendidos esta vez como responsabilidades o, sencillamente, como “la forma desde la responsabilidad” (p. 121) que pueden adquirir ciertos derechos. Más allá de que las responsabilidades se entiendan comúnmente como correlatos a los derechos o como límites regulativos a estos, existirían al menos algunos derechos que son en sí mismos responsabilidades.

Además, vincula la idea de dignidad a los roles o cargos que ocupamos en la sociedad para establecer un correlato entre los derechos y responsabilidades de las personas.

Asimismo, postula que si la dignidad humana es un estatus, entonces debe-

mos decir que comprende no solo un grupo de derechos humanos, sino una idea subyacente que explica la importancia tanto de cada uno de estos derechos en relación con nuestra pertenencia a la especie humana como de estar agrupados en un solo conjunto o paquete.

De allí que podamos concluir que, para Waldron (2019), la dignidad no es solo un “estatus” ni tampoco es solo una manifestación a través de los derechos humanos fundamentales, sino que también es una idea (presentada por él como “subyacente”) que nutre de fundamentos a estos derechos y lo hace con base en la humanidad de las personas.

Como bien lo sintetiza Tejada Barbarito (2022),

Para Waldron la dignidad no es el fundamento de los derechos, sino que más bien, es un status que integra un conjunto de derechos —al igual que obligaciones, incapacidades, entre otras—. A fin de explicar su noción de dignidad remite a la noción antigua de *dignitas*, en virtud de la cual podía distinguirse que la *dignitas* de un noble era diferente a la *dignitas* de un religioso, y la razón era porque los derechos que se encontraban vinculados a cada *dignitas* eran diferentes dado que pertenecían a distintos estatus [...] Waldron enseña que, como la dignidad humana refiere a un status, esta integra un conjunto de derechos y una idea que les otorga sentido unificándolos, y haciendo comprensible la importancia que tienen para los individuos... (pp. 197-198)

Y que el autor americano

... asocia la idea de dignidad a la de ciudadanía romana, la cual conlleva la idea de honor y privilegios propios de ciertos rangos o status, resaltando al mismo tiempo la necesidad de una democratización de dicha concepción para todos los miembros de una sociedad —*an equalization of rank*—. (pp. 200-201)

A lo que concluye que Waldron (2019)

Explica que en el mundo jurídico un status concierne a un conjunto X de derechos, deberes, privilegios, incapacidades, facultades, responsabilidades e inmunidades que son atribuidos a una persona según su situación o condición la dignidad se identifica con una síntesis de derechos, obligaciones, etc., que posee un individuo según la condición o situación en la que se encuentre. (p. 197)

Por otro lado, en busca del fundamento de la dignidad, el referido constitucionalista señala que esta podría ser el resultado de una especie de compromiso con la “representación jurídica” de todos los participantes, “una suerte

de ficción” o “construcción”, en lugar de algo natural. Es posible que por ello no exija un fundamento moral o valor extrajurídico de la dignidad como base para los derechos humanos. Posee una idea “constructivista”, no ontológica, de la dignidad.

Tal como lo reseña Chávez-Fernández Postigo (2020), en lo que refiere a la persona, Waldron (2019) sostiene que solo los humanos poseemos algunos caracteres como la capacidad de sufrir y amar, la de razonamiento abstracto, práctico y moral y la de ser dueños de nuestras propias vidas. Dichas propiedades, en conjunto —aunque sin tenerlas en el mismo grado o incluso sin tenerlas todas—, son propias de un mismo rango y de ellas superviene una “igualdad básica” entre los humanos.

Cuando refiere a la igualdad, Waldron (2019) se cuestiona si es posible alcanzar un concepto secular, sin embargo, se aleja de esta posibilidad. Así, valora críticamente argumentos vinculados con que hemos sido creados igualmente a imagen de Dios, y no cree que resulte sencillo justificar la igualdad humana prescindiendo de todo el andamiaje religioso que logró gestarla y sostenerla históricamente, lo que resultaría indispensable para justificar por qué un principio tan profundo como el de la igualdad básica puede presentárenos como innegociable.

