



Revista de Derecho  
ISSN: 2313-6944  
ISSN: 2707-9651  
revistaderecho@unap.edu.pe  
Universidad Nacional del Altiplano  
Perú

# MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE DIGNIDAD DE LA PERSONA: CONSIDERACIONES SOBRE LA DIGNIDAD

**Cotrado Cahui, Elvis**

MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE DIGNIDAD DE LA PERSONA: CONSIDERACIONES SOBRE LA DIGNIDAD

Revista de Derecho, vol. 5, núm. 1, 2020

Universidad Nacional del Altiplano, Perú

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=671870936012>

**DOI:** <https://doi.org/10.47712/rd.2020.v5i1.59>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

## MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE DIGNIDAD DE LA PERSONA: CONSIDERACIONES SOBRE LA DIGNIDAD

BEYOND THE PRINCIPLE OF DIGNITY OF THE PERSON: CONSIDERATIONS ON DIGNITY

Elvis Cotrado Cahui  
Universidad Nacional del Altiplano, Perú  
ecotradoc@est.unap.edu.pe

DOI: <https://doi.org/10.47712/rd.2020.v5i1.59>  
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=671870936012>

Recepción: 06 Julio 2020  
Aprobación: 04 Agosto 2023  
Publicación: 10 Agosto 2023

### RESUMEN:

El presente ensayo explora las nociones de dignidad a partir del principio que propone Carlos Santiago Nino contra los determinismos normativos, físicos y psíquicos; se complementa con dos sub-principios propuestos por Ronald Dworkin y se analizan a la luz de otras nociones de dignidad provocadas por diversas escuelas. En el desarrollo de este ensayo también se observan los fundamentos filosóficos de la dignidad y su problemática con el derecho, al tiempo que se procura hacer dialogar a los autores mencionados sobre tan intrincado tema. Finalmente, se relaciona la dignidad con los derechos humanos, y ya generalizada su aceptación (o positivización) en los textos constitucionales de diversos países, se analiza su falta de efectividad y se invoca al consecuencialismo para observar su problemática política en detrimento de sus logros jurídicos.

**PALABRAS CLAVE:** Voluntad, consecuencialismo, derechos humanos, relevancia moral, dignidad humana, determinismo.

### ABSTRACT:

This essay explores the notions of dignity based on the principle that Carlos Santiago Nino proposes against normative, physical and psychic determinisms; It is complemented by two sub-principles proposed by Ronald Dworkin and analyzed in light of other notions of dignity brought about by various schools. In the development of this essay, the philosophical foundations of dignity and its problems with the law are also observed, while trying to make the mentioned authors dialogue on such an intricate subject. Finally, dignity is related to human rights, and since its acceptance (or positivization) is widespread in the constitutional texts of various countries, its lack of effectiveness is analyzed and consequentialism is invoked to observe its political problems to the detriment of its legal achievements.

**KEYWORDS:** Volition, consequentialism, human rights, moral relevance, human dignity, determinism.

### INTRODUCCIÓN:

Del capítulo VII ("Principio de dignidad de la persona") del trabajo del profesor Carlos Santiago Nino, que se ve corregido y lanzado finalmente como libro bajo el título *Ética y Derechos humanos* (1989), tenemos que, en esencia, tal capítulo —que indefectiblemente aludirá a otros capítulos que inciden en el "Principio de inviolabilidad" o en el "Principio de autonomía" o, más sucintamente en una serie de disquisiciones referidas a la moral, tomadas del capítulo primero— discurre argumentos primero contra todo tipo de determinismo con algunos reparos y, luego de forma más concentrada, contra el llamado "determinismo normativo". Contrapone, en efecto, a este último el "Principio de dignidad de la persona" como un principio que prescribe que «los hombres deben ser tratados según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento» (Nino, 1989, p.287), siempre, hay que decirlo, sobre la estricta base de la libertad de toda volición humana, esto es, sobre toda voluntad libremente expresada por todo hombre sin importar aspectos fácticos que, aunque causales en lo natural (color de piel, color de ojos, por ejemplo), no tienen relevancia moral para un análisis apropiadamente humano.

