

EL SENTIDO DE LA DIGNIDAD EN EL DERECHO: FUNDAMENTOS, RIESGOS Y PERSPECTIVAS. ENTREVISTA A CARLOS IGNACIO MASSINI-CORREAS

Erman Tejeda¹

Universidad Austral

emtejeda@austral.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0001-9406-4571>

<https://doi.org/10.26422/RJA.2025.0602.tej>

Resumen

El Profesor Carlos Massini-Correas, doctor en Derecho y en Filosofía, nacido en una familia de intelectuales, ha sido durante años un asiduo visitante de varias universidades europeas, así como frecuente colaborador de revistas científicas europeas y americanas. Además, es un notable referente de la filosofía del derecho iusnaturalista de nuestros días y un analista destacado del pensamiento filosófico-jurídico hodierno. Por todo ello, hemos decidido efectuarle una entrevista acerca de algunos puntos centrales de sus estudios, en especial sobre sus contribuciones personales al desarrollo del realismo jurídico y del iusnaturalismo clásico, los ensayos realizados sobre la noción de dignidad humana, la fundamentación objetivista de los derechos humanos, los aportes al análisis del saber filosófico-jurídico de autores como Michel Villey, Georges Kalinowski, Francesco Viola y John Finnis y la situación científica de la filosofía del derecho y de la ética contemporánea. Ha escrito numerosos libros y artículos y ha realizado investigaciones en centros académicos de Europa y América. Acaba de cumplir 80 años y continúa estudiando, repensando y difundiendo activamente sus ideas sobre la praxis humana ética, jurídica y política.

Palabras clave: dignidad, derecho, objetividad.

1 Entrevista realizada el 9 de junio de 2025 por el becario posdoctoral Erman Tejeda en el marco de su estancia de investigación en la Universidad de Navarra, financiada por el Conicet y la Fundación Carolina, a quienes expresa su agradecimiento. Carlos Ignacio Massini-Correas es doctor en Derecho y en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Mendoza y en la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña también como profesor extraordinario de Filosofía en la Universidad Austral de Buenos Aires. Es considerado uno de los iusnaturalistas más prominentes de Iberoamérica y ha desarrollado su carrera principalmente en Argentina, en las áreas de filosofía del derecho, lógica y ética. Es autor de 31 libros y de más de 200 artículos científicos publicados en América y Europa sobre temas vinculados a su especialidad. <https://orcid.org/0000-0002-9737-1996>

The Meaning of Dignity in Law: Grounds, Risks, and Perspectives. Interview with Carlos Ignacio Massini-Correas

Abstract

Professor Carlos Massini-Correas, Doctor of Law and Philosophy, born into a family of intellectuals, has for years been a frequent visitor to several European universities as well as a regular contributor to scientific journals in Europe and the Americas. Moreover, he is a prominent figure in contemporary natural law philosophy and a distinguished analyst of current philosophical and legal thought. For all these reasons, we decided to interview him about some central aspects of his studies—particularly his personal contributions to the development of legal realism and classical natural law theory; his essays on the notion of human dignity; the objectivist foundation of human rights; his analyses of the philosophical and legal thought of authors such as Michel Villey, Georges Kalinowski, Francesco Viola, and John Finnis; and the current scientific status of legal philosophy and contemporary ethics. He has written numerous books and articles and carried out research in academic centers in both Europe and the Americas. Having just turned 80, he continues to study, reflect upon, and actively promote his ideas on ethical, legal, and political human praxis.

Key words: dignity, law, objectivity.

Erman Tejeda: En su libro titulado *Dignidad humana, derechos humanos y derecho a la vida* (Massini, 2020b), usted sostiene que, en la práctica jurídica contemporánea, acontece un fenómeno que denomina “la paradoja de la dignidad humana”. ¿Podría explicar de qué se trata y cuál es el peligro que advierte en ese fenómeno?

Carlos I. Massini-Correas: Ante todo, quisiera agradecerles por haber programado esta entrevista, que me honra extremadamente y que sinceramente considero inmerecida. Respecto del contenido de su pregunta, debo reconocer que la expresión “paradoja de la dignidad humana” la he tomado (citando la fuente, por supuesto) del excelente libro de Tomás Melendo *Dignidad Humana y Bioética* (1999). La tesis expuesta allí por Melendo es que, a lo largo de los últimos tres o cuatro siglos, se ha exaltado y glorificado como nunca en la historia al ser humano, recalando su dignidad y poniendo de relieve el respeto sin par del que ha de ser objeto. Pero ha sucedido también —sigue la tesis— que, en ese mismo período, tanto en el nivel de la realidad humano-práctica como en el de las doctrinas que intentan justificar su dignidad, se ha ido derivando —muy

especialmente en el siglo XX— hacia una degradación o abolición del hombre que ha conducido, en el ámbito de las conductas concretas a un escenario de masacres, esclavitudes y despotismos que no tienen parangón en la historia humana. Basta con hojear el conocido libro coordinado por Stephane Courtois *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión* (1998), para tener una visión rigurosa de los horrores que ha debido conocer y sufrir la humanidad en el siglo pasado.

Pero, además, desde la perspectiva de las ideas y los proyectos éticos y sociales, han tenido difusión varias corrientes filosóficas que han conducido concurrentemente a una deriva antibumanista, inmanentista y negadora del ser y de la posibilidad de su conocimiento objetivo y enriquecedor. De este modo, el conocimiento humano —teórico y práctico— ha pasado de ser primariamente receptivo de la realidad a través de la experiencia a consistir en una mera creación de la conciencia sin límites objetivos ni más referencia que la mera autonomía del sujeto entendida de modo absoluto. En este punto, me han servido de excelente referencia los libros *Metafísica de la opción intelectual* de Carlos Cardona (1990), *El realismo metódico* de Étienne Gilson (1963) y el trabajo de Cornelio Fabro, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno* (1980).