En otros términos de la tesis de los estatus, y en palabras del propio Waldron (2019),

Esta es mi hipótesis: la noción moderna de dignidad humana supone una igualación ascendente de rango, que nos permite ahora intentar otorgarle a cada ser humano algo parecido a la dignidad, rango, y expectativa de respeto que alguna vez se le reconocía a la nobleza. (p. 68)

Este estatus no se define concretamente por el autor, sino que se lo vincula con un determinado grupo de derechos.

La dignidad, para Waldron (2019), es un término que “puede ser usado para designar un estatus elevado de orden jurídico, político y social, y que la idea de dignidad humana da cuenta de la asignación de dicho status a todos” (p. 114, nota al pie 207).

Como lo destaca Elena Beltrán (2017), el autor estadounidense entiende, con John Austin, que cuando hablamos de estatus hacemos una elipsis para indicar un conjunto de derechos y deberes que están juntos por una razón subyacente que explica el conjunto y le da coherencia.

Desde el punto de vista de Waldron (2019), el ideal moral de dignidad no es necesariamente un fundamento extralegal de los derechos humanos y, para su

teoría, el elemento central sobre el que se sustenta la idea de dignidad es fundamentalmente la idea de la igualdad, de asumir un estatus que otorga un rango superior a las personas, que es el rango superior al que da acceso el reconocimiento de los derechos humanos; la novedad con respecto al significado tradicional de dignidad es que ese rango se les otorga a todas las personas por igual.¹⁸

5. Coincidencias y discrepancias

En el presente segmento, nos avocaremos a denotar los puntos de encuentro y los antagonismos existentes de los autores bajo análisis.

5.1 Predominio del fundamento religioso, filosófico kantiano o humanismo secular¹⁹

Alexy (2014) se enrola en una tesis kantiana sobre el concepto de dignidad, en tanto reconoce que estamos en presencia de un concepto altamente complejo que conecta elementos descriptivos o empíricos con otros evaluativos o normativos. El elemento descriptivo mencionado más a menudo es la autonomía, y la formulación más prominente proviene de Kant: “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (p. 100).

Para Alexy (2014), desde el punto de vista de la teoría moral, Kant tiene razón. Sin embargo, esta adhesión no es incondicionada, sino que, desde el punto de vista de la teoría del derecho, el autor sostiene que una base empírica más amplia parece preferible, pues la protección jurídica de la dignidad humana no se restringe a la protección de la autonomía en el sentido de autolegislación moral, sino que, para el autor, incluye el derecho a existir y el derecho a efectuar

18 En sus palabras: “Las personas no pueden ser intercambiadas o comercializadas. No son una mercancía que se puede transar de esta forma. E incluso si consideramos a todas las personas como portadoras del mismo rango elevado, sería insultante intercambiar el valor imponente de una vida humana por el de otra. La idea de fondo es que el mundo se encuentra habitado por miles de millones de personas que tienen un rango elevado que hace que no sea posible comerciar con ellas. De este modo, tenemos el deber de resolver nuestros dilemas éticos de una manera respetuosa y adecuada con esta dignidad majestuosa que posee cada persona. Y se trata, ciertamente, de una tarea muy compleja para cualquier autoridad pública porque, además de tener que decidir sobre asuntos ordinarios de naturaleza administrativa y de política pública [...], las autoridades deben resolver los dilemas más difíciles que un gobierno debe enfrentar de una manera que sea respetuosa con el valor no fungible y no comerciable que tiene cada persona humana” (Waldron, 2019, p. 248).

19 Cuando aludimos a “predominio”, queremos denotar que se hace foco en aquella base o punto de partida de la dignidad humana que tenga más preponderancia que las otras, sin que por ello se deba interpretar que los autores descartan el resto de fundamentos (v. gr., la totalidad de los autores

elecciones de cualquier clase. En otros términos, se apoya en mayor medida en la moral de Kant, pero va más allá de su autonomía y le aporta una más que fundada impronta personal, que lo diferencia notablemente de Dworkin (2014). Su postura, vale agregar, no tiene ningún fundamento religioso.

Atienza (2022) se inclina por una propuesta que acepta a Kant, en tanto sostiene una concepción amplia de la dignidad humana que, en la tradición kantiana, contiene tanto el imperativo de los fines o de la no instrumentalización de los seres humanos como el de la igualdad y el de autonomía; por ello puede presentarse como el fundamento último de los derechos humanos, de todos ellos.