La voluntad del hombre, en cada época, incluso en las más caóticas, no tiene sentido estrictamente humano si no se funda en la legitimidad de ésta para diseñar las instituciones que lo harán vivir en paz. Está claro que el profesor Santiago Nino discrepa equiparar cualquier fenómeno fáctico —excluyendo el determinismo de tipo ético, teológico y lógico, que no amenazan la relevancia moral de la voluntad humana— con la volición humana, la que es, a nuestro entender, fuente directa del principio de dignidad de la persona; y, en todo caso, de llegar a aceptarse que ciertas expresiones de voluntades de la gente están condicionadas, si seguimos las teorías marxistas sobre las clases sociales, a su ubicación social o a sus tendencias psicológicas, si seguimos a los psicoanalistas, siempre pueden falsearse cuando se estrellan contra lo particular de la realidad en un ambiente pretendidamente hecho de generalidades[1]. Además, esta consideración no quita que los hombres deben ser tratados, de acuerdo al autor, conforme a manifestaciones de voluntad en cuanto forman parte de su plan de vida (Nino, 1989). A su vez, es interesante observar el planteamiento que hace un importante jurista sobre dos sub-principios éticos que vendrían a ser presupuestos también de la dignidad y que, a nuestro modo de ver, está muy relacionado con las preocupaciones de nuestro autor: el principio de autorrespeto y el principio de autenticidad. El primero de estos principios formulados por Dworkin (2014) postula que:

Cada persona debe tomar en serio su propia vida: debe aceptar que es un asunto de importancia que su vida sea una ejecución exitosa y no una oportunidad desperdiciada. El segundo es un principio de autenticidad. Cada individuo tiene la responsabilidad personal especial de identificar lo que representa un éxito en su vida. Tiene la responsabilidad personal de crear esa vida por medio de un relato o un estilo coherente que él mismo avale. (p.199)

O sea, que él mismo consienta como debe ser en virtud de su libertad, y esta aproximación al “vivir bien”, que en la línea que sigue Dworkin se remite a la ética (cómo debemos vivir nosotros mismos) que dista de la moral entendida a su manera, a saber, “cómo debemos tratar a los otros”, es ciertamente ineludible del plan de vida que postula Santiago Nino bajo los obvios parámetros de la auténtica posibilidad de actos volitivos.

Sobre lo anterior, no se discute sobre la posibilidad o no de la volición frente a un determinismo normativo que no admita tal cosa, sino se abre el debate sobre la necesidad de encontrar vías que, no obstante ser discutibles como todo asunto, hagan que la “relevancia moral” incida más en la toma de decisiones, en la autenticidad de las intenciones y en el pleno consentimiento de nuestras manifestaciones.

Antes de delinear el tema específico, citamos a continuación un pasaje de la misma página del autor aludido para iniciar el punto a tratar:

El mal uso y el abuso han contaminado la idea de dignidad. Esta aparece con regularidad en las convenciones de derechos humanos y las constituciones políticas y, aun de manera más indiscriminada, en los manifiestos políticos. Se la utiliza casi sin pensar, sea para presentar un pseudoargumento o con el mero fin de añadir un matiz emotivo (...). Deberíamos, antes bien, asumir la tarea de identificar una concepción razonablemente clara y atractiva de la dignidad. (Dworkin, 2014, p.199)

Esta observación, no obstante alejarse un poco del objetivo principal, el cual no es buscar una definición de lo que sea o no dignidad, sino ampliar el espectro del principio de dignidad de la persona planteado por el profesor Santiago Nino como se hizo con el asunto de las “creencias y opiniones”, nos sirve para entender hasta qué punto es abstruso pretender una definición apodíctica sobre la dignidad; y del mismo modo, hasta qué punto es poco responsable utilizar erradamente un término que, bien lo sabemos todos, encierra tal vez el bien jurídico más importante de todos: la dignidad. Llevada a un campo filosófico, una noción, en este caso la dignidad y solamente la dignidad[2], debería ser el punto central de meditación del ser humano en una época en la que vivimos más deshumanizados cuando creemos vivir civilizadamente, un tiempo en el que la dignidad, en la práctica, es incompatible con la ética y con la responsabilidad social, o un tiempo en que la dignidad es una abstracción más que concierne solamente al terreno egoísta. Habrá de verse luego.

