

LOS DERECHOS INHERENTES A LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

Javier Hervada

En el verano de 1985, con motivo del XII Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social celebrado en Atenas, trabé amistad con un colega norteamericano, el Prof. James Beresford, con el que tuve ocasión de tener largas conversaciones sobre algunos temas de nuestra especialidad. En cierta ocasión, charlamos sobre varios aspectos de los derechos humanos: las reticencias que levantan en algunos pensadores, las incoherencias que se observan en otros, el callejón sin salida en que los sitúa el positivismo...

—Una cosa está clara, a mi juicio —me dijo mi colega—; mientras en el ámbito de la política los derechos humanos están en alza, los filósofos del derecho parecen no encontrar el rumbo: o se muestran escépticos ante ellos, o niegan abiertamente que exista tal categoría de «derechos humanos», o renuncian a fundamentarlos (lo que equivale a renunciar a ellos como tema de filosofía del derecho) o los reducen a un tópico cultural de lenguaje... ¿No significa esto una situación enfermiza de la filosofía jurídica? ¿O es que los derechos humanos son una irrealidad, una construcción vacía o palabra vana, incapaz de resistir el pensamiento filosófico y científico?

—Si me lo permite, amigo Beresford, diría que se trata de las dos cosas, matizando la segunda. Pienso que la filosofía jurídica atraviesa una situación enfermiza desde que, a principios del siglo XIX, comenzó a aparecer como disciplina así llamada; su enfermedad es el positivismo en sus diversas formas.

—Para entendemos, ¿a qué llama positivismo?

—Llamo positivismo a toda forma de pensamiento jurídico que niega la existencia del derecho natural según la concepción clásica: una parte del derecho vigente.

—Por lo tanto, engloba dentro del positivismo también aquellas formas de objetivismo jurídico —incluidas por algunos en el iusnaturalismo—, que admiten factores objetivos en el derecho: naturaleza de las cosas, valores, etcétera.

—En efecto, desde el momento en que los objetivistas no admiten otro derecho que el derecho positivo y niegan que exista lo que hasta el siglo XVIII se llamó derecho natural (un verdadero derecho vigente, parte del ordenamiento jurídico), entiendo que no ofrecen una diferencia sustancial —aunque sí accidental y a veces importante— con las restantes formas del positivismo; son una especie de positivismo moderado, pero positivismo al fin y al cabo. Llamar iusnaturalismo a las corrientes objetivistas, además de erróneo, me parece una fuente de confusiones. Entre otras cosas, de las acusadas divergencias que existen entre los objetivistas deducen algunos que los iusnaturalistas no se ponen de acuerdo, cuando en realidad los que no están de acuerdo son los positivistas. Los verdaderos iusnaturalistas —aunque discutan acerca de cuestiones particulares, como es normal en ciencia— tienen un acuerdo fundamental: hay una parte del derecho vigente que es natural, o sea, el derecho natural es verdadero derecho.

—Desde luego, las críticas que se hacen al iusnaturalismo son muchas veces sorprendentes, pues ponen en boca de los iusnaturalistas cosas que nunca dijeron. Da la impresión de que los críticos hablan de oídas y de luchar contra molinos de viento, O bien trasponen a todos

los iusnaturalistas, los errores del iusnaturalismo moderno, el del siglo XVIII que es un iusnaturalismo trastocado.

—Es cierto. Y, además, de ese iusnaturalismo trastocado partió, por oposición y en cierta medida por derivación, el positivismo, enfermedad grave del pensamiento jurídico, una especie de herida mortal que desde el siglo XIX tienen la filosofía del derecho y la ciencia jurídica. Ésta es la situación enfermiza de la filosofía del derecho, que impide una teoría fundamental y fundamentadora de los derechos humanos.

—El problema reside, si no me engaño, en la misma noción de derechos humanos. Los derechos humanos son una categoría prepositiva, anterior —en el sentido de preexistente— al derecho positivo. Los derechos humanos en cuanto recogidos por los derechos positivos son derechos constitucionales, derechos públicos subjetivos, derechos fundamentales —como prefieren algunos—, derechos civiles y políticos, libertades públicas, derechos emanados de pactos internacionales, etc. Pero la categoría «derecho humano» evoca una entidad jurídica preexistente al derecho positivo. Así, si un ordenamiento jurídico no reconoce los derechos humanos —o algunos de ellos— se dice que es injusto, discriminatorio o tiránico, lo cual no tendría sentido si no preexistiese al ordenamiento jurídico una realidad —los derechos humanos— que fuese criterio de su justicia y de su legitimidad. En esta misma línea se sitúan los documentos internacionales sobre derechos humanos, los cuales hablan de *reconocer* y *garantizar* los derechos humanos, lenguaje que supone la preexistencia de tales derechos.

—Es bien cierto que ahí está el problema para el positivismo. Si no existe más derecho que el derecho positivo, ni más derechos que los otorgados por el ordenamiento positivo, los derechos humanos, en cuanto tales, no existen. Como *derechos* son una irrealidad, una construcción vacía. ¿Cómo hacer una teoría fundamental o buscar la fundamentación de unos derechos inexistentes?

—Es que en este caso no hay un fundamento objetivo válido. Porque entonces los derechos humanos sólo pueden interpretarse como aspiraciones a tener unos derechos, o como valores subjetivos, es decir, como

estimaciones favorables al posible goce de ciertos derechos. Y tales aspiraciones o valores —relativos y subjetivos— carecen de fundamento objetivo, salvo la genérica aspiración a la felicidad (la cual a su vez es interpretada muchas veces en sentido subjetivista y relativista). Son pura voluntad arbitraria. Ni cabe tampoco hacer una teoría fundamental —filosófico-jurídica— propiamente dicha, porque sobre aspiraciones o estimaciones no se puede establecer ninguna conclusión científica dada su índole arbitraria; sobre la arbitrariedad no hay ciencia. Sólo cabe comprobar hechos —y eso es hacer sociología— o analizar el lenguaje (lo cual es filología, mal que les pese a los analíticos); y ninguna de las dos cosas nos hace avanzar en el conocimiento de los derechos humanos, al no mostrarnos la naturaleza ni el íntimo ser de esos derechos, que es el propio de una filosofía del derecho bien construida.

—Ello nos pone de relieve la incongruencia en la que caen ciertos filósofos del derecho y ciertos juristas de corte positivista. Se nos muestran como partidarios y defensores de los derechos humanos y aun como promotores de ellos. Y a la vez su positivismo les lleva a negar que sean verdaderos derechos, dándoles el estatuto de valores subjetivos. Con lo cual niegan la existencia de los derechos humanos, que sustituyen por unas inestables y vagas aspiraciones o por unos no menos relativos y ambiguos valores. Dicen defender los derechos humanos y los atacan de raíz negando su existencia.

—Además, negar que los derechos humanos sean derechos es negar su más propia significación. Porque, desde sus orígenes, lo que la teoría de los derechos humanos ha aportado, tanto al pensamiento político como al pensamiento jurídico, es la conciencia de que existe un núcleo de derechos inherentes a la persona, no otorgados por la ley positiva, que el poder y la sociedad no pueden violar y deben reconocer y garantizar. Es la idea de la limitación del derecho positivo y de la necesidad de una organización de la sociedad y del gobierno en función de esos derechos, de su respeto y de su fomento y desarrollo.

—En efecto, en el fondo se trata de tener conciencia de la dignidad objetiva de la persona humana, de que el hombre no puede ser tratado

al arbitrio del poder y de la sociedad, porque es objetivamente un ser digno y exigente, portador de unos derechos en virtud de su dignidad, *reconocidos*, pero no otorgados por la sociedad. Unos derechos que no están dejados al arbitrio del individuo —no puede renunciar a ellos— ni de la sociedad y el poder. Según la idea primera y originaria de los derechos humanos, éstos constituyen verdaderos derechos, que son *innatos* o *inherentes* —como se lee en la Declaración de Virginia de 1776—, otorgados por Dios —según la Declaración de Independencia de los Estados Unidos—, o *naturales* —como dijo la Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789—. Por ello son *inalienables* —como se deduce de la Declaración de Virginia y expresamente señala la Declaración de Independencia de los Estados Unidos—, e *imprescriptibles* (según dice la citada Declaración francesa). Esta idea permanece sustancialmente inalterada en los documentos internacionales modernos. Así, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948 dice de esos derechos que son esenciales al hombre y tienen por fundamento los atributos de la persona humana. Por su parte, la Declaración Universal de ese mismo año enlaza los derechos inalienables con la dignidad intrínseca del hombre, al tiempo que el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966 y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos del mismo año dicen que los derechos humanos derivan de la dignidad inherente a la persona humana. Por su parte, el Pacto de San José de Costa Rica de 1969 repite lo dicho por la Declaración Americana. El lenguaje es inequívoco. Se está hablando de: a) verdaderos derechos; b) derivados de la dignidad de la persona humana; c) inalienables; d) que son criterio de justicia; y e) cuya contravención representa tiranía, opresión y barbarie, que compelen a la rebelión. Éstos son, y así aparecen, los derechos humanos, a tenor de los textos internacionales de nuestros días.