El autor español se decanta por resaltar las capacidades biológicas distintas del ser humano, la extraordinaria plasticidad de nuestro cerebro, lo que nos hace capaces de poseer sentido o conciencia moral y un razonamiento moral sofisticado. Se aleja diametralmente de un concepto religioso, al punto de ser muy crítico con la Iglesia católica, a la que califica de utilizar el término con fines ideológicos, apoyada en una afirmación que solo tiene sentido para los creyentes.

Barak (2015) se diferencia de quienes siguen una mirada predominantemente kantiana (Alexy, Atienza y Dworkin), al sostener que la racionalidad no es un componente para el modelo propuesto; cada persona, racional o irracional, tiene dignidad humana. Su entendimiento de la dignidad humana está basado en un humanismo-secular, ya que postula un enfoque humanístico-moderno. Este enfoque no está derivado de una aproximación religiosa ni ubica la racionalidad en el centro. Está fundado en el hombre, en vez de en Dios. Sin embargo, el exjuez israelí concede que muchas de sus ideas son dibujadas a partir de enfoques religiosos, y algunas difieren ligeramente de los de la concepción religiosa de la dignidad humana.

Dworkin (2014) se identifica plenamente con una mirada kantiana de la dignidad humana, en tanto afirma que no se puede respetar adecuadamente nuestra humanidad a menos que respetemos la humanidad en otros. El primer principio de la dignidad, reformulado para exponer con claridad el valor objetivo de toda vida humana, se convierte, para Dworkin, en lo que ha llamado “principio de Kant”. A su vez, se denota el enfoque kantiano cuando el filósofo americano, en explicación de sus principios, hace referencia a la vida buena y el buen vivir, es que una persona vive bien cuando percibe y procura una vida buena para sí misma y lo hace con dignidad: con respeto por la importancia de

bajo estudio toman algunos elementos de la teoría de Kant, pero no por ello podemos concluir que tengan una visión predominantemente kantiana de la dignidad humana).

la vida de otras personas y por la responsabilidad ética de estas, así como por la suya propia.

Finalmente, señala que no se trata de derechos políticos ni tienen un fundamento religioso, más bien son derechos preexistentes a la idea misma de una autoridad moral divina. Los propone como derechos contingentes que surgen de la autonomía personal, que obedecen a hechos circunstanciales y valores culturales.

Finnis (1998), en contraposición a los cuatro autores antes referidos (y en concordancia, como lo veremos, con Santiago (2022), su concepto de dignidad humana se apoya con preponderancia en una clara base religiosa. Por ello habla, más allá de diferencias biológicas entre el ser humano y el resto de las especies, de la dignidad humana como valor intrínseco de la persona en virtud de su superioridad, la que a su vez se encuentra dada en virtud del alma racional individual. Su tesis de bienes humanos básicos se fundamenta tanto en proposiciones universales como en inclinaciones naturales.

Para sintetizar en una frase el pilar sobre el que se asienta la concepción “finnisiana” de dignidad, digamos que, para él,

la esencia de los poderes del alma están otorgados a cada individuo completamente (como capacidades radicales, no desarrolladas del todo) desde el comienzo de su existencia en cuanto tal. Esta es la raíz de la dignidad que todos tenemos como seres humanos. (p. 179)

Santiago comparte con Finnis una concepción de la dignidad humana marcada por un predominio de su fundamento en Dios y en la religión. Acude a Tomás de Aquino para compartir que concibe a la persona como *Imago Dei* (imagen de Dios), y entiende que la dignidad tiene su conocimiento teórico, y de su reconocimiento práctico tiene indudables bases cristianas. En lo que podríamos considerar el fundamento que posee la dignidad humana encontramos que, para el autor estudiado, tiene un fundamento racional, definitivo, absoluto y trascendente en Dios.

El constitucionalista argentino se aparta de los intentos de fundar el orden jurídico, o el orden ético, con prescindencia de la existencia de Dios. Por ello, reconoce la dignidad y hasta la sacralidad natural de cada persona humana, más allá de reconocer su racionalidad y la legítima autonomía de lo temporal. Para Santiago, Dios es el fundamento de toda la realidad y, con ello, es el pilar sobre el que descansa la dignidad humana, así como todo el ordenamiento jurídico.