Con este proemio advertimos un arduo examen que se hace de las nociones de la dignidad más allá del principio que plantea Santiago Nino, el cual, además, sirve de base con sus subtemas y contenido entero a las dilucidaciones que se hace tomando en cuenta un amplio y nutrido desfile de autores consultados sobre

el tema y que, por tal ventura, no hacen más que dialogar entre sí sobre los lineamientos del principio de dignidad merced al punto que planteamos, el cual no es otro sino unas puntuales consideraciones sobre la dignidad humana. De este modo hacemos examen de este tema cuya importancia jurídica es obvia.

## LA DIGNIDAD HUMANA:

Dado que el principio de dignidad de la persona, como se ha visto ya, está ineluctablemente ligado a la voluntad y esta es, ante todo, requisito de la libertad y no puede desligarse este binomio para expresar una noción adecuada sobre voluntad o sobre la libertad, es pertinente hacer desfilar a continuación las más diversas opiniones que se tienen sobre la dignidad, la libertad o la voluntad que se encuentre y darle solidez a este ensayo con esos motivos.

Está claro que tanto los positivistas como los iusnaturalistas o también los representantes de las escuelas argumentativas, tienen opiniones necesariamente diferentes sobre la dignidad. Así, no será exactamente lo mismo la libertad para un positivista, del mismo modo en que no lo será para un adláter de la escuela naturalista. Concediendo que un hombre libre es, ante todo, un ser al que no se le impone nada desde el exterior, alguien que actúa por pura y libre voluntad, en su libro *Derecho natural y dignidad humana*, dice Bloch (1980):

La libertad psicológica de la voluntad se presupone aquí solo en el sentido de conceder al hombre la fuerza necesaria para escoger entre impulsos contradictorios. Se la presupone como esta libertad de elección, no, p. ej., como libertad creadora, es decir, en el sentido de que la voluntad libre pueda escapar de conexiones causales, ni menos aun, destruirlas. La imposición por circunstancias causales subsiste, la decisión humana se halla determinada de las formas más diversas, tanto orgánica como socialmente, pero, sin embargo, también la persona concreta es una imposición causal. En esta última, justamente radica el momento suficiente de la libertad de elección, a saber, en el hecho de que la imposición del factor subjetivo supere la imposición por otras circunstancias. Si fuera en absoluto posible un hombre de voluntad completamente libre, no forzado ni por su carácter ni por consideraciones reflexivas, en el que no mostrasen su influencia las circunstancias externas ni siquiera como causas secundarias, un hombre así, decimos, un no-determinado de tal naturaleza no sería un hombre libre, sino un demente socialmente peligroso. Sería el desatino completamente irresponsable, completamente incalculable, no sería un creador, sino justamente lo contrario, una perfecta imagen del caos. La libertad político-social no presupone, por eso, la libertad psicológica como arbitrariedad, como fuerza anticausal que cambia constantemente de dirección, sino simplemente como aquella imposición de la voluntad, en la cual la imposición procedente de la propia persona (dado el caso, de la conciencia de clase de la persona) supera toda otra clase de imposiciones[3]. (pp.157-158)

Lo anterior, al lanzar que “también la persona concreta es una imposición causal”, supone un problema que presenta el principio de dignidad de la persona y la relevancia moral frente al determinismo (en este caso un determinismo no contemplado por nuestro autor). Y el problema no radica tanto en que la propuesta de Santiago Nino se vea amenazada o no por otra opinión de fuste contrario, sino en que, bien visto el problema, no caben dudas de que el hombre, estamos hablando del ciudadano, no sea más que una imposición causal, pues si le preguntáramos a cualquier sujeto que está disconforme o hasta cansado de la sociedad, con toda seguridad éste nos afirmaría que no solamente no pidió nacer sino que él nunca firmó ningún contrato social como se firma y acepta cualquier otro contrato, ni uno venido de Rousseau, ni otro venido de Hobbes; que, con todo, resulta más atinado que el del autor de *El contrato social*, ya que, aun aceptando ese tan gastado *Homo hominis lupus* (el hombre es lobo del hombre, que nace en *De Cive* y no en el *Leviatán*, como comúnmente se confunde), es difícil no estar de acuerdo en que una organización que nazca basada en el orden y seguridad comunes a costa de una fracción de la soberanía personal, es preferible a una pérdida casi total de la soberanía particular a condición de un pacto que proclama los derechos para todos limitándose a una abstracción positiva sin eficacia. Por lo demás, el problema de las teorías contractualistas