Ahora bien, desde estas perspectivas tardo-modernas, definitivamente escepticas para cualquier conocimiento que trascienda lo empírico-sensible, lo técnico instrumental y lo arbitrariamente imaginado, la dignidad humana deja necesariamente de ser una realidad constitutiva y formativa de la persona humana para convertirse en una mera opinión subjetiva o colectivo-social. La dignidad es una palabra que significa un concepto, pero que no tiene correlato en ninguna realidad en sí misma, es decir, es un simple constructo de la conciencia humana que no necesita de justificación racional en ninguna de las dimensiones del ser en sí. El problema que se plantea es que cualquier mandato de acción o de respeto basada sólo en la conciencia de quien piensa el mero concepto de “dignidad” carece completamente de obligatoriedad deontica y no puede, por lo tanto, generar una exigencia justificada racionalmente —humana— de acción, prohibición u omisión. Y todo se resuelve, en definitiva, en la simple fuerza o su amenaza, o en la articulación de algún método pavloviano que genere hábitos automáticos de obediencia o sumisión.

En otras palabras, todo aquello que se ha ensalzado y encumbrado máximamente en el último siglo, en especial bajo el nombre de “dignidad humana”, ha derivado, en definitiva, en unas praxis políticas y en unas construcciones ideológicas que conducen a la exaltación de la indignidad humana y a la degra-

dación y la muerte de aquellos a los que se había exaltado, a veces hasta límites ridículos.

ET: En varios de sus escritos, como “Hermenéutica clásica y objetivismo jurídico” (Massini-Correas, 1998), usted analiza el proceso del lenguaje desde una filosofía de corte aristotélico. ¿De qué manera considera que el estudio del lenguaje puede contribuir a una mejor comprensión del concepto de dignidad?

CIMC: La temática del lenguaje y de su vinculación con la problemática ética y jurídica la estudié principalmente en los primeros años del presente siglo, y los trabajos que fueron el resultado de esa tarea se reunieron en un libro publicado por la Editorial Porrúa de México en 2008, con un prólogo del Prof. Francesco Viola y el título de *Objetividad jurídica e interpretación del derecho* (Massini-Correas, 2008). El núcleo de las tesis sostenidas en ese libro es que el fenómeno del lenguaje se integra necesariamente de tres elementos: palabras, ideas y realidades, y que, en ausencia de alguno de ellos, la realidad lingüística queda mostrenca o inacabada y, por lo tanto, ininteligible e inexplicable. En otras palabras, si el sonido de las voces pronunciadas externamente o *verbus exterius*, como las llamaba Aquino, no significa o remite a una idea o *verbus interius*, carece de sentido significativo y deja propiamente de ser un *verbum*. Esto está muy bien explicado tanto en el *Comentario al Perí Hermeneias* de Aristóteles como en el *De Veritate*, donde Tomás explica la prelación genética o causal del concepto o verbo interior por sobre la palabra hablada. Por supuesto que, para el Aquinate, claro deudor en este punto de Estagirita, esas ideas o conceptos eran los efectos de la captación o designación de las realidades conocidas, tal como se manifiesta en varios pasajes del *Comentario al Perí Hermeneias*. Todo esto está desarrollado y explicado *in extenso* en el notable libro de Georges Kalinowski *Sémiotique et Philosophie* (1985), donde el filósofo de la Universidad Católica de Lublin y luego del CNRS francés [Centre National de la Recherche Scientifique], después de criticar por incompletas e insuficientes las teorías del lenguaje de Husserl y de Carnap, propone una solución de corte aristotélico, que toma en consideración la totalidad de los elementos del lenguaje, es decir, las palabras, las ideas y las realidades y reconoce el valor correspondiente a cada una de las funciones semánticas fundamentales: la significación y la designación.

Si se aplican estas categorías a la problemática de la dignidad humana, queda en claro que, en este caso, no puede hablarse sólo de palabras —*flatus vocis*, como decían los nominalistas medievales— que carecerían completamente de valor normativo justificado racionalmente y ni siquiera de meros conceptos o

ideas, sin fundamento en el ser, y carentes, por lo tanto, de la objetividad necesaria para fundar la fuerza deontica ineludible para la normatividad y exigibilidad de la ley natural y, por ende, de los derechos humanos. Solo si la dignidad tiene una existencia objetiva en el ser humano, especialmente en el carácter espiritual-inmaterial de su forma humana, puede ser el fundamento entitativo de la titularidad de los derechos humanos. En otras palabras, los seres humanos pueden ser titulares de derechos naturales o humanos en razón de la eminencia que le otorga la espiritualidad de su forma-alma humana. A este respecto, ha escrito Tomás Melendo (1999) en el libro citado más arriba, que en este punto,

nos encontramos ante la clave metafísica de la dignidad del hombre: la espiritualidad del alma que le pertenece. Pues en verdad y hablando con rigor, el hecho de que ésta pueda recibir al ser en sí y, en cierto modo, lo exija, da razón de la nobleza ontológica de la persona humana, de la peculiaridad y grandeza de su acto de ser. (p. 150)

En definitiva, la dignidad de la persona humana radica en su eminente grado de ser, que es el que otorga fundamento a la idea de dignidad y a la palabra por la que se expresa esa idea. Sin esa eminencia de su ser, no existe dignidad humana y, consecuentemente, ninguna de las realidades intencionales (derechos, valores, deberes, principios normativos, etc.) que a ella se vinculan necesariamente.

ET: En su obra *Alternativas de la ética contemporánea* (Massini Coreas, 1997), usted critica el constructivismo jurídico como corriente filosófico-práctica ¿Por qué considera que este enfoque resulta inválido o insuficiente para esclarecer y fundamentar el significado auténtico de la dignidad humana?

CIMC: La respuesta a esta pregunta es claramente continuación de la que acabo de dar a la indagación precedente. En efecto, tal como lo he desarrollado en el libro citado en la pregunta, existen dos grandes corrientes de pensamiento acerca de la naturaleza y valor del conocimiento, tanto teórico o especulativo o bien práctico o moral (entendido en sentido amplio como directivo de la conducta humana, con lo que abarca también al derecho). La primera corriente es la que sostiene que es posible, en principio, conocer la realidad extramental, aunque no de manera absoluta ni meramente pasiva (que suele denominarse “realismo”), y la segunda, casi siempre denominada “escepticismo”, que tiene varias formas entre las que se incluyen las numerosas versiones del constructivismo, defiende la imposibilidad del conocimiento objetivo de la realidad, de cualquier índole que esta sea.