—Lo cual nos muestra una flagrante incongruencia de los autores positivistas. Porque lo que ellos nos muestran como derechos humanos no son lo que de ellos dicen los textos positivos. Ni tienen a los derechos humanos como verdaderos derechos —hablan de valores o aspiraciones relativos y mudables o simplemente de sentimientos o ideologías metajurídicos—, ni consideran que su fundamento sea la

dignidad de la persona humana. Los positivistas no aceptan el sentido obvio de los textos positivos. Lo cual quiere decir que están partiendo de un prejuicio.

—O de un postulado —no existe más derecho que el positivo— que lleva a interpretar la idea básica de los derechos humanos como irreal, esto es, destruyéndola. Con lo cual privan a los derechos humanos de su específico sentido, como decía antes. La idea de los derechos humanos es la de unos derechos que, por estar fundados en la dignidad de la persona humana, forman un núcleo objetivo de derechos que no están otorgados por el poder y la sociedad, por lo que constituyen una condición jurídica objetiva de la persona frente a la arbitrariedad.

—Pero si decimos que los derechos humanos, en cuanto preexistentes al derecho positivo, no pasan de ser valores, aspiraciones, sentimientos o ideologías relativas y cambiantes, esta idea de los derechos humanos se derrumba, pues basta que en un medio social se desarrollen de un modo suficientemente mayoritario unos sentimientos, valoraciones o ideologías contrarios a unos derechos humanos (v. gr. el racismo, el esclavismo o el abortismo) para que esos derechos humanos —al desaparecer como valores— desaparezcan, con lo que su contravención dejaría de ser una injusticia, una tiranía y una opresión.

—Ésta es la ilógica consecuencia lógica de la visión positivista.

—Consecuencia también lógica del neocontractualismo.

—Así es. Todo reside en la pertinaz negativa a admitir el derecho natural y la moral objetiva, lo que a mi juicio no es una postura originariamente científica, sino un postulado cultural —un prejuicio no científico— de querer al hombre como autor de su propia ley. Se parte de la posición voluntarista —no debida a una racionalidad u observación objetiva de la realidad— de rechazar reglas y realidades normativas objetivas que el hombre deba aceptar, aunque éstas deriven de su dignidad; no se quiere otra regla que la derivada de la voluntad humana —*quod homini placet*—, y, para la vida social, del consenso y del pacto. Sin advertir —o con una advertencia lúcida— que esto es

el reino de la arbitrariedad, justo lo que la conciencia de los derechos humanos rechaza.

—Sin duda el voluntarismo y sus frutos, el positivismo, el relativismo y el contractualismo, no son la tierra de cultivo propia de los derechos humanos; en este clima, se agostan. Y eso incluso en un clima social favorable a esos derechos como el que actualmente vivimos, porque existe una contradicción radical en su modo de entenderlos: se proclaman los derechos humanos, a la vez que se niega su existencia en cuanto tales derechos y se les deja al arbitrio del consenso y del pacto.

—Más radicalmente aún, se niega la objetividad de derechos y reglas derivadas de la dignidad humana, con lo cual se vacía al hombre de dignidad, sustituyéndola, como raíz de toda normatividad, por la voluntad, potencia de suyo arbitraria. El hombre se condena a sí mismo a la arbitrariedad. Cosa tanto más grave cuanto que la voluntad arbitraria es la raíz de la tiranía y la opresión, es decir, de la injusticia.

—Es lo mismo que ocurre con el democratismo extremo. Hay una idolatría de la democracia, según la cual el criterio de justicia y legitimidad consiste sólo en el consenso democrático —todo y sólo lo democrático es justo y legítimo—, olvidando que con ello se deja sin fundamento y sin garantía a la democracia, pues del consenso y del pacto pueden surgir atentados a la democracia y a los derechos humanos, como atestigua tristemente la historia. La democracia necesita estar justificada por una racionalidad objetiva, que señale su legitimidad y su necesidad para un orden político justo, al mismo tiempo que marca sus límites (que no son otros que los marcados por su fundamento, esto es, por la dignidad humana).

—En esto los primeros defensores de los derechos humanos vieron más claro: los derechos humanos son inalienables, es decir, como leemos en la Declaración de Virginia, los hombres no se pueden privar ni desposeer de ellos por el pacto o contrato social. Los derechos humanos, en cuanto que derivan de la dignidad humana, son *objetivos* y limitan la capacidad de consenso y de pacto. Son, por lo tanto, previos y prevalecen sobre el consenso y el pacto, esto es, fundan la democracia

y la limitan. Ellos son los que justifican la democracia y no al revés. Así, no es admisible la postura del democratismo extremo según la cual toda ley o norma democráticamente establecida es por ello legítima y justa y, por lo tanto, no da lugar a la desobediencia legítima, lo que nos llevaría a la aberración de tener que admitir que una violación de un derecho humano por un régimen democrático o que goce del consenso social no da derecho a la desobediencia.

—Todo ello nos conduce a lo mismo. El derecho positivo, el pacto, el consenso descansan en una racionalidad objetiva —en una realidad dada al hombre, captable por la razón— que es regla o norma —estatuto jurídico— con carácter previo a la voluntad humana. Por eso no se puede admitir la última novedad seudoiusnaturalista: un derecho natural que rige en cuanto democráticamente aceptado. Si con ello quisiera decirse que admitir el derecho natural no significa defender la dictadura, es bien cierto; decir lo contrario bordea la necedad. La democracia se funda en el derecho natural, es evidente, por lo que defender el derecho natural lleva a defender la democracia. Pero justamente por eso, no es la democracia la que sustenta al derecho natural, sino al revés. El derecho natural ni se hace derecho ni tiene vigencia por el consenso democrático; es el consenso democrático el que tiene fuerza jurídica por el derecho natural. Decir que el derecho natural rige en cuanto democráticamente aceptado es, pura y simplemente, negar el derecho natural. Otra cosa muy distinta es de qué modo puede hacerse efectivo el derecho natural en una sociedad pluralista (que no es lo mismo que una sociedad democrática): se trata en tal caso de un problema político de convivencia, tolerancia, transacción y negociación; a la postre es un problema de votos; pero no es una cuestión filosófica ni de pensamiento jurídico. Filosóficamente hablando (lo que quiere decir según la objetividad de lo real), el derecho natural no se sustenta en la democracia, ni en el pacto, ni en el consenso; por el contrario, son éstos los que se sustentan en el derecho natural. La democracia, el pacto social y el consenso popular tienen la esencial limitación del derecho natural, del que derivan y en el que se fundan.

—Esto, dicho en otras palabras, quiere decir que están delimitados por la dignidad de la persona humana, pues el derecho natural no es

otra cosa que el estatuto jurídico (o racionalidad objetiva en el ámbito del derecho) que es inherente a la dignidad del hombre. De esta racionalidad objetiva nacen los derechos humanos.

—Entonces, ¿cuál sería el rasgo distintivo de los derechos humanos?