de la libertad es que, en verdad, no saben cómo quitarse de encima esa simple objeción de la voluntad de cualquier desadaptado o hastiado de la vida en sociedad (y son muchos, no unos pocos[4]); por consiguiente, lobos de hombres hay muchos y nunca faltarán, pero lo esencial, en esta teoría, es que no se puede rebatir que de algún modo la imposición causal es auténtica, también si concedemos que el hombre concreto, en su totalidad, no puede ser absolutamente una imposición, sino una parte de algunas características naturales que venga con su paquete entero.

## CONSIDERACIONES SOBRE LA DEFINICIÓN DE DIGNIDAD:

Fuera del determinismo ético, teológico y lógico, el determinismo al que se enfrenta con este principio Santiago Nino, tiene más de imposición que de elección. Pero veamos ahora otra opinión sobre la dignidad de la persona que utiliza dos hipótesis. Gluchman (2014) intenta resolver la pregunta de qué es la dignidad y sobre qué base se puede hablar de ella. La primera hipótesis de trabajo es que la dignidad es un agregado de ciertas cualidades valiosas. Por tanto, aceptar la dignidad es lo mismo que aceptar valores o cualidades merecedoras de nuestro respeto. La segunda hipótesis plantea que la dignidad es el resultado de estos valores y cualidades reflejados en la confirmación de nuestras conductas y actitudes que atribuimos a la dignidad. Entonces, ¿cuáles son esos valores y cualidades de la dignidad?

Es seguro que la igualdad y el respeto aquí serían esos valores si consideramos una opinión generalizada del asunto. Pero Gluchman (2014) se encarga de cuestionar este lugar común:

Examinemos a qué se extienden estos atributos que están entre las cualidades y valores que crean dignidad. Creo que los valores y cualidades que crean dignidad son primarios y no secundarios, tal como creo que la dignidad es un valor primario y no secundario (...). Pero, en mi opinión, podemos aceptar la idea de la igualdad de los seres humanos solo si creemos que hay algo sobre cuya base podemos percibirlos como iguales. En este punto se presenta una cuestión: ¿Cual es la razón (valor o cualidad) sobre cuya base consideramos a todos los seres humanos como iguales? La igualdad de todos los seres humanos solo es una consecuencia de nuestra aceptación de la dignidad humana, o, si se prefiere, de la dignidad en general, pero no puede ser un valor primario que crea la dignidad (humana). (p.35)

De lo anterior se desprende que ha de existir, para el autor, un valor primario que crea y define la dignidad, pero que antes nos encierra en otro problema precedente a la respuesta de la primera hipótesis que plantea y que formula juntando las dos hipótesis, o sea, la pregunta de si la dignidad se da porque nacimos iguales o somos iguales porque tenemos dignidad humana. La pregunta, en apariencia un simple juego lingüístico, no es por lo demás tan simple. Los naturalistas dirán que somos iguales por el simple hecho de haber nacido hombres, los positivistas dirán que es precisa la intervención de una voluntad que en su técnica legislativa decida que todos somos iguales por la imposición de una norma fundamental; lo inquietante, sin embargo, es que ni una ni otra posición terminan por satisfacer lo esencial, lo cual implica cuestionarnos internamente si, aceptando que una norma positiva dijera que somos iguales, ¿realmente lo seríamos?, o que si una antiquísima ralea filosófica sentenciara que somos iguales por haber nacido en tal condición, ¿realmente correremos todos los hombres la misma suerte por ser iguales? Y aquí traemos a colación otra vez a Dworkin (2014): los hombres no son iguales, y la pretendida igualdad normativa no es más que una abstracción o un bagaje metafísico. Y si, para responder a la primera hipótesis de Gluchman, decimos que ese agregado puede radicar en diversos valores y cualidades —el autor habló de valores y cualidades— no necesariamente condicionados a ser “buenos”, ¿de qué dignidad hablaríamos si tenemos intuitivamente al término como suprema cualidad o valor del ser humano, incluso —y recordemos aquí a los partidarios de la eutanasia o muerte voluntaria— por encima del valor convencionalmente supremo como la vida? En cuanto a la segunda hipótesis, la que considera a la dignidad como resultado de valores y cualidades, es decir, nuestra aceptación de la dignidad de otros reflejada en nuestra conducta, decimos que esta posición está más acorde propiamente con el consecuencialismo. Así, la dignidad, presente el problema que presente, sólo es posible si todos aceptamos mediante nuestros actos su validez en el ordenamiento social, porque la conclusión del autor no nos resulta