Sobre esta problemática, Antonio Millán Puelles (1996) ha sostenido que el “realismo” puede ser considerado como “la doble tesis según la cual, 1) hay cosas independientes de nuestro pensar y de nuestro querer; y 2) conocemos algo de esas cosas, aunque no todo (quien conoce todo es Dios)” (Millán Puelles, 1996, p. 29). Frente a esta doble afirmación, existe otra doble afirmación, contraria a la anterior, habitualmente encuadrada bajo el nombre de “constructivismo”, que consiste también en dos tesis principales: 1) no podemos conocer si existen realidades en sí más allá de nuestros actos de pensamiento; 2) todo lo que conocemos es una mera construcción de nuestra mente o de nuestro lenguaje (o de ambos). Y si se presentan estas afirmaciones como dos tesis contradictorias, ellas quedarían redactadas de la siguiente manera: a) tesis *realista*: “algún conocimiento es no meramente construido por la conciencia”; b) tesis *constructivista*: “toda verdad es construida meramente por el entendimiento”.

Ahora bien, como la primera tesis es de carácter particular negativa y la segunda es universal afirmativa, ambas son formalmente contradictorias y, por lo tanto, si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa y viceversa. Pero no pueden ser las dos verdaderas (ni falsas), ni total ni parcialmente; por lo tanto, las proposiciones práctico-jurídicas han de ser o bien conocidas en la realidad —al menos parcialmente— o bien elaboradas o construidas solo por el entendimiento humano. En definitiva, esto justifica que solo puede haber dos soluciones a la cuestión de la validez de las proposiciones jurídicas: el realismo y el constructivismo.

El realismo es la posición que fue adoptada por la gran mayoría del pensamiento clásico: antiguo, medieval y renacentista. Pero, ya en los inicios de la Edad Moderna, tuvo su comienzo una deriva del conocimiento según la cual solo el saber científico empírico o exacto aparecía como el paradigma de todo pensamiento válido; en un camino que va desde Descartes (o Montaigne) hasta Kant, la dimensión constructiva del pensamiento fue desplazando a las pretensiones realistas hasta alcanzar en Kant un alcance casi exclusivo. Según Otfried Höffe (1986), en Kant,

el pensamiento no se dirige a un mundo ya estructurado en sí. Sin el pensamiento solo se da algo inconexo o indeterminado, un caos de sensaciones, pero no la unidad y determinación de la realidad; sin el pensamiento no hay mundo. (p. 84)

Por lo tanto, si las propuestas práctico-jurídicas no tienen ningún correlato en la realidad, han de ser necesariamente inventadas o creadas por la conciencia humana.

Ahora bien, esta postura jurídico-gnoseológica plantea al estudioso numerosas aporías, en particular tres: (i) el constructivismo *aboca a resultados contra-intuitivos*, ya que, si el mundo fuera meramente construido, sería posible crear una realidad conceptual en la que no existieran los gérmenes ni la gravedad; pero es indudable que, de vez en cuando, contraeríamos alguna enfermedad virósica que podría llevarnos hasta la muerte, lo quisiéramos o no; y nos desintegraríamos contra el piso si intentáramos cruzar por el aire de un rascacielos a otro; además, de hecho, actuamos obviamente como si no se pudieran traspasar las paredes o las rejas de una cárcel o untar una tostada con un trozo de hierro; (ii) también se le plantean dilemas insolubles, como el siguiente: el o los agentes constructores del mundo, ¿son también construidos o bien existen realmente en sí mismos?; en el primer caso, se desemboca en la afirmación impensable de una construcción que construye a otra, pero que necesita para existir haber sido construida por otra construcción y así sucesivamente hasta el infinito; como afirma Volker Gadenne (2006), “quien sostiene que todo es mera construcción, no presenta una tesis que valga la pena discutir, sino algo definitivamente ininteligible” (p. 255); finalmente, (iii) la argumentación de los constructivismos ha de partir necesariamente de una seria *incomprensión de la doctrina realista* del conocimiento, a la que se presenta como sosteniendo la tesis de la posibilidad de un conocimiento integral y absoluto, además de meramente pasivo y receptivo; esa tesis no es sostenida por ningún realista reconocido, ya que todos ellos afirman la existencia de algún elemento activo en el conocimiento, en relación sinérgica con la base referencial a la realidad en sí.

Por todo ello, queda claro que la noción de dignidad humana no es meramente construida, sino que designa una realidad en sí: la perfección o eminencia espiritual de la índole humana, que la hace apta —entre otras cosas— para ser titular de derechos-facultades de acción u omisión de carácter racional, intencional y libre. Si el modo de ser humano no fuera constitutivamente digno y se redujera a una construcción mental meramente ideal, no existiría la justificación racional de las realidades prácticas, las que no solo quedarían sin fundamento, sino también sin existencia en sí más allá de la nada. Un ejemplo claro de lo anterior son las propuestas de la denominada “ideología de género”, según la cual —en la gran mayoría de sus varias versiones— el “género” de un ser humano y los derechos que de él se seguirían serían determinados por los deseos subjetivos de cada individuo o en sus casuales y arbitrarias construcciones mentales, sin que sea necesaria la remisión a un baremo biológico objetivo que les sirva de fundamento. Desde esta perspectiva, basta con que a un sujeto

se le antoje pertenecer al “género” más peregrino, ideado caprichosamente por él, para que se genere un derecho para cuya concreción sea necesario el aporte de todos los contribuyentes tributarios. Pareciera que no hay un ejemplo mejor de lo insostenible del constructivismo en el ámbito de las facultades jurídicas o derechos subjetivos.

ET: En alguno de sus escritos, usted ha argumentado que la dignidad humana se fundamenta en la “racionalidad práctica” y no en la “racionalidad teórica”; ¿podría desarrollar y explicar esta afirmación y sus implicancias?