—Más que con palabras mías, lo diré con palabras de la Constitución española y de los textos internacionales: derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Lo prefiero así por una razón metodológica. Los derechos humanos no son una conclusión de filósofos y juristas, sino una realidad jurídica y política. Lo que se trata de observar y conocer en profundidad —en cuanto es propio de la filosofía del derecho y la ciencia jurídica— es una realidad objetiva (una teoría y una praxis vividas), plasmada en multitud de textos políticos y jurídicos, nacionales e internacionales. Hay que actuar de acuerdo como se presenta esa realidad. Ciertamente podría ocurrir que los textos citados se expresasen mal —y esto es lo que en definitiva vienen a sostener los positivistas al no admitir derechos inherentes a la dignidad humana—, pero no es éste el caso, porque se trata de un lenguaje —o equivalente— consolidado durante más de doscientos años, avalado por una doctrina que cuenta más de veinticuatro siglos de existencia, patrimonio común de la ciencia jurídica europea hasta la aparición del positivismo: de la dignidad humana derivan unos derechos, o dicho con otras palabras, el hombre tiene unos *iura naturalia*, unos derechos innatos. En este caso, el gran equivocado no son los textos internacionales ni la Constitución española de 1978 (claramente iusnaturalista en su artículo 10), sino sus intérpretes positivistas.

—Además, esos textos son positivos y productos del pacto, del consenso, de los votos democráticos. Por lo tanto, según los positivistas así habría que definir los derechos humanos. Lo que ocurre es que esto no lo pueden admitir —con toda razón— porque ningún pacto, ningún consenso, ninguna votación democrática puede hacer que la dignidad humana tenga unos derechos que le sean inherentes. Por una vez, los positivistas están puestos en razón. Lo cual viene a decirnos de nuevo que, en derecho, existen realidades y verdades objetivas que no derivan ni del pacto ni del consenso. Por lo demás, hay que reconocer

que el lenguaje de los textos positivos es típicamente iusnaturalista, lo cual nada tiene de extraño, pues fueron unos iusnaturalistas quienes pusieron en evidencia la existencia de los derechos humanos y los describieron. Bien es verdad que los iusnaturalistas dieciochescos que tal hicieron cometieron tan graves errores, que desacreditaron el derecho natural (*su* concepción del derecho natural, no la clásica), pero en el tema de la existencia de los derechos humanos tuvieron un sustancial acierto aunque fallaron en su fundamentación.

—Así es, en efecto. Como iba diciendo, los derechos humanos son derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Pero a mi juicio habría que añadir otro rasgo, que se me hace difícil expresar. Proviene esta idea de observar que no todo derecho calificable de natural es un derecho humano. Si nos fijamos, por ejemplo, en el derecho romano, no todos los derechos que los juristas romanos englobaron en la categoría de *iura naturalia* son derechos humanos: es derecho humano la por ellos llamada *naturalis libertas*, pero no otros *iura naturalia*. Desde que se evidenciaron, los derechos humanos, aunque calificados de derechos naturales, formaron una categoría especial de derechos naturales. Eran aquellos derechos naturales que sustituyeron a los derechos estamentales —derechos inherentes al estado o condición social— del Antiguo Régimen. En el Antiguo Régimen la sociedad se estructuraba por estados o grupos —estratos— sociales, cada uno de los cuales tenía su propio estatuto jurídico: era la sociedad desigual. Estos derechos derivaban del estado o estrato social y se tenían por pertenecer a él (derechos de estado o estamento). Con la caída del Antiguo Régimen —ya antes en los movimientos intelectuales que la prepararon— el principio de desigualdad fue sustituido por el principio de igualdad, lo que supuso la ruptura de los estados o estamentos. No es que se redujese a todos los hombres a un solo e igual estado, sino que desaparecieron los estados con el sentido que tenían en el Antiguo Régimen: estructura fundamental del orden político y social o *constitución* (material) de los reinos o estados. En la constitución (material por el proceso revolucionario y, a partir de entonces, formal, por el movimiento constitucionalista) del Estado, los derechos de estado o estamentales fueron sustituidos por los *droits naturels* o *inherent rights*, pues desaparecido el *estatus* como origen de los derechos

y proclamado el principio de igualdad fundado en la naturaleza, los derechos *constitucionales* aparecieron como originados en la naturaleza humana. Por eso, los derechos humanos surgieron como aquel grupo de derechos naturales que configura la condición constitucional del hombre y del ciudadano, aquellos derechos que limitan el poder y constituyen las directrices de gobierno, aquellos derechos para cuya salvaguarda y fomento los hombres se unen en sociedad y se dan los gobiernos, de modo que su pertinaz violación otorga legitimidad a la rebelión, al cambio de gobierno y aun a la constitución de nuevos Estados (como aparece en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, donde quienes se independizaron no fueron los pueblos colonizados, sino los ciudadanos colonizadores). Ésta es la idea originaria, que a mi juicio no se ha perdido; por eso los derechos humanos se reconocen en las constituciones.

—Entonces, podría decirse que, en su opinión, los derechos humanos son los derechos constitucionales inherentes a la dignidad del hombre?

—Sí, siempre que constitucional se interprete en sentido material y que por constitucional se entienda que se trata de derechos que tienen relevancia en la estructura fundamental de la sociedad y de la acción de gobierno. De una forma u otra, los derechos humanos configuran la estructura fundamental de la sociedad —la *constitutio*— como unión de iguales y conforman las directrices básicas de la acción de gobierno. Por eso, más que de derechos humanos, prefiero hablar de derechos fundamentales.

—¿Por qué dice «como unión de iguales»?

—Porque hay una íntima relación entre el principio de igualdad y los derechos humanos. Por eso todas las declaraciones de derechos humanos comienzan haciendo una declaración de igualdad, aunque de distintas maneras, bien directamente, bien de manera equivalente. Se trata de afirmar que en la estructura fundamental de la sociedad no hay *estatus* o estratos sociales desiguales y en su lugar aparecen todos

los hombres según su igualdad de naturaleza, de la que derivan unos mismos derechos —iguales en todos— inherentes a la dignidad humana. Por naturaleza, es decir, según la dignidad de la persona humana, todos los hombres son iguales y, en consecuencia, de su dignidad derivan los mismos derechos en relación a la *constitutio* de la comunidad política. La estructura fundamental de la sociedad se constituye como unión de hombres según su condición ontológica de personas (despojada de todo artificio social como era el caso de los *estatus*), de modo que su condición social fundamental y básica —constitucional— es la de ser humano con unos derechos inherentes a su dignidad. La idea originaria central —que sigue siendo válida— es la de abolir el artificio social con que el hombre se insertaba en la sociedad, en cuya virtud los hombres se constituían en desiguales —superiores e inferiores— por procesos impuestos por el hombre mismo, mediante una estratificación en el fondo arbitraria (no natural). Abolido tal artificio social, el hombre se presenta como miembro de la sociedad —de la comunidad humana y de las comunidades políticas— según le corresponde por su estatuto ontológico —según su naturaleza, igual en todos—, el cual lleva inherente una condición jurídica: los derechos y deberes fundamentales.

—Si se trata de abolir artificios y contemplar al hombre según su estatuto ontológico, esto nos lleva necesariamente a conceptos tales como naturaleza y derecho natural. Así se comprende que los positivistas no sepan qué hacer con los derechos humanos. En realidad los adulteran, porque se limitan a sustituir un artificio social —los *estatus* y la sociedad desigual— por otro artificio: la igualdad y los correlativos derechos humanos como una concesión del derecho positivo, fruto de valores subjetivos o aspiraciones no menos subjetivas de la sociedad (productos culturales). Lo cual deja al hombre en el más absoluto desamparo, porque queda al albur de los movimientos de opinión.

—Ni más ni menos. Los derechos humanos y el principio de igualdad encuentran su explicación y su sentido recurriendo a la naturaleza y, con ella, al derecho natural. Observemos el principio de igualdad. Lo igual a todos los hombres no es su ser considerado en su realidad integral. En sus condiciones concretas de existencia los hombres tienen

diferencias: hay varones y mujeres, los hay más inteligentes y menos inteligentes, los hay de razas distintas; en fin, cada hombre tiene características individuales de diferenciación, lo que permite identificar a cada persona. Lo igual en todos —independiente de toda condición social o rasgos diferenciales— es justamente la naturaleza. En ella se asienta la dignidad que, por ser de *naturaleza*, es igual en todos. Y como el hombre es social por *naturaleza*, su posición fundamental con los demás socios o miembros de la sociedad es la igualdad. Científicamente hablando, una conclusión universal —todos los hombres son iguales— sólo puede derivar de una premisa universal, que en este caso es una realidad universal: la naturaleza humana. Por ello, si es verdad que los hombres somos iguales, necesariamente existe el universal naturaleza humana. Si se niega la naturaleza humana como universal, la igualdad resulta un puro artificio humano, dado que son evidentes las diferencias entre los hombres; del mismo modo que los animales, en función de sus diferencias, son valorados desigualmente, los hombres también podrían ser valorados desigualmente en función de sus diferencias ontológicas —actitud típica de los racistas, de los esclavistas, de los abortistas, etc.—, por lo que la igualdad sería un artificio. Pero eso es inadmisibles en la teoría de los derechos humanos, no sólo porque es verdad que los hombres somos iguales en dignidad por naturaleza, sino también porque los textos —que es el objeto de interpretación del jurista y la base para el discurso de filosofía del derecho— dicen justamente lo contrario.