El reconocimiento de la igual e inviolable dignidad de la persona humana es para Santiago el pilar central de todo Estado de derecho y principio fundante de la convivencia nacional e internacional.

Waldron (2019) se encuentra en una postura que podríamos llamar “mixta kantiana religiosa”. Por un lado, parece poseer cierta inclinación hacia Kant, respecto al cual comparte su tesis moral del valor intrínseco y fundamental de la persona humana, que se encuentra por encima de cualquier precio y que la hace inmune al negocio propio del intercambio de las cosas; sin embargo, le critica la referencia al valor y no a la persona misma o al estatus de rango que exige respeto.

Por otra parte, desde la mirada de la dignidad humana de Waldron (2019), no es necesario plantear que la sacralidad de toda vida humana sea consecuencia de la dignidad, pues podría defenderse como un valor independiente y concurrente. Sin perjuicio de ello, en los elementos de su teoría del “estatus”, en la que posee mayor preponderancia la igualdad, no cree que resulte sencillo justificar la igualdad humana prescindiendo de todo el andamiaje religioso que logró gestarla y sostenerla históricamente, y que resultaría indispensable para justificar por qué un principio tan profundo como el de la igualdad básica puede presentárenos como innegociable.

5.2 Concepto relativo o absoluto

Alexy (2014) señala que si la garantía de la dignidad humana fuera absoluta, debería ser considerada como un mandato definitivo, es decir, como una regla. En tanto garantía relativa, tiene el carácter de principio, esto es, el de una norma que requiere ponderación. Con base en ello, postula una dignidad como concepto relativo, que prevalece —o cede— dependiendo de los principios con los que colisione y con el peso que tienen esos principios en el caso concreto, a partir de cuyo resultado dependerá de un juicio de ponderación. Más aún, el autor se aleja del absolutismo cuando afirma que pretende evitar el peligro señalado por Kloepfer (1976) en el sentido de que “una dignidad de la persona que se imponga en todas las circunstancias frente a todos los demás principios constitucionales” reduciría “en última instancia a la garantía de la dignidad de la persona [...] a la defensa contra envilecimientos apocalípticos” (p. 411, como fue citado en Alexy, 1993, pp. 108-109, nota al pie 69).

Barak (2015) adscribe a esta postura, pero con sus particularidades, pues si bien reconoce la dignidad humana como principio fundamental del orden

jurídico (y hasta como fundamento de la democracia), rechaza la opinión de que la dignidad humana es un concepto axiomático o universal. Ello, en tanto entiende que se trata de un concepto relativo, dependiente del contexto histórico, cultural, religioso, social y político. Y reconoce, en plena coincidencia con Alexy (2014), que algunas veces el valor de la dignidad humana choca con otro valor constitucional, en cuyo caso será necesario el balanceo, que deberá hacerse según el peso relativo de los valores en conflicto, y dicha dignidad puede ceder, o no cumplirse enteramente, siempre que la limitación sea proporcional.

Dworkin (2014), en cambio, le asigna a la dignidad el carácter de una verdad objetiva. Si bien es interpretativa, en el sentido de que es producto de una deliberación y desarrollo de las convicciones que han sido compartidas por las personas de una comunidad, el autor concluye resolviendo que solo la dignidad humana determinará el contenido moral de los demás conceptos e interpretaciones de la práctica jurídica. De allí que postule que la libertad, la igualdad y la democracia se derivan de la dignidad humana (en torno al papel de la dignidad en la democracia podemos observar una concordancia entre Barak y Dworkin, aunque se alejen en este punto de relativismo/absolutismo). Esto significa que la dignidad humana es el término absoluto que se convierte en el contenido esencial de todos los derechos fundamentales. Desde esta óptica, supeditada a la filosofía moral, Dworkin (2014) pretende resolver todos los desacuerdos teóricos apoyado en el único principio de la dignidad humana. Sobre esto último, encontramos una discordancia con Barak, en tanto este último es de la opinión de que la ley no puede estar basada en un solo principio, sino en un número de principios, que están en un estado de constante conflicto y deben ser balanceados.