CIMC: Efectivamente, en el artículo citado en la pregunta he sostenido —siguiendo en este punto una afirmación de Robert P. George— que “la racionalidad que titula a la gente para merecer el tipo de respeto que otorgan los principios del *rule of law*, no es la que corresponde al *mero* conocer especulativo, sino que es, principalmente, la que atañe a la distinción entre las posibilidades razonables de elección y acción y aquellas que resultan irrazonables o al menos sólo parcialmente razonables”; pero también, un poco más adelante, consigno que “esta capacidad para conocer y elegir libremente entre opciones abiertas tiene necesariamente un fundamento ontológico que no debe ser dejado de lado en la consideración filosófica de la dignidad humana” (Massini-Correas, 2021, p. 95). Reconozco que en estos párrafos y en otros del mismo trabajo no he sido todo lo claro que hubiera debido, dificultando de ese modo una comprensión clara de lo que pretendí sostener en ellos: ¡*mea culpa!*

Pero en un trabajo escrito poco tiempo después y publicado en 2023 en la revista chilena *Ius Publicum*, con el título “Consideraciones filosóficas sobre el principio jurídico de dignidad humana” (Massini-Correas, 2023), desarrollo algunos argumentos que aclaran en sentido en el cual la fundamentación del principio jurídico de dignidad humana reviste una dimensión innegablemente teórica, aunque en el contexto de un razonamiento intrínsecamente práctico. La argumentación fundamentadora es la siguiente: cualquier razonamiento o argumentación rigurosa y verificable ha de partir de una proposición primera que la justifique racionalmente, pues, de lo contrario, se caería en un *regressus ad infinitum* que invalidaría todo el razonamiento; esas proposiciones primeras o principios pueden ser de cuatro tipos: a) los *entitativos*, de los que algo procede realmente con dependencia en el ser; b) los *teórico-cognitivos*, que son los conocimientos inmediatos de los que procede el resto de los conocimientos especulativos; c) los *técnico-estéticos*, que son las directivas rectoras de lo que Aristóteles llamaba *póiesis*, o hacer humano; y d) los *prácticos*, que ordenan o dirigen el obrar humano libre e inmanente, también denominado “*praxis*” o “*conducta*”.

Ahora bien, en el caso de que la investigación se concentre en los principios de las ciencias jurídicas y de la filosofía del derecho, habría que comenzar diciendo que se trata de principios prácticos, que son aquellas proposiciones normativas primeras y más universales que sirven de fundamento lógico-preceptivo último de las proposiciones jurídicas, y no solo de las normas, sino también de los derechos, de los bienes jurídicos, de las sentencias judiciales, etc. Por otra parte, si bien es cierto que las proposiciones jurídicas revisten mayoritariamente el carácter de proposiciones prácticas (de deber, de prohibición, de permisión, etc.), es también necesario reconocer que los razonamientos que se realizan en el ámbito jurídico se integran también con proposiciones descriptivas o teóricas, muchas de las cuales pertenecen a la antropología filosófica, aunque también a la filosofía social, a la psicología o a otros saberes especulativos acerca de hombre y su conducta. Esto ha sido explicitado por varios pensadores, como el lusitano Juan Poinsot (1589-1644), para quien “la regulación de algo no puede hacerse si no es conocida la naturaleza de lo que ha de ser ordenado” y el argentino Guido Soaje Ramos (1918-2005), que afirma que “para el conocimiento práctico es menester, siquiera en parte, el concurso de la antropología filosófica, en sí misma teorética” (Soaje Ramos, 1991, 102).

Dicho brevemente, para que la conclusión de un razonamiento práctico, y en especial práctico-jurídico, quede plenamente justificada y validada, es preciso que se hayan demostrado algunas proposiciones teóricas, ya sea singulares o bien universales. Las singulares son necesarias para llegar justificadamente a preceptos concretos; así, para llegar al imperativo “Pedro debe alimentar a Juan”, no solo se debe justificar la norma (proposición práctica) “todo padre debe alimentar a su hijo”, sino que también se debe haber verificado la proposición teórica “Pedro es el padre de Juan”. Del mismo modo, la norma “se debe respetar la vida de todo ser humano inocente” supone la afirmación previa “todo ser humano tiene constitutivamente una dignidad eminentemente”, ya que, si no la poseyera, no sería necesario deónticamente respetar su vida.

En definitiva, de este modo queda justificada la afirmación de que solo en el caso de que el hombre tuviera constitutivamente una especial dignidad ontológica sería posible la existencia de la realidad específica del derecho, que provee a sus sujetos de razones para la acción, es decir, para actuar justificada y razonablemente, optando entre diferentes opciones posibles. Si, por el contrario, el ser humano careciera de razón práctica y de libertad de acción, resultaría inútil y estúpido decirle que tiene que frenar cuando el semáforo está en rojo, ya que no comprendería de qué le están hablando ni podría optar entre las alternativas

más obvias: frenar o jugarse la vida. Sin la dignidad que le proveen estas capacidades, se trataría de un animal irracional o de una planta, y sólo se lo podría mover por la fuerza física, algunos automatismos o ciertos métodos pavlovianos como los que se usan para que las vacas vayan a pastar. Obviamente, sin dignidad espiritual humana no puede existir el derecho ni nada que se le parezca.

ET: ¿Por qué considera usted que el concepto de dignidad debe vincularse a una teoría de los bienes humanos, al estilo de la propuesta por John Finnis, para que sea posible determinar los cursos de acción correctos o incorrectos?

CIMC: Varios de los autores que han contribuido a la exaltación vacía e irracional de la idea de dignidad humana, y a los que nos hemos referido más arriba, han considerado que esa dignidad humana consistía meramente en la capacidad de crear autónomamente reglas, valores y derechos, cualquiera que fuera su contenido. En otras palabras, bastaba con que fueran el fruto de una decisión autónoma —en sentido etimológico— del sujeto de acción para que fueran correctas y obligatorias, no queda bien en claro si sólo para el sujeto creador o de modo universal. Ahora bien, a esta concepción meramente autonómica de la ética y del derecho (Richards, 1981, pp. 3-20) se le plantea un problema radical e insoluble: si cualquier norma, valor, facultad, etc. ideada por el sujeto de acción tiene valor obligatorio solo por el hecho de ser su creación autonómica, de aquí ha de seguirse que cualquier arbitrariedad, insensatez o atrocidad que el sujeto autónomo considere como debida, prohibida o permitida constituirá un deber o facultad jurídicamente válido. Inclusive, puede suceder que en una disputa jurídica o moral entre dos sujetos cada uno de ellos sostenga autónomamente proposiciones prácticas contradictorias, que resultarían imposibles de defender y cumplir al mismo tiempo. En otras palabras, la mera autonomía de la voluntad, sin otro criterio valedero, no puede generar normas, valores o facultades que —razonablemente— resulten ética o jurídicamente válidos u obligatorios.