—Ésta es la gran tragedia y contradicción de los positivistas. Para su teoría de los derechos humanos prescinden —contra lo que postula su teoría del derecho y su método— de los textos y a la postre los interpretan *contra litteram*, pues es innegable el lenguaje iusnaturalista de los textos. Sucede que la teoría de los derechos humanos —y la praxis consiguiente— tiene su origen en el contexto iusnaturalista, y sólo en él tiene una explicación coherente. Por eso no es de extrañar que los textos usen un lenguaje iusnaturalista, cuya interpretación —por coherencia— debe ser iusnaturalista, porque la interpretación positivista necesariamente va contra la letra del texto y adultera su sentido. ¿Qué puede significar para un positivista la expresión del artículo 10 de la Constitución española: derechos inviolables que son inherentes a

la dignidad humana? ¿Qué es la dignidad, una valoración social?, y en ese caso, ¿qué puede significar el calificativo de *inherente* referido a los derechos? Además, si la dignidad es una simple estimación social, ¿qué puede significar «dignidad inherente a la persona humana» como dice el preámbulo de los Pactos Internacionales de 1966?

—En castellano, *inherente* significa — así lo dice la Real Academia de la Lengua— lo que por su naturaleza está de tal manera unido a otra cosa, que no se puede separar. E inherencia es la unión de cosas inseparables por su naturaleza. Si el *Diccionario de la Real Academia* no se equivoca —y desde luego no se equivoca—, la expresión del artículo 10 de la Constitución española significa unos derechos que *por naturaleza* son inseparables de la dignidad humana. Y dignidad inherente a la persona humana —de la que hablan los textos internacionales citados— quiere decir una dignidad que por naturaleza corresponde al hombre.

—Pues en inglés *inherent* tiene el mismo significado. Según *The Oxford English Dictionary*, el más prestigioso de habla inglesa, *inherent* es sinónimo de *intrinsic, essential*, se aplica a un «essential element of something»; en definitiva *inherent* se usa «belonging to the intrinsic nature of that which is spoken of» (vol. V, Oxford, 1978).

—Igual ocurre con el francés: *inhérent*, según el *Dictionnaire de l'Académie Française* (8a. ed., Ginebra, 1978), quiere decir: «Qui par sa nature est joint inséparablement à un sujet».

—Por consiguiente, estamos ante un lenguaje inequívocamente iusnaturalista. Por eso, las interpretaciones positivistas adulteran el sentido obvio e inequívoco de los textos sobre derechos humanos.

—Desengañémonos, amigo Beresford, la teoría de los derechos humanos implica la puesta en evidencia —frente a las injusticias y desmanes de los hombres y del poder— de que existe una racionalidad objetiva que es regla o base de la vida social —de las relaciones interhumanas, societarias y comunitarias—, que es fundamento y límite de la justicia y legitimidad de las acciones humanas, también la acción

del poder. Y significa que el hombre no es un ser vacío o sin valor, sino un ser que, en virtud de su alta participación en el ser, está dotado de dignidad, lo que le hace portador de unos derechos objetivamente tales, con independencia de la valoración o estimación subjetivas de que sea objeto por parte de los demás. Por eso se trata de derechos *inviolables*.

—Justamente por eso, no son las valoraciones o estimaciones relativas y subjetivas las que miden al hombre y obran como criterio de sus derechos inherentes, sino al revés. Estas valoraciones y estimaciones son medidas y calificadas como verdaderas y falsas, justas e injustas, correctas e incorrectas en función de su adecuación a la dignidad objetiva del hombre.

—Dignidad objetiva, éste es el punto de partida; es decir, la dignidad inherente a la persona humana.

—Sí, así es; sin embargo, no resulta fácil comprender el significado de dignidad referido a la persona humana. ¿Qué supone la dignidad para que a ella le sean inherentes unos derechos? Y unos deberes, no hay que olvidarlo, porque también hay deberes fundamentales que son inherentes a la dignidad del hombre.

—Ciertamente estos deberes inherentes al hombre existen; y su raíz y fundamento son los mismos que los de los derechos. Pero el término dignidad expresa una dimensión del hombre que pone en evidencia los derechos. En cambio, los deberes, que surgen también del ser del hombre —justamente de aquello mismo por lo que el hombre es digno—, no aparecen tan vinculados al aspecto de dignidad, sino más bien a la dinamicidad finalista del ser humano.

—Según esto, dignidad es palabra que expresa sólo un modo de ser el hombre, no todo el ser del hombre.

—Sí, en este sentido dignidad es un término que se aplica al hombre para señalar una peculiar calidad de ser, para decir que es persona y no sólo individuo. Poseer una inherente dignidad y ser persona, aplicado

al hombre, son términos equivalentes. Decir que el hombre es un ser digno, quiere decir que es persona.

—Entonces, ¿qué utilidad tiene usar el concepto de dignidad?

—A mi juicio mucha, porque señala con expresividad el aspecto de excelencia y preeminencia ontológicas de la persona y la consiguiente condición de sujeto de derechos propia de ésta. Lo que ocurre es que hay que explicar qué significa dignidad aplicada al hombre, porque, si no se hace, este término resulta opaco, puede no resultar expresivo, dado que dignidad es un término genérico, que se aplica a múltiples situaciones y relaciones.

—Lo que quiere decir que para llegar a clarificar la expresión «dignidad inherente a la persona humana» hay que seguir un discurso despacioso. En definitiva, ¿qué significa dignidad?

—Dignidad tiene una serie de sinónimos de los que es suficiente hacer mención de algunos: excelencia, eminencia, grandeza y superioridad. Por lo tanto, la dignidad inherente a la persona humana, hace referencia a una excelencia o eminencia ontológicas —que el hombre tiene un ser excelente y eminente—, así como a una superioridad en el ser.

—Observo que todos los sinónimos indicados y, en consecuencia, también dignidad, parecen tener un sentido relativo: dicen relación, por comparación, a otros seres.

—Por lo que respecta a superioridad, así es. Superioridad sólo se tiene por comparación a otros y sólo se es superior del mismo modo. En este sentido, es propia de la dignidad una dimensión relativa —en relación con otros—, pues quiere decir que el hombre posee una calidad de ser —un tipo de ontología— que es superior al resto de los seres terrestres. Ahora bien, excelencia, eminencia y grandeza, si bien no dejan de poseer una cierta relatividad —pues tienen el contenido semántico de sobresalir—, poseen algo de absoluto, porque significan que aquél o aquello a lo que se aplica tiene un grado alto de bondad

intrínseca. Así, si hablo de un sabio eminente, no sólo estoy diciendo que sobresale respecto de los demás, sino también que posee un alto grado de sabiduría. Si me refiero a una persona de conocimientos mediocres, que es la que en un contexto social sabe más —sobresale—, no usaré la expresión «sabio eminente», sino que me limitaré a decir que es el que más sabe, el más erudito o el más sabio, o a aplicar el dicho popular: «en tierra de ciegos el tuerto es el rey». En este sentido, dignidad, sin dejar de tener una dimensión de relatividad, tiene algo de absoluto. Predicada de la persona humana, la dignidad significa una excelencia o eminencia en el ser, en virtud de la cual el hombre, no sólo es superior a los otros seres, sino que posee una perfección en el ser, una eminencia o excelencia ontológicas absolutas (es decir, no relativas), que lo sitúan en *otro orden del ser*. No es sólo un animal de la especie superior, sino que pertenece a otro orden del ser, distinto y más alto por más eminente o excelente.

—Si eso significa dignidad, es obvio que no pertenece a la relación —aunque tenga una cierta dimensión de relatividad— sino a la esencia, esto es, a la naturaleza. Siendo esto así, una vez más Tomás de Aquino intuyó certeramente, en este caso cuando dijo que la dignidad es algo absoluto que pertenece a la esencia (I, q. 42, art. 4 ad 2), no a las relaciones (esto último, según se deduce del contexto).