sinceramente suficiente: «No estoy seguro si podemos hablar de algún valor intrínseco de la vida, sino que estoy bastante seguro de que el valor primario de la vida yace en su misma existencia, en el hecho de estar vivo» (Gluchman, 2014, p.45). Concuere en su aceptación de la dignidad como valor primario y no secundario, se limita a responderse que la existencia misma es ese valor primario, pero no define el sentido de tal valor. Aceptemos que la dignidad es y debe ser, antes bien, un valor primario y de ningún modo un valor secundario; aceptar lo segundo indicaría nuestra decadencia como seres humanos; admitir lo primero deberá meditarse mejor.

Una posición hasta cierto punto contraria o, para el caso, que admite la noción de dignidad como un concepto posible en cuanto es inherente al ser humano lo tenemos en otro autor. Gómez Pin (1995) dice:

El grado de respeto que, por mi comportamiento práctico, soy susceptible de alcanzar se sustenta en el substrato no mensurable de respetabilidad inherente a mi condición, se sustenta en un rasgo que acompaña a la dignidad propia de la condición racional o lingüística, dignidad suprema por ser (¡indiscutiblemente!) referencia a la que remiten todas las otras dignidades. (p.31)

Pero antes ya nos informa de la relación que hace de la dignidad conteniendo a la decencia y el decoro como valores que en sí mismos se imponen, sacando de este modo la posibilidad de agregar “valores convencionales o pasajeros” a la noción de dignidad y ser así, en cierto punto, una contrapartida de la primera hipótesis de Gluchman. Utiliza, para este fin específico, la vinculación de dignidad con un axioma indicando que ambas palabras tienen la connotación de valor, empero no en el sentido en que “valor” puede significar “intercambiable” para el sector bursátil, sino a algo carente de equivalente, algo no susceptible de racional intercambio; habla aquí el autor, es necesario escribirlo, de una dignidad esencial que reside en la “adecuación del espíritu a un referente moral porque racional, en el sentido de matriz y cabal funcionamiento de las facultades humanas (Gómez Pin, 1995).

En otras palabras, Gómez Pin sugiere que todo lo racional es moral porque es llanamente racional. Mas a nuestro modo de ver, si consideramos el postulado, trayendo aquí a cuenta el plan del profesor Santiago Nino que tiene al discurso metaético como línea transversal para el desarrollo de sus capítulos, podríamos decir que, si bien axioma puede utilizarse para referirse no a un mero postulado sino a un principio o prueba intelectual (es lo que nos dice Robert Blanche del término en La axiomática [1955]) en su sentido más profundo, “valor” es una noción simple, del mismo modo en que G. E. Moore define al color amarillo o “bueno” y Kelsen, ayudándose del filósofo británico, al término “deber”, el cual, al ser simple, no es definible y por tanto es inanalizable[5]. Viendo ello, pensamos que pretender asignarle tanta connotación a un término más o menos ambiguo, no solo no ayuda a contraponer la posición del otro autor mejor que la que él ya había desarrollado basándose en su segunda hipótesis, sino que oscurece más una definición ya muy gastada de dignidad. La posición ética del principio de dignidad nos remite, en el fondo, a la aceptación voluntaria de principios de conducta que no pueden evadir la volición propia, pero luego veremos las contrastaciones sintéticas de todas las posiciones y nociones.