La solución clásica a este dilema ha radicado siempre en reconocer la existencia de ciertas entidades (físicas o espirituales) que puedan considerarse como promotoras o activadoras de la perfección humana, es decir, que constituyan “bienes” proporcionados a la realización integral del hombre de acuerdo con las dimensiones propias de la índole humana. En este punto, conviene recordar que Aristóteles sostenía que “bien” es todo aquello que los seres apetecen para alcanzar su plenitud y que resulte adecuado a las exigencias de su modo de ser. Dicho con más precisión, un bien es todo lo que puede ser reconocido como “perfectivo de otro a modo de fin” y que se busca por su capacidad para

promover, concretar, mejorar, culminar, finalizar, alguna de las dimensiones perfectivas de la naturaleza de las personas humanas.

Ahora bien, las teorías éticas que reconocen la existencia de bienes humanos y que los colocan en un lugar central de su sistemática son denominadas generalmente como “eudemónicas” o bien “eudemonistas”, términos que provienen del griego antiguo *eudaimonia*, que significaba principalmente “bienestar”, “prosperidad”, “satisfacción” o “felicidad”. Aristóteles, si bien distinguía entre varias dimensiones de la *eudaimonia*, la hacía radicar principalmente en la participación activa en la vida dedicada al conocimiento teórico, que —según el Estagirita— es la función más propia del ser humano. Pero más allá de las diferentes interpretaciones de las que ha sido objeto el concepto, bien expuestas y discutidas por Monique Canto-Sperber en el *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral* (2011, pp. 595-607), dirigido por ella, es claro que el concepto clave de las éticas eudemónicas es el de bien humano, que incluye centralmente las perfecciones de carácter sapiencial logradas por la praxis humana racional y libre.

Y si se fija la atención en el ámbito de lo jurídico, que integra el de la praxis humana ética, su sentido o función radica en la coordinación de las conductas humanas sociales a través de razones para la acción, para hacer posible el logro —aunque no resulte nunca completo— del bien humano en el ámbito de la sociedad completa, siguiendo en este punto la descripción realizada por John Finnis. Por supuesto que esta tarea del derecho y el modo propio de llevarla a cabo suponen que sus sujetos están dotados de una dignidad entitativa de carácter espiritual y que, por lo tanto, persiguen esa realización, que incluye dimensiones ideales o conceptuales, individuales y comunes, de un modo racional, es decir, que conoce la naturaleza del objetivo y puede escogerlo libremente. Pero este aspecto cognitivo de la praxis jurídica supone conocer aquellos bienes que integran el bien humano en general, así como los medios más aptos para alcanzarlos eficazmente; sin este conocimiento, es decir, sin saber hacia dónde ha de dirigirse, resulta imposible la dirección razonable de la praxis humana hacia el logro de los bienes humanos.

Pero queda pendiente aún un problema inexcusable: ¿cómo se conocen estos bienes humanos, en especial aquellos que pueden ser considerados como “básicos”? Como en casi todas las cuestiones filosóficas, existen diversas posiciones acerca de esta problemática, las que he debatido hace unos pocos años en un trabajo relativamente breve, publicado bajo el título de “Tomás de Aquino y la ley natural. Interpretaciones cruzadas de *Summa Theologiae I-II, 94, 2*” (Masini-Correas, 2020, pp. 63-77), en la conocida revista *Prudentia Iuris*. En una síntesis muy apretada, puede decirse que del texto de Aquino citado en el título

se han extraído al menos tres interpretaciones principales: (i) la que considera que los contenidos de la ley natural se han de derivar de un análisis descriptivo de las dimensiones centrales de la naturaleza humana; (ii) la que defiende que esos contenidos se siguen de las inclinaciones natural-morales de todos los seres humanos; y (iii) la que sostiene que ellos se conocen de modo quasi intuitivo y práctico a partir de la experiencia de la vida ética y de sus objetivos.

Por mi parte, en ese artículo sostengo que esas interpretaciones no son excluyentes, sino complementarias, y que, desde el punto de vista práctico, la que aparece como la perspectiva relevante es la de los bienes básicos; desde una visión antropológica, la de las inclinaciones humanas naturales; y desde una visión ontológica, la del estudio teórico de la naturaleza humana. De este modo, se alcanza una sinergia cognitiva cuyo resultado es un saber integral de la temática de los bienes humanos, indispensable para la estructuración de una filosofía práctica, en especial, práctico-jurídica.

Ahora bien, en el caso de la realidad jurídica, la búsqueda y realización —nunca total— de estos bienes se realiza, ante todo, en el contexto de la vida social-política, y es función del derecho coordinar la praxis social a los efectos de que todos puedan participar —tanto activamente en su obtención como pasivamente en la participación de sus beneficios— de las perfecciones en que esos bienes consisten. Dicho en otras palabras, se está frente a bienes de índole común, tal como lo he demostrado en otro lugar (Massini-Correas, s.f., pp. 817-828). Pero como los seres humanos-personas están dotados entitativamente de una dignidad eminentemente, esta coordinación se lleva adelante a través de razones autoritativas y excluyentes para la acción —o para la permisión o prohibición—.

Pero está claro que esta coordinación racional para la obtención de esos bienes supone un conocimiento connatural y práctico de ellos y que solo a partir de esa inteligencia es posible dotar de contenido y de justificación racional a las normas jurídicas. De este modo, sólo quienes saben que la vida es un bien humano pueden hablar de un derecho a la vida y establecer normas que prohíben cualquier atentado contra ella, y así con todos los bienes humanos básicos. Sin ese conocimiento, no se podría saber hacia dónde se ha de guiar la praxis humana jurídica, o qué conductas sociales deben prohibirse o bien cuáles han de permitirse. Qué conductas forman parte del ámbito de lo jurídico y cómo deben coordinarse, además de cuáles son las formalidades a las que habrán de sujetarse para ser susceptibles de regulación —es decir, para ser derecho—, han sido estudiadas en el tomo I de mi libro *Filosofía del Derecho* (1994a), así como en el titulado *Gobierno del derecho y razón práctica. El rule of law en el debate político*.

co y jurídico contemporáneo (Massini-Correas, 2021), a los que tengo que remitir para evitar explicaciones detalladas de una extensión desmedida.