—En efecto. Por eso dignidad inherente a la persona humana indica una excelencia o eminencia en el orden del ser, algo absoluto, en cuya virtud el hombre es persona. Pero si pertenece a la esencia, porque se trata de una perfección en el ser, que no consiste simplemente en ser mejor o superior respecto de los otros seres, sino en pertenecer a otro orden del ser, la dignidad no se refiere a cualidades o condiciones individuales —según las condiciones particulares de la existencia—, sino a la esencia, esto es, a la naturaleza humana. La dignidad hay que predicarla de la naturaleza humana. La persona tiene dignidad como realización existencial de la naturaleza. Entonces se entiende plenamente y con todo rigor la expresión «dignidad inherente a la persona humana», pues inherente significa, como ya vimos, algo que es inseparable por naturaleza. Resulta obvio que la dignidad por naturaleza es inherente —se tiene por naturaleza— a la persona humana. Las piezas van encajando.

—Y qué decir entonces del dicho sartriano «il n’y a pas de nature humaine»?

—Que si fuese verdad, la conclusión sería obvia: “il n’y a pas de dignité humaine». Partiendo del nominalismo que niega los universales, la expresión «dignidad inherente a la persona humana» carece de significación por dos razones: primero, porque inherente significa por naturaleza (que es un universal y los nominalistas niegan los universales); segundo, porque la dignidad es, ella misma, un concepto universal.

—Desde luego si la dignidad no fuese universal, es decir, si no tuviese como sujeto de inhesión la naturaleza, no cabría predicar la dignidad de todo hombre, sino que, según las condiciones particulares de la existencia, habría hombres más dignos que otros, y aun hombres indignos, lo que supondría que los derechos humanos no serían de suyo universales: unos los tendrían en más alto grado que otros, y algunos hombres no los tendrían como inherentes.

—Por mi parte me atrevo a decir más. Si la dignidad no se acepta como universal, entonces pierde su carácter absoluto y queda tan sólo como concepto relativo. Indicaría entonces una relación entre los hombres; y como los hombres son, en sus condiciones particulares de existencia, desiguales, lo verdadero no sería el principio de igualdad (que es de naturaleza), sino el principio de desigualdad —unos hombres superiores a otros—, de modo que lo adecuado a *lo natural* (en este caso, lo ontológico) sería la desigualdad de derechos y la situación de superioridad de unos hombres respecto de otros. La igualdad sería una artificiosidad, de aquel tipo —trampas y mentiras de los débiles— que denunciaba el sofista Calicles en el *Gorgias* platónico. El nominalismo es el cementerio de la igualdad y de los derechos humanos.

—Bien cierto es que los nominalistas no son capaces de comprender la dignidad humana en su sentido correcto; por eso su teoría de los derechos humanos desemboca en su negación. Pero dejemos a los nominales y prosigamos con nuestro discurrir acerca de la dignidad del hombre. ¿Qué consecuencias principales se deducen del hecho de que la dignidad humana sea por naturaleza?

—Hay dos consecuencias principales, que son como corolarios axiomáticos. La primera de ellas es que todos los hombres tienen igual dignidad, pues la naturaleza —que es la esencia como principio de operación— es igual en todos. La segunda es que esta dignidad de naturaleza no admite grados, ni de unos hombres respecto de otros (es la igualdad antes indicada), ni en un mismo hombre, por lo que todo hombre tiene igual dignidad desde el primer instante en que comienza a existir hasta el último instante de su existencia: ni la edad, ni la salud, ni el nacimiento, ni cualquier otra condición o evento disminuyen o aumentan la dignidad inherente a la persona humana, que es la dignidad por naturaleza, pues es obvio que la naturaleza —en cuanto esencia como principio de operación— es inmutable por definición.

—Lo cual, dicho de otro modo, no quiere decir sino que todos los hombres son igualmente personas y que cada hombre es igualmente persona en todo su devenir histórico.

—Ni más ni menos. Todo aquello que suponga admitir una dignidad desigual o una gradación del ser persona —tanto de unos hombres en relación con otros, como de cada hombre en los distintos estados y condiciones en los que se puede encontrar resulta rechazable.

—Ya se advierte que la aceptación de los *estatus* o condiciones personales o sociales como causas de desigualdad en dignidad o en la condición de persona no es admisible.

—Así es; toda sociedad estructurada constitucionalmente como *desigual*, por estados, estamentos, clases o grupos sociales sin la igualdad fundamental, tiene una dimensión de injusticia, sea una sociedad estructurada por castas, por razas o por criterios de nacimiento, religión, etc. Y esto no por idiosincrasia o mentalidad modernas, sino por naturaleza.

—A todo esto pienso que el discurso sobre la dignidad humana no está completo. ¿En qué consiste esa ontología eminente o excelente en cuya virtud el hombre está en otro orden del ser respecto de los demás entes de nuestro universo? Si el hombre no es un animal de la

especie superior, sino que está en otra dimensión ontológica, ¿cuál es esa dimensión?

—Justamente aquélla en cuya virtud es persona. O visto desde otra perspectiva, es aquella dimensión en cuya virtud, al definir al hombre como «animal racional», se está diciendo que no es un animal perfeccionado, sino un ser que, aunque tiene cuerpo, es más que animal: un ser peculiar y único que llamamos hombre: un cuerpo trascendido de espíritu o un espíritu que forma una unidad sustancial con el cuerpo. Esa dimensión es la racionalidad.

—Bien, pero con esto la cuestión se está situando en un plano que ha de quedar bien identificado: no todos los entes son igualmente ser. En otras palabras, aunque todo ente es un ser, no todos los entes son ser con la misma intensidad o plenitud. O dicho de otra manera, el concepto ser no es unívoco sino análogo, pues no todos los seres son ser del mismo modo. La diferencia con que la palabra ser se predica de los distintos entes reside en que unos seres tienen más intensidad de ser que otros: son más ser. El *quantum* de ser o intensidad de ser no es igual en todos los entes. En este sentido, la persona es un ser que posee un *quantum* de ser o plenitud de ser muy intenso o alto, una eminencia o excelencia de ser superior al resto de los seres, lo cual designamos con la palabra dignidad.

—En efecto, así es. Si observamos el mundo de los seres inertes, indudablemente son seres. Pero no es menos indudable que su *quantum* o intensidad de ser es, podemos decir, pobre o débil. Basta ver sus carencias: vida, sensibilidad, etc. Tienen un ser *pobre*. Esto se manifiesta en que la individuación es tan débil, que fácilmente se muda. Así un anillo de metal puede ser fundido y transformado en objetos distintos, permaneciendo el mismo sustrato material. Los seres inertes, de una u otra forma, son transformables, lo que indica una individuación tan débil, que incluso están sometidos a un constante proceso de cambio, tanto naturalmente como por obra del hombre. El ser inerte es sobre todo un ser pasivo, un objeto, incapaz de cualquier dominio y siempre dominado por las leyes naturales a las que está sometido.

Los vegetales tienen un *quantum* de ser más intenso, lo cual se manifiesta en la vida que poseen. Ello da lugar a una individuación más fuerte: un vegetal no es transformable en otro ser u objeto sin perder su principio vital, permaneciendo sólo el mismo sustrato material. Con todo, su *quantum* de ser sigue siendo pobre o débil; carecen de sensibilidad, entre otras cosas. Además no tienen un ser-para-sí, sino que son simples partes del universo con un ser que se hace común con otros seres; y así sirven de alimento a los animales y al hombre.