Finnis (1998) concuerda con la absolutidad de la dignidad humana, aunque lo hace con apoyo en distintos fundamentos a los que expone Dworkin, que la dignidad es un término absoluto. La noción de dignidad humana implica, para Finnis, superioridad, así como valor intrínseco y no dependiente. La dignidad conlleva, para el autor australiano, la absolutidad de determinados derechos que hacen a la inviolabilidad de los bienes humanos básicos y opera como un límite deónticamente infranqueable respecto a lo que puede hacerse con el hombre, es decir, opera como un absoluto moral, fijando aquello que no debe hacerse nunca con el ser humano.

Santiago (2022) encuentra concordancia con la posición de Finnis (1998), en tanto se aleja del relativismo al postular que la dignidad es el fundamento en el que debe apoyarse todo sistema político-jurídico. Comparte que no debe

dejarse a consenso del pueblo o de los poderosos de turno ciertos derechos humanos fundamentales, y por ello reconoce a la dignidad como verdad permanente destinada a perdurar a través de las generaciones.

El autor argentino aporta originalidad con su “pentanomio” sobre la dignidad, corporizado en el principio de la “igual e inviolable dignidad de la persona humana”, con la justificación, armonización e irreductibilidad de cada uno de sus elementos. Propone que la dignidad humana es un principio universal, irrenunciable y absoluto que no reconoce excepción alguna, y que cualquier desconocimiento teórico o práctico a este principio fundante constituye una transgresión contra la humanidad.

Atienza (2022) se encuentra en una suerte de medio entre estas dos posturas. Al describir las dos dimensiones de la dignidad propuestas, señala que la dignidad —en cuanto fundamento último de los derechos— constituye el límite de la moral y no puede ceder frente a ninguna otra exigencia (las razones basadas en la dignidad son absolutas). Por otro lado, y esto es lo que nos lleva a colocarlo en una suerte de posición media entre el absolutismo y el relativismo, postula que, en la dimensión en la que la dignidad se traduce en derechos fundamentales concretos, los derechos basados en la dignidad sí pueden ser ponderados con otros (la libertad de expresión, ejemplifica, puede prevalecer frente al honor o la intimidad); sin embargo, nobleza obliga agregar que el autor español afirma a continuación que el término “dignidad” no parece usarse para referirse a los derechos que derivan específicamente de la dignidad; en ese sentido, puede decirse entonces que la dignidad opera como límite absoluto en relación con los derechos de igualdad y de libertad, colocando a la primera en un lugar de privilegio respecto a estas dos últimas.

Por otro lado, en busca del fundamento de la dignidad, el referido constitucionalista señala que esta podría ser el resultado de una especie de compromiso con la “representación jurídica” de todos los participantes, “una suerte de ficción” o “construcción”, en lugar de algo natural. Es posible que por ello no exija un fundamento moral o valor extrajurídico de la dignidad como base para los derechos humanos. Posee una idea “constructivista”, no ontológica, de la dignidad.

Waldron (2019) presenta dificultades para ser encasillado en el relativismo, en el absolutismo o en el centro de ambas. Decimos esto desde el momento en que, con su propuesta de la dignidad como estatus y como idea subyacente que fundamenta la importancia de los derechos humanos, se ocupa de señalar que esta podría ser el resultado de una especie de compromiso con la “representa-

ción jurídica” de todos los participantes, “una suerte de ficción” o “construcción”, y no una situación que responda a la naturaleza o esencia de las cosas. Adscribe con ello a un “constructivismo”²⁰ de la dignidad humana, con lo cual podríamos descartar, al menos en principio, que Waldron adhiera a un concepto absoluto de dignidad —es más, este se aleja de todo tipo de moralidad objetiva que subyazca al fundamento de los derechos—, pero no podríamos aseverar que se incline por el relativismo del concepto, que posibilite que la dignidad ceda ante otro derecho ni que ofrezca elementos de ambos en una misma teoría (como lo hace Atienza, 2022).

Tal como lo denota Tejeda Barbarito (2022), Waldron (2019) concuerda con Dworkin (2014) en cuanto a que existen desacuerdos sobre cuál es la mejor interpretación de los derechos, sin embargo, se distancia de este al no efectuar un juicio de valor sobre la verdad o falsedad de las concepciones construidas, puesto que para él no existe una epistemología para cerciorarlo y solo un procedimiento democrático equitativo de toma de decisiones permite abordar tales discrepancias de un modo legítimo.