Consultando otro libro, encontramos una noción que apunta a definir la dignidad buscando argumentos que refuercen un principio de “superioridad ontológica” a partir de las discusiones sobre el tema que organiza un profesor de Antropología Filosófica. Torralba Roselló (2005), en sus clases para reforzar la criticidad de sus estudiantes y con ánimo pedagógico desde luego, lanza la pregunta: ¿quién es más digno, un ser humano o una lechuga?, a partir de lo cual, luego de diversas opiniones escépticas, pesimistas y otras ingenuas, se llega a este parámetro para responder tal cuestión. La superioridad ontológica, que responde a una definición de importancia entre los seres vivos y abre más el problema de la dignidad, pues en estos tiempos se habla del respeto de los derechos de todos los seres vivos —si es que realmente tienen derechos— y no exclusivamente de la persona (lo cual, veremos más adelante, no se desliga de un análisis comparativo del principio de dignidad de la persona), hace la pregunta inevitable: ¿Es la dignidad un “valor” o “condición” o “cualidad” únicamente del ser humano? La pregunta tiene asidero si consideramos que es usual y hasta un lugar común oír, en el contexto del derecho, que la dignidad es fuente directa de derechos humanos. Los estudiantes del profesor

concluyen que, en cualquier caso, el ser humano siente emociones (que pueden ser “malas” o “buenas”), pero que son emociones al fin y al cabo, lo cual constituye un valor superior al de la vida meramente vegetativa (Torralba Roselló, 2005), pero que, como sugiere más adelante el profesor, se vuelve a caer si se hace la analogía de superioridad ontológica cuando se compara al hombre con un chimpancé.

Lo que nos interesa no es determinar la posibilidad o no de la voluntad, tampoco observar sus implicancias filosóficas; nos importa, en cambio, ver en qué medida es posible una volición humana en el marco de un contexto social y jurídico. En otras palabras, observar la relevancia jurídica de la moral frente a los diversos tipos de determinismos.

Anteriormente dije que los determinismos del tipo teológico, psicológico y lógico no son problema en esta discusión; dije también que la teoría del profesor Santiago Nino en lo que respecta al causalismo, no es totalmente satisfactoria. El principio de dignidad de la persona ciertamente no puede cerrar una discusión ni puede acaparar un debate; puede ayudar a partir de un punto especial: la voluntad, y esclarecernos ciertos conceptos abstrusos. Se ha dicho que el determinismo normativo es directamente contrario al principio que plantea Nino, pero no se ha señalado en qué medida distan esas opiniones[6].

Pero volvamos al problema; es conveniente este pasaje para examinarlo. Beuchot (2002) afirma:

Se ha dicho que la ética o filosofía moral fue desvinculada del derecho. Pero justamente el cumplimiento de los derechos humanos supone una conexión entre la moral y el derecho (dada la especial fundamentación de los derechos humanos en consideraciones morales). Esto no quiere decir que pierdan su especificidad; la moral no se transforma en derecho ni el derecho se transforma en moral. Simplemente la moral apoya y guía el cumplimiento o la obediencia del derecho. De hecho, la realización o cumplimiento de los derechos humanos requiere de una estructura moral que cualifique a las personas, para que se vean inclinadas y dispuestas a respetar [sic] y defenderlos. Esta estructura moral significa que en el mismo hombre se va construyendo una cualificación que lo conduce a respetar los derechos humanos de sus semejantes. Podemos ver esa estructura como constituida por ciertas virtudes éticas y empotrada en la libertad del hombre, que se va educando y formando como realización del bien, sobre todo del bien de los demás, del bien de todos, del bien común. (p.51)