Como los seres inertes, están dominados por las leyes naturales que los rigen. El reino animal, aunque presenta muchos grados, es sin duda un conjunto de seres ontológicamente más perfectos que los anteriores. El animal tiene un *quantum* o intensidad de ser de cierta envergadura. Es más ser que el vegetal. Los animales tienen la facultad de conocer sensitivamente y, en ciertos casos, son capaces de amor sensitivo. Tienen autonomía de movimiento, espontaneidad de acción y una cierta capacidad de comunicación. Pero en cuanto a su calidad o *quantum* de ser tienen importantes limitaciones. Son enteramente partes del universo, en función del cual viven y actúan y tienen establecido su estatuto ontológico, vital y de actuación (son simples partes del ecosistema) En este sentido, su ser no tiene ni autarquía ni autonomía y se encuentra *comunicado* (en el sentido de hecho común) con el resto del sistema de seres del universo. No poseen su propio ser, sino que éste es poseído o puesto en común, por lo cual unos animales sirven de alimento a otros animales por ley de la naturaleza. Son simples piezas de un engranaje —partes del ecosistema—, sin un valor propio individual fuera del orden y de la utilidad del sistema del universo. Al no poseer su propio ser, tampoco lo dominan y están enteramente regidos por las leyes naturales que le son propias. El animal está inmerso en el conjunto, y en ser parte de él se agota su ser. Cada animal no es un ser enteramente otro respecto del resto de los seres.

—Todo esto significa que el hombre presenta diferencias muy significativas con el resto de los seres, que suponen una intensidad de ser, de tal potencia, que lo sitúa en *otro orden de ser*. Es una participación o *quantum* de ser, que no es simplemente una perfección de grado —un animal más perfecto—, sino una eminencia o excelencia peculiar de ontología.

—Efectivamente. En el hombre observamos una intensidad de ser, que supone un salto cualitativo esencial. Por de pronto el hombre tiene el conocimiento intelectual que no es un conocimiento sensitivo muy perfeccionado, sino que está en otro orden: en el del espíritu o inmaterialidad. Del mismo modo, el hombre es capaz de un amor (distinto del amor sensitivo y mucho más elevado), que inhiere en una facultad volitiva o apetitiva no sensitiva, que es la voluntad, potencia también de orden inmaterial o espiritual. En otras palabras, el hombre tiene una parte sustancial inmaterial o espíritu, que es una participación eminente o excelente en el ser. Como sea que el cuerpo y el espíritu forman una unidad sustancial individual única y completa, el ser humano en su integridad —cuerpo y espíritu— es un ser eminente y excelente: un ser digno o dotado de dignidad.

—Esto tiene naturalmente una serie de consecuencias en cuanto a la posición y relación del hombre con el universo y con los demás hombres, que desemboca en la titularidad de los derechos humanos como derechos inherentes a su ser.

—Sí, pero para llegar a los derechos inherentes a la dignidad humana nos queda todavía un cierto camino por recorrer si queremos analizar la cuestión paso a paso.

—Dada la opacidad del término «dignidad humana» es preferible seguir yendo a las raíces.

—Así lo pienso. Prosigo. El espíritu no es una materia particularmente perfeccionada, sino una sustancia de orden ontológico distinto y más eminente. Tiene un *quantum* de ser mucho más intenso. Por lo tanto, el hombre pertenece a un orden del ser corpóreo-espiritual distinto y más elevado que el animal.

—Quizás lo que más se advierte, dado que el espíritu no está sujeto a las dimensiones de cantidad y espacio, es que cambia sustancialmente la posición del hombre con el mundo circundante

—En efecto. El espíritu participa de tan alto grado del ser —es ser de modo tan perfecto— que la individuación adquiere un preciso grado

de plenitud: es simple, sin cantidad —y por lo tanto sin partes— lo que le hace *incomunicable* es decir; no se hace común con otros seres, es enteramente otro. Se relaciona con los demás seres por el conocimiento —lo que supone una comunicación mediante el lenguaje— y por el amor, pero sin que el ser se comunique en el sentido de hacerse común. La sustancia espiritual tiene una dimensión de trascendencia: el ser es un ser enteramente otro, lo que es consecuencia —conviene repetirlo— de su plenitud de ser. Esta dimensión de trascendencia se comunica a la parte corpórea del hombre en virtud de la unidad sustancial cuerpo-espíritu y se refleja en la entera persona. El hacerse común con los demás seres, que hemos visto en los entes materiales, representa una imperfección en el ser —un *quantum* de ser relativamente pobre—, que, aunque lleva consigo una verdadera individualidad —si no, no habría entes distintos—, se trata de una individualidad en cierto sentido débil, ya que el ente material es una parte de un todo más amplio, el universo, que lo engloba. Una piedra, un vegetal, un animal son seres individuales, pero sin ser enteramente otros en relación con el universo. La persona es distinta: es un ser enteramente otro.

—Esto es lo que se pone de manifiesto cuando se dice que persona añade algo al individuo.

—Añade esta plenitud de ser enteramente ella misma y, por lo tanto, incomunicable; la persona es un ser enteramente otro: a esa dimensión puede llamársele trascendencia ontológica.

—Lo cual tiene una consecuencia. El hombre está en el universo y, en *un* cierto sentido, es parte de él. Pero a la vez lo trasciende; no es una simple pieza del engranaje del universo, no es una mera parte del ecosistema.

—Es parte del universo en el sentido de que está en él, pero goza de una posición singular; no está al servicio del sistema del universo porque lo trasciende. Está como *dominus* —naturalmente según unos principios racionales—, como enteramente otro, capaz de servirse de los demás seres.

—Esto es interesante, pero me parece más importante recalcar lo que antes se ha dicho: la persona es enteramente ella misma, que es lo que la hace ser enteramente otra.

—Ser enteramente ella misma es lo propio de la eminencia o excelencia —perfección— del ser espiritual. La simplicidad del espíritu, que lo hace incomunicable, supone una plenitud del ser, en cuya virtud la persona (cuerpo y espíritu) posee su propio ser, de tal suerte que es inabsorbible, indominable, inaprehensible por los demás. Por eso, en el caso del hombre, en el cual, por su dimensión corpórea, pueden darse por las demás acciones que a través del cuerpo intenten dominar la persona, tales acciones son violencia o injuria, opresión, esto es, acciones *contra natura*. Estos fenómenos de dominación violenta necesitan la mediación de la dimensión corpórea, porque no pueden darse directamente en el espíritu ya que el espíritu es de suyo indominable, es siempre libre.

—Con ello llegamos a la libertad de la persona.

—Sí, pero ante todo me parece decisivo poner de relieve que la libertad es, en su raíz y antes que otra cosa, un estatuto ontológico. Partiendo de la simplicidad del espíritu y de que la persona es un ser enteramente otro, la libertad nace de la potencia del ser, en cuya virtud la persona es incapaz de ser dominada por ser enteramente ella misma. No tiene en sí —y ello es una perfección— posibilidad de hacerse común y, por lo tanto, no tiene posibilidad de ser poseída o dominada por otro. Por eso, las leyes naturales del universo, en cuanto se refieren a la realización del hombre como persona (la obtención de sus fines, la sociedad con los demás hombres, etc.), sólo se presentan en él como apelación o tendencia, que el hombre es capaz de asumir o rechazar. Esta plenitud de ser comporta otra dimensión de la libertad: la capacidad de autodeterminación (la libertad de especificación y la libertad de ejercicio), es decir, la persona es dueña de su propio ser, en el sentido de no ser dominada por leyes naturales y de ser, por el contrario, principio original de sus determinaciones de obrar. En esta *originalidad* —la determinación de obrar no le es dada, sino que se origina en la persona— consiste la libertad en el ámbito de la operación.

—Se me ocurre ahora que si el espíritu es simple e incomunicable no puede venir a la existencia por generación, que es comunicación de naturaleza. Sólo puede existir por creación.

—Exactamente. Por eso cada hombre viene a la existencia por generación del cuerpo y creación del espíritu.

—Interesante. Pero dejando aparte este inciso me pregunto cómo la persona se relaciona con los demás. ¿Qué influjo tiene la incomunicabilidad?

—La incomunicabilidad no significa que la persona no esté abierta hacia los demás. Lo que hace es modalizar esta relación. La persona se relaciona con las otras personas, sin hacerse común en el ser, sin confusión o fusión, sino con una cierta trascendencia, es decir, en la *alteridad*, siendo siempre otro. Es una comunicación en la alteridad, comunicación mucho más elevada y perfecta que la absorción o fusión o ser simplemente pieza de un conjunto. En la persona se da la *societas* —en el sentido amplio de esta palabra latina—, las personas son *socii* en sus más diversas formas. Esa comunicación está fundada en la naturaleza.

—Lo que quiere decir que está basada en la misma ontología de la persona humana.