5.3 Roles de la dignidad humana

En este punto, podemos encontrar concordancias de Barak, Dworkin y Santiago en resaltar (por diversos fundamentos) a la dignidad como pauta de interpretación, como guía insoslayable para la interpretación, aplicación y armonización del orden jurídico legal y constitucional. No solo eso, sino que, para Santiago (2022), la dignidad humana inspira el orden jurídico constitucional, a la vez que ilumina la función de los legisladores y jueces. En similar sentido, Finnis (1998) postula que la dignidad se direcciona a la ordenación de los derechos a un conjunto de bienes humanos básicos, que constituyen los aspectos centrales de la plena realización humana, y considera que esta opera como límite de lo que puede hacerse con la persona.

Alexy (2014) y Atienza (2022) coinciden, aunque con sutiles diferencias, en postularla como “concepto puente” y “término de enlace”, respectivamente. El primero explica que se trata de un concepto que vincula un concepto empírico o descriptivo (persona) con otro normativo o evaluativo (derecho a ser tomado en serio en cuanto persona). El segundo, afirma, se trata de un término usado para dos funciones básicas: para decir que determinadas entidades poseen dig-

20 Para el constructivismo, la realidad es “inventada” por quien la observa.

nidad y para adscribir determinadas consecuencias normativas o valorativas a dichas entidades.

Por su parte, Waldron (2019) refiere al rol de la dignidad en relación con los derechos, entendidos esta vez como responsabilidades. También la vincula con los roles o cargos que ocupamos en la sociedad para establecer un correlato entre derechos y responsabilidades. En Waldron, la dignidad ocupa un papel de “idea subyacente” que explica la importancia de cada uno de los derechos.

5.4 Autonomía, libertad, igualdad o dignidad²¹

Alexy (1993) podría identificarse, en líneas generales, con la autonomía, pero su teoría presta especial atención a la libertad, puntualmente a la “libertad negativa”, por lo que podríamos sostener que es la libertad (como manifestación de la autonomía) la que predomina en su concepción.

Atienza (2022) propone que la dignidad, la igualdad y la libertad son parte de una misma noción, sin embargo, coloca a la primera en un escalón por encima del resto.

Para Barak (2015), la dignidad es mucho más que igualdad, libertad y autonomía, pero entendemos que hace foco en esta última con una mirada particular que se aleja de la autonomía kantiana como racionalidad, ya que extiende el manto de la dignidad a toda persona dotada o privada de la razón.

Dworkin (2014) hace foco en la dignidad, sin embargo, la presenta a través de sus dos principios, autenticidad y autorrespeto, que traducen una mirada –tal vez más completa– de la autonomía.

Finnis (1998) y Santiago (2022) no identifican, siquiera indirectamente, a la dignidad humana con la autonomía, la libertad o la igualdad, sino que la encuadran en un segmento distinto y superior, informador de los otros.

Finalmente, la dignidad –según Waldron (1999)– le confiere un rol preponderante a la igualdad, el de asumir un estatus que les otorga un rango superior a las personas, y este estatus les da el acceso a las personas al reconocimiento de los derechos humanos.

21 Aquí opera la misma salvedad formulada respecto del punto 5.1, es decir, qué predomina en cada pensamiento autoral, con el adicional de que no se pretende reducir la concepción de dignidad de estos a un solo concepto, sino solo señalar, conforme nuestra interpretación, qué tiene mayor protagonismo en su teoría.

6. Conclusiones

Tal como se propuso al introducir esta investigación, se ha buscado desentrañar, de la forma más fiel posible, la concepción de la dignidad humana para los autores analizados. El desarrollo de sus miradas nos permitió adentrarnos en los fundamentos en los que apoyan la noción de dignidad humana. Además de ello, pudimos denotar cuáles son los enfoques a partir de los cuales se aproximan a dicha noción e ilustrar los roles que estos le asignan a la dignidad.