En definitiva, es posible concluir que, para establecer lo que es bueno en la conducta humana, —lo “justo” en el ámbito de lo jurídico— resulta necesario determinar aquellos bienes a los que se ha de ordenar la praxis, que son los que establecen las razones para la acción, ya que la índole humana está dotada de una dignidad espiritual que exige ser valorada y dirigida por medio de la razón práctica y de la libertad inteligente. Por eso, el filósofo chileno-norteamericano Alfonso Gómez-Lobo (2006) sintetiza estas afirmaciones cuando escribe que

las violaciones de la dignidad de una persona pueden ser caracterizadas dentro de la ética de los bienes básicos como impedimentos para que dicha persona proceda en la libre búsqueda y apropiación de los bienes básicos, para que dicha persona alcance su autorrealización [...]. En el actuar concreto, el respeto por la dignidad consistirá fundamentalmente en respetar y proteger los bienes de una persona. (pp. 61-62)

O también puede decirse que la dignidad de la persona es la que otorga el título para ser sujeto del derecho —o de los derechos— y que los bienes humanos establecen sus contenidos perfectivos; por lo tanto, sin dignidad y sin bienes humanos, lisa y llanamente no hay derecho.

ET: ¿Qué es lo que usted piensa acerca de los denominados “nuevos derechos” que se proponen en el contexto de algunas antropologías transhumanistas y, por lo tanto, negadoras de la realidad de la dignidad humana?

CIMC: Para responder a esta pregunta conviene recordar que ya en los años sesenta del pasado siglo comenzó a difundirse la idea de unos derechos denominados “de tercera generación”, que ampliaban sensiblemente los que habían sido incluidos en la Declaración Universal de las Naciones Unidas, así como en las varias otras declaraciones que la siguieron en casi todas las regiones del mundo. Uno de los principales divulgadores de esa idea y del lenguaje que se seguía de ella fue el jurista checo Karel Vasak, secretario general del Instituto Internacional de Derechos Humanos de Estrasburgo, quien lo hizo principalmente a través de un trabajo muy difundido con el título de “Pour une troisième génération des droits de l’homme” (Vasak, 1984). Ahora bien, estos derechos no estaban para garantizar la libertad, la propiedad o la igualdad de los individuos humanos, sino para promover la fraternidad o solidaridad humana, y revestían también carácter internacionalista. Entre ellos, se contaban el derecho a la paz, al medioambiente sano, al desarrollo de los pueblos y otros por el estilo.

Pero ha sucedido que, pocos años después del surgimiento de estos derechos de tercera generación, ha comenzado a aparecer otro tipo de derechos, que en un libro reciente se han denominado “nuevos derechos humanos” (Crego y Pereira Sáez, 2024), y que asumen como trasfondo la antropología transhumanista y, de algún modo, nihilista, difundida —hasta convertirla en un lugar común— desde comienzos del presente siglo. Un dato importante es que, cuando se propagaron los derechos de tercera generación, lo hicieron en una cierta continuidad con los de la primera (de libertad) y con los de la segunda (sociales); en cambio, en el caso de los nuevos derechos humanos, ha cambiado sensiblemente el trasfondo teórico y discursivo en el que se enmarcan e intentan justificar, así como las modalidades de su aplicación o de su exigencia.

A raíz de esto último, es posible caracterizar a estos nuevos derechos con las siguientes notas: (1) se trata de exigencias que tienen su origen en reclamos de grupos colectivos que se consideran agraviados o agredidos, en la actualidad o en algún momento pasado, por instituciones, reglamentaciones o hábitos colectivos que les frustran (o han frustrado) el logro y el disfrute de algunas aspiraciones, intereses o simples deseos; (2) a consecuencia de lo anterior, esos reclamos no tienen la universalidad que caracteriza a los derechos humanos de las primeras generaciones, que son exigencias de todos los seres humanos o de un universo natural de ellos, v. gr., los trabajadores, los padres, los niños, etc.; (3) además, los reclamos que plantean los nuevos derechos coinciden con determinadas agendas político-sectarias y resulta evidente que el recurso —aunque sea meramente verbal— a su denominación como derechos humanos tiene el carácter de un instrumento retórico-político destinado a otorgar mayor fuerza discursiva y de persuasión al reclamo político-partidista del que se trata (Serna, 2024, pp. 18-49); (4) las notas enumeradas hacen posible y favorecen la proliferación, en principio *ad infinitum*, de esos nuevos derechos, quitándoles decisivamente toda fuerza justificatoria nomológica; (5) vinculado con lo anterior, en el caso de los nuevos derechos, desaparece todo esfuerzo de fundamentación rigurosa lógica y ontológica y, por lo tanto, se desvanece toda referencia a la naturaleza humana, a la dignidad de la persona, a los bienes intrínsecos del hombre y, por supuesto, a cualquier principio práctico-ético, capaces de arraigar y justificar racionalmente las exigencias jurídicas más allá de su mera consagración positiva; y, finalmente, (6) en varios casos, esas pretensiones esgrimidas en términos de nuevos derechos humanos atentan o entran en contradicción con los derechos considerados por las generaciones anteriores como inderogables, como en el caso del pretendido derecho a la muerte por eutanasia.

Dicho brevemente y con rigor, en el caso de los denominados “nuevos derechos humanos”, no se trata ni de derechos subjetivos en sentido estricto ni de exigencias fundadas de algún modo en la naturaleza humana personal o en los bienes humanos básicos, sino más bien de instrumentos retórico-sectarios, ideados para facilitar el éxito de propósitos ideológicos o de mero interés sectorial. Por supuesto que estos reclamos no se vinculan de modo alguno con la problemática de la dignidad humana, ni con nada que tenga que ver con la realidad integral o la perfección de los seres humanos ni con sus fines propios, y se los esgrime solo en razón de su fuerza retórico-política y con objetivos estrictamente proselitistas. En rigor, ni siquiera constituyen derechos, entendidos como facultades jurídicas ordenadas a la obtención, mejora y garantía del bien humano (Massini-Correas, 2022, pp. 373-394).

ET: Luego de más de sesenta años de estudio, debate y difusión de la filosofía del derecho, ¿cuáles serían, a su criterio, sus principales contribuciones personales al desarrollo y profundización de ese saber?