—Ciertamente. Y esto por virtud de la perfección o eminencia de la ontología de la persona humana, cuya raíz es la perfección ontológica del espíritu. Esa perfección ontológica consiste en el conocimiento y en la apertura al otro que se revela en el amor. Podemos hablar de una estructura *dialogal* de la persona. La persona no está encerrada en sí misma: tal encerramiento sería una imperfección. Se abre al mundo y a los demás por el conocimiento, un conocimiento que es contemplación, aprehensión intelectual que penetra en lo conocido. Entre personas, esta relación intelectual de conocimiento es el principio de la relación personal de compenetración de espíritus, que se abre al amor. El conocimiento de la persona como bien amable, da origen a la complacencia o apertura radical y primaria de la voluntad —sin olvidar

que a veces a ello se une el sentimiento— hacia la persona, que es lo que llamamos amor. Mas en general podemos hablar de una apertura de la persona al otro como ser personal, esto es, digno, con una bondad ontológica que ha de ser respetada y amada. El respeto se vierte en la justicia por lo que atañe a los derechos, y el amor se expande en la solidaridad o, como decían los antiguos con término que sigue siendo válido, en la benevolencia o tendencia a hacer el bien al amado. Hay, pues, entre personas una comunicación corpóreo-espiritual a través del conocimiento y el amor. Esa comunicación, que respeta la alteridad, lleva a la comunicación de pensamientos y afectos, que en el hombre, por su estructura corpóreo-espiritual, se hace a través de los signos del lenguaje.

—Hay, pues, una apertura de la persona al otro por el conocimiento y el amor, que es comunicación en la alteridad, es decir, sin fusión, sin dominio, sin ser piezas de un engranaje.

—Efectivamente.

—Pero parece que esto supone que ontológicamente la persona no es un ser solipsista, un individuo absoluto, una totalidad ensimismada, sino un ser-en-relación.

—Naturalmente que lo implica. Si no hubiese esa apertura ontológica, la persona no tendría capacidad de conocer el mundo exterior a ella (el conocimiento intelectual contemplativo es relacional, apertura a lo conocido), ni capacidad de amor. Lo cual supondría una situación de *pobreza* ontológica, incompatible con la excelencia del ser personal. La apertura al otro, la comunicación en la *palabra* (o verbo, sea intelectual, sea en signo) y la unión de amor son expansiones naturales del ser personal, porque el espíritu se caracteriza por su expansividad, fruto de su eminencia ontológica. Por no estar encerrado en las dimensiones de cantidad y espacio, el espíritu tiende a expandirse según su propia naturaleza, esto es, según su simplicidad que lo individualiza fuertemente: esta expansión es el conocimiento y el amor, la relación con los demás.

—Entonces la concepción liberal primitiva del hombre, como individuo absoluto, asocial en estado natural, cae por su base.

—Basta observar que hablaban de individuo, no de persona. El simple individuo está encerrado en sus propias dimensiones; no cabe socialidad como apertura ontológica. La persona, siendo más que individuo —o dicho de otro modo, siendo un individuo de naturaleza espiritual o racional y por ello con una individualidad fuerte—, es a la vez un ser-en-relación, justamente porque, en virtud de su riqueza ontológica, es capaz de abrirse a los demás, de expandirse, en la alteridad, o sea, permaneciendo ella misma.

—Esta estructura de la persona evidencia que la persona humana es social por naturaleza.

—Desde el momento en que es un ser-en-relación con los demás hombres, la persona humana es, en su unidad corpóreo-espiritual, un ser social por naturaleza. Los hombres están naturalmente unidos en una comunidad o *societas*. Pero, después de lo dicho, resulta claro que esta *societas* se realiza en la *alteridad*, permaneciendo la persona ella misma.

—Lo que quiere decir que la persona está en sociedad como persona, no como simple individuo, esto es, no se funde en el todo social como simple parte de él o como simple pieza del engranaje social. La dimensión social es una dimensión de la persona humana, que no la abarca totalmente. La persona permanece como ser autónomo. Esto pone de relieve lo opresor e injusto que es el totalitarismo y lo despersonalizador que resultaba el socialismo primigenio —«todo el hombre es público»— y que resultan todas aquellas teorías políticas que tienden a absorber la vida del hombre en estructuras públicas.

—Ciertamente. Como la *societas* o comunidad humana no absorbe la persona, pues es solamente la dimensión de comunicación de la persona en la alteridad, el hombre aparece dotado de autonomía en todo el ámbito que le corresponde en cuanto es ella misma.

—Con todo ello hemos llegado, si no yerro, a desentrañar el sentido de la dignidad humana, que no significa otra cosa sino que el hombre es persona, lo que implica una eminencia o excelencia en el ser. Es claro que, vista así la dignidad, existe verdaderamente la dignidad inherente a la persona humana.

—Esto trae una serie de consecuencias para el asunto que estamos tratando: los derechos inherentes a la dignidad humana, lo que equivale a afirmar que esa dignidad —esto es, el hecho de ser persona— entraña la existencia de derechos que son naturales a esa dignidad.

—Sí, los derechos naturales de la persona, con el matiz antes indicado, derechos con que se presenta la persona en su inserción en la sociedad humana y en la comunidad política, o derechos que conforman su condición de miembro de la sociedad, especialmente en lo que atañe a la comunidad política.

—Me gustaría insistir en ese matiz, por el cual los derechos naturales se categorizan como derechos humanos o, como prefiero, derechos fundamentales. Pondré un ejemplo. Entre dos hombres A y B, que entran en relación, existe el derecho a la vida de cada uno frente al otro: es una relación entre dos personas. Si B comete homicidio en la persona de A, comete injusticia y lesiona el derecho natural a la vida de su víctima. Pero ese derecho a la vida, en cuanto es objeto de la relación interpersonal, no lo categorizo todavía y por sí solo como derecho humano. El derecho a la vida es un derecho humano o fundamental, cuando su respeto, su reconocimiento y su garantía son referibles a la sociedad y, específicamente, a la comunidad política como una de las bases de la conformación fundamental o *constitutio* (material) de la sociedad y de la comunidad política: cuando se advierte que el poder carece de potestad sobre la vida de los ciudadanos, cuando la vida se entiende como un bien reconocible y protegible —lo que implica una política y unas leyes dirigidas a su defensa y garantía—, base de la acción social y de gobierno ordenadas a la salvaguarda y desarrollo de la vida humana, etc. En definitiva, el derecho a la vida se configura como derecho humano cuando se le comprende como un factor de confor-

mación de la *societas* humana (solidaridad, ayuda, protección) y de la comunidad política. Y así con el resto de los derechos humanos.

—Obviamente, esta función de conformación fundamental de la sociedad humana y de la comunidad política propia de los derechos humanos no es *positiva*, esto es, no es una decisión humana, sino que es inherente a una serie de derechos naturales, que son justamente los que llamamos derechos humanos, como categoría prepositiva o preexistente a su transformación en derechos positivizados.

—Claro, así es. Como el hombre es social por naturaleza —más exactamente es *socio* por naturaleza— hay unos derechos naturales que conforman esa condición de socio: los derechos humanos. Ese núcleo es el que el derecho positivo debe *reconocer y garantizar*. Y éstos son los derechos humanos.

—Ocurre, sin embargo, que la sociedad humana y particularmente la comunidad política están sometidas a la historicidad, al menos por lo que se refiere a los fines, lo que comporta una cierta historicidad en los derechos calificables de humanos. Por ejemplo, la libertad de cátedra, en su original y genuino sentido, sólo aparece cuando los establecimientos de enseñanza se convierten en públicos.

—Otros ejemplos podrían ponerse. En efecto, no hay duda de que hay una cierta historicidad en los derechos humanos, al menos en lo que atañe a su manifestación. Así el derecho al medio ambiente sano o al mantenimiento del ecosistema presupone, para manifestarse, una industrialización masiva, una no menos masiva especulación del suelo u otras circunstancias históricas bien conocidas. Podemos decir que la práctica totalidad de los derechos humanos tiene una cierta dimensión de historicidad, aunque posean un núcleo permanente. En definitiva, todos son reflejos o manifestaciones, en función de unas circunstancias históricas determinadas, de un núcleo permanente: el derecho fundamental de la persona a vivir dignamente y alcanzar sus fines según su naturaleza. De ahí derivan todos los derechos naturales y, por lo tanto, los derechos humanos.