El sucinto detalle de la concepción de la dignidad posibilitó la identificación de puntos de encuentro y discrepancias. Este ejercicio comparativo nos condujo a dejar sentados: a) los fundamentos (kantianos, teológicos o seculares) en los que predominantemente apoyan su idea de dignidad; b) si se trata de un concepto relativo o absoluto; c) cuáles son los papeles que está llamada a cumplir la dignidad; y d) qué valor aparece como preponderante en sus teorías.

La investigación coetánea de estos autores, y la contrastación de sus pensamientos sobre la dignidad humana, nos demuestran un claro impacto en el mundo jurídico, con base en qué postura se adopte. Es decir, más allá de la teoría volcada por los destacados autores, todos sus fundamentos implican que la adopción de los distintos cauces presentados desembocará en un desenlace distinto en el reconocimiento (o desconocimiento) de determinado derecho.

Esta reflexión se hace mucho más evidente en situaciones extremas vinculadas con el campo de la bioética, de las personas por nacer o de los potenciales destinatarios de la eutanasia. En ese tren, podemos inferir que la concepción de la dignidad humana seguida por aquellos autores que la identifican con la autonomía racional (como Alexy, Atienza o Dworkin) le darán una solución distinta a un paciente sin perspectiva de cura que aquellos que conciben la dignidad mucho más allá de la autonomía (Finnis y Santiago) o aquellos que, aún enfocados en la autonomía, la eximen del requisito de la racionalidad (o la voluntad) y extienden el manto de la dignidad a personas que no las poseen (Barak).

En el caso de la persona por nacer y el aborto, cobrará además relevancia la noción de dignidad, que entiende que, desde la concepción, la persona posee un alma que la hace superior y excelente (Finnis y Santiago); otros entenderán que ello no es así, pues dependen de que la persona esté en condiciones de respetar los derechos del otro y, por tanto, cuente con autonomía (Dworkin), o que quienes critiquen el argumento de los primeros por considerar que es un uso ideológico de la religión (Atienza) y que, en todo caso, deberá evaluarse si la plasticidad del cerebro o las condiciones físicas biológicas del sujeto por nacer cumplen con los estándares de humanidad (también Atienza); otros postularán

que lo importante es el “estatus” que se le asigne al nonato, y ello, a su vez, será consecuencia de la construcción o “invención” que se haga en un determinado tiempo y lugar (Waldron); finalmente, otros propondrán que deberá sujetarse a los principios con los que colisione en esa situación, siendo necesario un balanceo o juicio de ponderación (Alexy).

Es imperioso reconocer la relevancia que posee el sujeto destinatario de la dignidad humana, que es un término abordado por los distintos autores bajo la incógnita de “¿qué es persona?”. Esa pregunta hace nacer argumentos desde la mirada de los autores, que nos aportan luz a aquellos problemas prácticos que se suscitan en la realidad.

Es menester señalar que estos debates merecen un minucioso desarrollo que excede a los objetivos de esta investigación. No por ello queremos dejar de señalar la trascendencia práctica de las posturas que aquí analizamos.

Aunque exista mayor o menor discordancia en las bases, los fundamentos, el concepto, los roles, el alcance y los destinatarios de la dignidad, los siete autores contemporáneos concuerdan en un hecho puntual: *la dignidad humana es una noción elemental para el orden jurídico, con un rol sobresaliente en el destino de las personas.*

Bibliografía

- Ackermann, L. (2012). *Human Dignity: Lodestar for Equality in South Africa*. Juta.
- Alexy, R. (1993). *Teoría de los derechos fundamentales*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Alexy, R. (2014). La dignidad humana y el juicio de proporcionalidad. *Parlamento y Constitución*, (16), 9-27. https://parlamentoyconstitucion.cortescm.es/recursos/articulos/PyC16_Alexy_Dignidad.pdf.
- Atienza, M. (2022). *Sobre la dignidad Humana*. Trotta.
- Barak, A. (2015). *Human Dignity – The constitutional Value and the Constitutional Right*. Cambridge University Press.
- Beltrán, E. (2017). La dignidad humana: entre el derecho y la moral. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Edición Especial: Homenaje a Francisco Laporta y Liborio L. Hierro, (extra 39).
- Chávez-Fernández Postigo, J. (2020). Waldron y la dignidad: el problema del fundamento de los derechos humanos. *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Perú*, (8), 247-276.
- Darwall, S. L. (1977). *Two Kinds of Respect*. *Ethics* (Vol. 88). The University of Chicago Press.
- De Rosas Andreu, J. (2019). Una mirada a la evolución del concepto de Derecho y la fractura de la “novela en cadena” en Ronald Dworkin. *Revista de la Facultad de Derecho*, (47). http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2301-06652019000202110.