CIMC: Para responder adecuadamente a esa pregunta, resulta necesario realizar una división en dos etapas de la evolución de mi pensamiento en filosofía del derecho: (i) la primera, que va desde mi ingreso a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza en 1963, en la que me interesé gradualmente —pero de modo cada vez más intenso— en los estudios de esa temática, pero lo hice al estilo de los tomistas españoles de esos años, es decir, reiterando y comentando los textos del Aquinate sobre el derecho y la política; y (ii) de 1982 en adelante, fecha en la que hice, junto con dos profesores (y muy buenos amigos), un viaje de turismo académico a Europa, durante el cual conocí principalmente a Javier Hervada, de la Universidad de Navarra, a Michel Villey, de la Universidad de París II, a Georges Kalinowski, del CNRS francés, y a Sergio Cotta, de la Universidad de Roma. A partir de esa fecha, comencé a sentirme atraído por el pensamiento de los intelectuales nombrados y de varios otros e inicié una serie de líneas de investigación y estudio con la finalidad de repensar y desarrollar el iusnaturalismo clásico con los cánones, metodología, bibliografía y formas de exposición propias de esos autores y otros contemporáneos. Esta es una de las características que han marcado mis estudios desde la fecha mencionada: el empeño en lograr un desarrollo y exposición de la filosofía del derecho en términos y métodos que hagan posible un diálogo enriquecedor con la comunidad científica contemporánea en el ámbito iusfilosófico. Y, al hacerlo, supuse —quizá ingenuamente— que, de ese modo, sería más fácil superar el cúmulo de prejuicios que existían en una buena mayoría de académicos contra las tesis y argumentos del iusnaturalismo clásico.

Por otra parte, y esta es la segunda de las contribuciones, la apertura a lo mejor —al menos para mí— del pensamiento contemporáneo lo hice sin ninguna pretensión de novedad u originalidad, sino reconociendo una verdad que me apareció siempre como indudable: que ningún pensador riguroso que busca seriamente la verdad comienza a pensar desde cero, sino en el marco de una tradición de pensamiento e investigación. Esto ha sido estudiado y comprobado por el recientemente fallecido filósofo italiano Giuseppe Abbà (1996), quien afirma que

ningún filósofo comienza a pensar desde cero; más bien se aboca a afrontar los problemas filosóficos que surgen de la lectura que él hace de la obra de otros filósofos. Ahora bien, sobre la selección de las obras, así como de quiénes serán sus interlocutores, inciden las vicisitudes biográficas y la disponibilidad y accesibilidad de los textos. [...] Esto, que vale para un filósofo determinado, vale igualmente para un grupo de filósofos que adoptan, en tiempos diversos, la misma figura de filosofía práctica elaborada originalmente por el fundador de un linaje filosófico. Continuando con su desarrollo, su defensa, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras filosóficas, se va dando vida a una tradición de investigación. (p. 27).

En mi caso, bajo la influencia de un excelente profesor de Filosofía del Derecho, Benigno Martínez Vázquez, y de algunos libros notables —especialmente *La justicia y el derecho* de Tomás Casares (1974), *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* de Giuseppe Graneris (1949), *Le droit et les droits de l'homme* de Louis Lachance (1965) y *En torno al derecho natural* de Juan Vallet de Goytisolo (1971), me inserté en la tradición del iusnaturalismo clásico, con la gran ventaja de que leía en varios idiomas y que mi padre jamás me negó el dinero necesario para comprar libros. En general, los conseguía por la mediación de un librero belga, Juan Blaton, quien traía todos los libros extranjeros que se le pidieran. Mi mujer, que es especialista en estadística, decía que su librería era la más aburrida que había conocido en su vida. Todas estas circunstancias fortalecieron mi vocación intelectual y facilitaron mi inserción en la tradición mencionada, fogoneada por mi padre, una de las personas más conservadoras que he conocido en mi vida.

En tercer lugar, y por motivos que no puedo precisar exactamente, siempre fui, por pensamiento y por temperamento, un realista convencido, amante de la historia y de las verificaciones experimentales y, consecuentemente, detestaba las utopías, las ideologías, las revoluciones y las fantasías. Eso me hizo estu-

diar por bastante tiempo el papel de la experiencia –intelectual y empírica– en el conocimiento en general y en especial en el de las cuestiones prácticas: la política, el derecho, la ética, la economía y la cultura en general. Tenía (y tengo) esa inclinación que Étienne Gilson llamaba el “cosismo”, y que consiste en una tendencia firme a buscar la captación experiencial de las realidades y rechazar los conocimientos innatos (que no existen), las construcciones mentales, los desvaríos de la imaginación y todas las fantasías de esa índole. Hace poco leí un libro que confirmó todo lo que yo pensaba en ese punto: *La vía de la experiencia o la salida del laberinto* de Juan Manuel Burgos (2018).

Y respecto a la filosofía del derecho, basta con transcribir unos textos breves de Villey y Kalinowski: “Jamás ha existido –escribe el autor francés– un filósofo del derecho que no reconozca la experiencia inmediata del derecho como materia originaria de sus investigaciones”; y Kalinowski sostiene que

respecto al método de la filosofía del derecho, la experiencia práctica tiene un rol fundamental. En efecto, si la filosofía del derecho está llamada a explicar la existencia y la esencia del derecho humano, ella necesita ante todo de una experiencia práctica.

De esta última frase se sigue otra de las dimensiones del realismo jurídico: la filosofía del derecho es filosofía práctica, es decir que no está meramente ordenada a contemplar y disfrutar del saber en ese ámbito, sino principalmente a solucionar los múltiples problemas que plantea la vida jurídica en sociedad. Y es por eso que se trata de una filosofía que (i) tiene un objeto práctico: la praxis humana jurídica en todas sus complejas dimensiones; (ii) una finalidad práctica: establecer los criterios para resolver de un modo justo los conflictos que se generan en la convivencia política; y (iii) el empleo de metodologías de corte analítico: de la soluciones concretas a las causas o principios, y también de carácter sintético, es decir, de los principios a los imperativos singulares; si bien el de la filosofía es predominantemente analítico, es necesaria su orientación hacia la solución de problemas jurídicos, la que se realiza a través de imperativos concretos, obtenidos por síntesis prudencial.

Finalmente, puedo decir en este punto que, además de insertarme deliberadamente en una *tradición de pensamiento*, de escoger la tradición del *realismo clásico* de cuño aristotélico, con su formulación metodológica *analítico-sintética* y que tiene como punto de partida las varias dimensiones de la *experiencia jurídica*, al asumir la posición realista y al tratarse de un *saber práctico* directivo de la praxis humana, todo esto se inserta en un conocimiento *valorativo*, es decir, que

incluye necesariamente en su razonamiento proposiciones estimativo-jurídicas. De este modo, he marcado una posición filosófica que he mantenido durante décadas y con la que he intentado hacer una contribución lo más rigurosa y fundada posible al desarrollo y difusión de la filosofía del derecho iusnaturalista de corte clásico. Además, esta empresa intelectual ha sido bastante extensa, ya que ha abarcado las problemáticas centrales de esa filosofía: los supuestos antropológicos de la noción de derecho; el concepto de derecho en sus variedades analógicas; la justicia como virtud y como valor; el problema de la existencia de un derecho válido supra-positivo, sus fundamentos, contenidos y función; los caracteres, niveles y modalidades del conocimiento jurídico; la interpretación en el derecho, sus particularidades y variedades; las diferentes tradiciones en el saber jurídico y sus caracteres; los diversos métodos propios del conocimiento jurídico; las facultades jurídicas y sus diferentes formas; las varias vinculaciones entre el derecho, la ética (y la bioética) y la política, etcétera.