—Ahí está el punto que todavía no hemos tratado. Hemos visto que existe una dignidad inherente al hombre, pero ¿cómo de esa dignidad derivan derechos inherentes a ella? ¿Cómo es que hay derechos inherentes a la dignidad de la persona humana?

—Naturalmente, derechos inherentes a la dignidad de la persona humana quiere decir derechos intrínsecamente unidos, por naturaleza, a la condición ontológica de la persona humana: derechos connaturales a la persona humana. Todo lo cual supone necesariamente que la persona tiene una inherente subjetividad jurídica, esto es, que es sujeto de derecho como dimensión natural de su ontología.

—Lo que de nuevo nos lleva a rechazar un postulado positivista como contrario a los derechos humanos, a saber: la persona en sentido jurídico o sujeto de derechos es una concesión del ordenamiento positivo. No hay manera de conjugar este postulado con los derechos humanos. Si la persona en sentido jurídico o sujeto de derecho fuese una concesión legal, los derechos humanos lo serían también, lo cual —ya lo hemos visto y no es el momento de repetirlo— implica la negación de los derechos humanos.

—Ha hablado sabiamente, amigo Beresford. Derechos inherentes a la dignidad humana es frase llana —lo que rechazo abiertamente— si la dignidad del hombre no tiene como inherente la condición de sujeto de derechos como dimensión propia de la persona. Pero dejemos de lado los yerros positivistas y vayamos a lo que nos interesa. La pregunta clave es ésta, ¿cuál es el constitutivo ontológico de la persona, que la hace titular de unos derechos?

—Ante todo hay que dejar establecido qué cosa sea un derecho del que es titular la persona: qué entendemos por derechos, ¿acaso la facultad de exigir una cosa o una conducta?, esto es, ¿la capacidad de reivindicar?

—Aunque el derecho lleva la facultad de exigir, no es esa facultad el constitutivo primario del derecho. No se habla de derechos humanos, para decir que el hombre tiene la facultad de reivindicarlos, si

bien la reivindicación es consecuencia o forma extrema de su ejercicio. Cuando una constitución, por ejemplo, reconoce el derecho de asociación, con ello no quiere decir primariamente que se reconoce al ciudadano el derecho a reivindicar el poder asociarse —aunque la legitimación de la reivindicación quede también reconocida—, sino que quiere decir ante todo que los hechos asociativos son legítimos y existe el deber por parte de autoridades y ciudadanos de reconocerlos y respetarlos. Lo que configura ese derecho es la acción de asociarse como una libertad debida a los ciudadanos, porque les pertenece esa acción asociativa. En otras palabras, el reconocimiento de los derechos humanos no consiste primariamente en el reconocimiento de la legitimidad de la protesta, las manifestaciones, las huelgas, las sentadas, etc. Todo esto se admite en un régimen de reconocimiento de los derechos y libertades como último recurso para que el ciudadano haga valer sus derechos, pero la esencia de los derechos humanos no consiste en eso. Los derechos humanos consisten en unos bienes atribuidos a la persona, que le son debidos. Y en el cumplimiento de esta deuda, que es el supuesto del uso y disfrute normal y pacífico de los derechos, consiste la justicia; en eso está la sociedad justa.

—Es obvio, respetar y satisfacer el derecho a los alimentos —por poner un ejemplo— no consiste de suyo y principalmente en autorizar que los famélicos se manifiesten con pancartas, sino en hacer llegar a todos la porción de alimentos suficientes, porque tal porción les es debida por su dignidad de personas.

—En efecto, la dignidad de la persona humana —la eminencia o excelencia de su ser— postula vivir dignamente y alcanzar sus fines. Y todo ello, como algo debido, porque le pertenece.

—Sí, pero, ¿por qué le es debido, por qué le pertenece?

—Que le pertenece deriva de un rasgo propio de su ser. Hemos visto que la potencia ontológica o *quantum* de ser de la persona la conduce a ser dueña de su propio ser, es un ser que se autoposee, siendo incommunicable, esto es, que resulta enteramente otro con trascendencia ontológica, inabsorbible, indominable. Al ser dueña de su propio ser,

cuanto integra ese ser suyo y, en consecuencia, los fines a los que está destinada, le pertenecen. Son bienes y fines que le están atribuidos por naturaleza. La persona, respecto de esos bienes y fines es dueña y protagonista. Se genera así, en los demás hombres, el necesario respeto.

—Ello explica la atribución de unos bienes y fines a la persona como pertenencia suya: lo suyo. Es decir, explica la relación de atribución respecto de los demás, ante los cuales la persona aparece como *domina* o, más en general, como sujeto de atribución incommunicable o en exclusiva de algo propio. Pero falta, a mi juicio, una más profunda explicación de por qué lo atribuido a la persona le es debido.

—A mi juicio hay que volver a la incommunicabilidad. Lo propio de la persona —sus bienes y sus fines— lo posee, le está atribuido, como a un sujeto enteramente otro. Al no haber un factor de hacerse común en el ser o comunicabilidad, los demás aparecen en una relación de incommunicación respecto de esos bienes o fines, carecen de toda atribución, pertenencia o facultad de apropiación o interferencia. Por eso deben respetar lo propio de la persona y si interfieren deben devolver o reparar.

—Cuál es la relación de los demás con la persona, puesto que forman una *societas*, son socios?

—Esta relación no puede ser otra que la relación de solidaridad. Los hombres son, por naturaleza, solidarios, lo que supone dos cosas: por un lado, la existencia de fines comunes, que deben alcanzarse mediante el esfuerzo común solidario; por otra parte, que, respecto a lo propio de cada persona, los demás, en cuanto solidarios, deben, no sólo respetar, sino ayudar, fomentar y proteger. Éstas son las finalidades propias de la sociedad humana y, particularmente, de las comunidades políticas. Por eso, respecto de los derechos fundamentales o humanos, la función de las comunidades políticas, en sus diversos grados consiste en reconocer, garantizar y promover esos derechos, que es en definitiva reconocer, garantizar y promover la dignidad humana.

—Si me lo permitiese hay un punto en el que insistiría. —Me refiero a la deuda. Lo propio de la persona es enteramente suyo y en este

sentido el otro no tiene nada respecto a ello. Pero, ¿por qué es *debida* la no invasión? Si la invasión es posible de hecho, ¿por qué está impedida por un deber?

—Por la dignidad de la persona humana.

—Sí, pero ¿por qué dimensión de esa dignidad? Porque hemos visto que la dignidad no es otra cosa que la excelencia del ser, un alto grado de ser. Pues bien, ¿en qué consiste este alto grado de ser de la persona, que genera la deuda, el deber de respeto?

—A mi entender se trata de un grado de ser similar aunque inferior al ser en acto puro, lo cual refleja una plenitud de ser *semejante* al ser en acto puro. El ser en acto puro es el ser en su totalidad y plenitud, totalmente realizado en presente. El ser en acto puro es y no puede no ser. En él, el ser se realiza en toda su belleza, bondad, potencia, indestructibilidad, etc. El ser en acto puro, el más eminente y excelente, realiza la condición de ser persona en su más plena y total posibilidad. Pues bien, la persona humana, justamente por ser persona, posee un ser inferior pero semejante al ser en acto puro: es el ser *exigativo*. Todo lo que es intrínseco a su ser —fundamentalmente dos cosas: su ser en acto y su ser en potencia, esto es, lo que es en cada momento histórico y los fines que le son naturales— no es acto puro, pero es *exigativo*. Se trata de ser en grado tan alto y eminente que *postula, exige* ser según su condición histórica y según sus fines. Ello proviene de su mismo *quantum* de ser, de su perfección o eminencia de ser, de modo que la acción contraria o degrada la persona o la hiere. Es contra su propia ontología, la cual queda contrahecha o lesionada. En otras palabras, el ser de la persona implica inherentemente, intrínsecamente, el deber-ser.

—Si no entiendo mal, aquí se entrecruzan dos cosas: la ética y el derecho. Hay un deber-ser moral, que se plasma en que el hombre debe vivir según su naturaleza. Y hay un deber-ser jurídico de los demás respecto de la persona.

—Así es.

—Esto nos lleva a repensar conceptos fundamentales de la ética y del derecho. Hoy ya se ha hecho tarde, pero hemos de seguir charlando otro día.

—Despidámonos, pues, hasta una futura ocasión.

— Hasta entonces.

© Índice General

© Índice ARS 25