- Dworkin, R. (1989). *Los derechos en serio*. Ariel.
- Dworkin, R. (1992). *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. Vintage Books.
- Dworkin, R. (2014). *Justicia para erizos*. Fondo de Cultura Económica.
- Enders, C. (2010). A Right to Have Rights – The concept of human dignity in German Basic Law. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e teoria do Direito*, 2(1). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5007582>.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011). *Limited Government*. Human Rights and Common good-III- Collected Essays. Oxford University Press.
- Francisco. (2020). Carta Encíclica *Fratelli Tutti* del Santo Padre: sobre la fraternidad y la amistad social.
- Guerra López, R. (2003). *Afirmar la persona por sí misma*. Comisión de los Derechos Humanos.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel.
- Kelsen, H. (1967). *Pure Theory of Law*. California University Press.
- Kloepfer, M. (1976). Grundrechtstatbestand und Grundrechtsshranken in der Rechisprechung des Bundesverfassungsgerichts – dargestellt am Beispiel der Menschenwürde. En Starck, C. (Ed.), *Bunderversfassungsgericht und Grundgesetz, Festgabe aous Anlass des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts*. Mohr.
- Laferriere, J. N. y Lell, H. (2020). Hacia una sistematización de los usos semánticos del concepto de dignidad humana en la protección internacional de derechos humanos: una revisión doctrinaria. *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, (43), 129-167.
- Macklin, R. (2003). Dignity is a useless concept. *BMJ*, 2003(327), 1419. <https://www.bmj.com/content/327/7429/1419.full>.
- Massini-Correas, C. I. (2020). *Dignidad Humana, derechos humanos y derecho a la vida. Ensayos sobre la contemporánea ética del derecho*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Massini-Correas, C. I. (2023). *Consideraciones filosóficas sobre el principio jurídico de dignidad humana. Ius Publicum*, (50), 13-29.
- Maritain, J. (1975). Introducción. En Carr, E. H., Croce, B., Gandhi, M., Huzley, A., De Madariaga, S., Maritain, J. y De Chardin, P. T., *Los derechos del hombre*. Laia.
- Pinker, S. (28 de mayo de 2008). *The stupidity of dignity*. *The New Republic*. <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity>.
- Rawls, J. (1993). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Santiago, A. (2022). *La dignidad de la persona humana. Fundamento del orden jurídico nacional e internacional*. Ábaco.
- Santiago, A. y Ruhl, L. (2023a). A 75 años de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. *El Derecho, Diario de doctrina y jurisprudencia*, (15604).
- Santiago, A. y Ruhl, L. (2023b). 75° Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos. *La Ley*, 2023-F. AR/DOC/2966/2023.
- Story, J. (2020). *Comentarios sobre la Constitución Federal de los Estados Unidos* (Tomo II). DAS Editor.
- Tejeda Barbarito, E. (2022). *La legitimidad del control de constitucionalidad en un sistema democrático de gobierno en el pensamiento de Jeremy Waldron y Roland Dworkin* (Tesis doctoral). Facultad de Derecho, Universidad Austral, Buenos Aires.

- Tomás de Aquino. (2014). *Summa de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vargas del Carpio, A. M. (2016). *La concepción "unitaria" del Derecho y la dignidad en Dworkin*. XII Jornadas Internacionales de Derecho Natural, Facultad de Derecho, Universidad Católica Argentina. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/3052/1/concepcion-unitaria-derecho-dignidad-vargas.pdf>.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Von der Pfordten, D. (2020). *Dignidad humana*. Atelier.
- Waldron, J. (2019). *Democratizar la dignidad: estudios sobre dignidad humana y derechos*. Universidad Externado de Colombia.
- Wittgenstein, L. (1969). *Philosophische Untersuchungen*. Francfort del Meno.