Creo que, con lo consignado hasta ahora, han quedado bastante en claro la temática, las modalidades, el enmarque en tradiciones de pensamiento, las finalidades y la justificación racional del trabajo intelectual que he realizado durante sesenta años. Durante ese período, he tratado de defender la primacía de la razón práctica en el derecho, la pertenencia del fenómeno jurídico al ámbito u orden de lo ético, la necesidad de partir de la experiencia práctica en el estudio del derecho, la vinculación de lo jurídico con lo político a través del *rule of law* y criticar al constructivismo, al nihilismo, a la exclusividad de la razón instrumental y a las teorías meramente críticas, posturas todas que destruyen la idea de la coordinación racional-práctica de la conducta humana libre a través del derecho con la finalidad de alcanzar —en la medida de lo viable— las dimensiones sociales del bien humano común. Con lo que puede concluirse que, sin derecho, no hay bien humano ni convivencia justa y la humanidad se hunde en la violencia, en el odio, en la nada y, por ende, en la perversión y el desvarío. Todo esto, con la invaluable ayuda del pensamiento de Aquino y de su maestro en filosofía, Aristóteles de Estagira, sin los cuales no habría llegado a nada de auténtico valor intelectual.

Bibliografía

- Abbà, G. (1996). *Quale impostazione per la filosofia morale?* LAS.
- Burgos, J. M. (2018). *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*. Palabra.
- Canto-Sperber, M. (2011). Felicidad. En Canto-Sperber, M. (Ed.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (Vol. 1). Fondo de Cultura Económica.
- Cardona, C. (1990). *Metafísica de la opción intelectual*. Eunsa.
- Casares, T. D. (1974). *La justicia y el derecho* (3^a ed.). Abeledo-Perrot.
- Courtois, S. (Ed.). (1998). *El libro negro del comunismo: Crímenes, terror y represión*. Espasa-Calpe.
- Crego, J. y Pereira Sáez, C. (Eds.). (2024). *Los nuevos derechos humanos. Teoría jurídica y praxis política*. Editorial Comares.
- Fabro, C. (1980). *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*. Eunsa.
- Gadenne, V. (2006). *Filosofía de la psicología*. Herder.
- Gilson, E. (1963). *El realismo metódico*. Eunsa.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos*. Mediterráneo.
- Graneris, G. (1949). *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*. Società Editrice Internazionale.
- Gadenne, V. (2006). *Filosofía de la psicología*. Herder.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos*. Mediterráneo.
- Höffe, O. (1986). *Immanuel Kant* (Trad. Diorki). Herder.
- Kalinowski, G. (1962). Réponse à la question ¿Qu'est-ce que la philosophie du droit? *Archives de Philosophie du Droit*, 7, 127-130.
- Kalinowski, G. (1985). *Sémiotique et philosophie*. Éditions Hadès-Benjamins.
- Lachance, L. (1965). *Le droit et les droits de l'homme*. Les Éditions de l'Université de Montréal.
- Massini-Correas, C. I. (1994a). *Filosofía del derecho. Tomo I: El derecho y los derechos humanos*. Abeledo-Perrot.
- Massini-Correas, C. (1994b). Privatización y comunidad del bien humano. *Anuario Filosófico*, 27(2), 817-828.
- Massini-Correas, C. I. (1997). *Alternativas de la ética contemporánea*. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Massini-Correas, C. I. (1998). Hermenéutica clásica y objetivismo jurídico. *Seminarios de Filosofía*, (11), 11-38.
- Massini-Correas, C. I. (2008). *Objetividad e interpretación del derecho*. Porrúa.
- Massini-Correas, C. (2020a). Tomás de Aquino y la ley natural. Interpretaciones cruzadas de *Summa Theologiae* I-II, 94, 2. *Prudentia Iuris*, N° Extra 1 (40 Aniversario), 63-77.
- Massini-Correas, C. (2020b). *Dignidad humana, derechos humanos y derecho a la vida: Ensayos sobre la contemporánea ética del Derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Massini-Correas, C. I. (2021). *Gobierno del derecho y razón práctica: El rule of law en el debate político y jurídico contemporáneo*. La Ley.
- Massini-Correas, C. (2022). Derechos humanos y derecho natural, con un anexo sobre los llamados “derechos de tercera generación”. En Herrera Fragoso, A. (Ed.), *Derechos humanos: Perspectivas de juristas iusnaturalistas* (pp. 373-394). Tirant lo Blanch.
- Massini-Correas, C. I. (2023). Consideraciones filosóficas sobre el principio jurídico de dignidad humana. *Ius Publicum*, 26(50), 13-30. Universidad Santo Tomás.
- Melendo, T. (1999). *Dignidad humana y bioética*. EUNSA.

- Millán-Puelles, A. (1996). *Ética y realismo*. Rialp.
- Richards, D. A. J. (1981). Rights and autonomy. *Ethics*, 92 (1, Special Issue on Rights).
- Serna, P. (2024). El discurso de los nuevos derechos humanos y la perspectiva genético-crítica. En Crego, J. y Pereira Sáez, C. (Eds.), *Los nuevos derechos humanos. Teoría jurídica y praxis política*. Editorial Comares.
- Soaje Ramos, G. (1991). Ética y antropología filosófica. *Ethos*, (16-18), 102.
- Vallet de Goytisolo, J. (1971). *En torno al derecho natural*. Ediciones Rialp.
- Vasak, K. (1984). Pour une troisième génération des droits de l'homme. En *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'honneur de Jean Pictet* (pp. 837-845).

Roles de autoría y conflicto de intereses

El autor manifiesta que cumplió todos los roles de autoría del presente artículo y declara no poseer conflicto de interés alguno.