La anterior posición resulta harto ingenua, sobre todo si tenemos en cuenta la opinión sobre la libertad que tiene el autor. Si para Hobbes (2017), la libertad entraña esencialmente, usando el juico y la razón, la «ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere» (p.113), la posición del autor mencionado es menos complicada pero más ligera que la anterior. La libertad es más que solamente voluntad, pues se acompaña de la razón para decidir qué hacer o no, siendo la razón el filtro final sobre el objeto de elección. Aunque la libertad radica en la voluntad, ésta no puede andar sin la ayuda del intelecto. La voluntad suele desear el bien, pero solo el intelecto discierne entre el bien y el mal, entre lo que es el bien auténtico y el bien aparente (Beuchot, 2002). Hobbes, por supuesto, nos dice indirectamente que el individuo también se ve ayudado (o debe ser así) de su intelecto; los utilitaristas que siguieron, como Mill (2011) también dan ideas similares de no atentar contra otros (usando la razón, se entiende), cuando dicen que «la libertad del individuo queda bastante limitada por la premisa siguiente: no perjudicar a un semejante» (p.66), y, sin embargo, suele ocurrir lo contrario con más frecuencia. No sin fundamento decía Maquiavelo (2006) que los hombres siempre son malos, si no son buenos por necesidad.

Hemos visto que los autores tratados están prácticamente de acuerdo en que la voluntad entraña una volición, o sea, una voluntad; que la libertad, de una u otra forma, es una elección inexorable. La libertad, para este autor, está antes que cualquier otro bien y debe protegerse, y si en jerigonza del derecho podemos hablar de la libertad como un bien jurídicamente protegido, acá se la lleva a un terreno menos problemático, es decir, que la libertad es simplemente la consecución de errores. Naturalmente esta interpretación choca contra los ideales que plantea el capítulo X (Nino, 1989) sobre el “perfeccionismo” y los deberes que el Estado se propone para los planes de vida de las personas, pues queda claro que este principio se propone evitar los errores de los ciudadanos en su actuación como hombres tutelados por el Estado; pero lo que está claro es que en un estado liberal, como propone durante el libro el autor, el principio de dignidad debe primar sobre otros.

## DIGNIDAD Y DERECHOS HUMANOS:

Precedentemente hemos visto que la dignidad es una noción abstrusa y complicada. Aunque a primer instinto la palabra dignidad se nos viene a la mente como una noción que todos inherentemente conocemos, lo cierto es que desde la óptica que se vea, esta palabra suele variar en sus significaciones más profundas. Hemos observado que diversos autores la manejan de distintos modos y, sin embargo, todos apuntan a relacionar el término —salvo en el caso del profesor Torralba Roselló— directamente con el ser humano; o sea, todos llegan a que es ineludible relacionar la dignidad con la persona humana de forma única y exclusiva. (Actualmente se habla de protección y sanción contra la crueldad animal y el abandono de los mismos [Arts. 206-A y 450-A del CP; Art. 337 y Art. 337 bis del CP Español, por ejemplo], pero no se menciona que ésta se deba a lesión de dignidad alguna.)

Si bien es harto usual utilizar un pasaje muy conocido de Immanuel Kant en su libro *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2012), el cual dice que: «El fundamento de este principio estriba en que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio subjetivo de las acciones humanas (...). El imperativo práctico será por lo tanto éste: Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio[7]», este pasaje ha adquirido ya bastante autoridad cuando se aborda el tema de la dignidad humana y sus problemas y, aunque el autor que citaremos a continuación habla de “imperativo categórico” y no de “imperativo práctico” como dice textualmente la fuente directa que cito, Graciano González (2008) interpreta que:

Cuando Kant habla en estos términos, lo que está suponiendo es que lo que inspira respeto en nosotros es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir sus vidas por medio de principios. En virtud de ello, capta perfectamente esa intuición que tenemos de igual dignidad reconocible a quienes comparten nuestra condición (...). Pero creo que es de justicia añadir que lo que aquí se señala no es tanto un valor concreto, cuanto “un potencial humano universal; una capacidad que comparten todos los seres humanos. Este potencial, y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto. En efecto, el sentido que concedemos a esta potencialidad llega tan lejos que extendemos esta protección aún a las personas que debido a ciertas circunstancias son incapaces de realizar su potencial en forma normal, como sería el caso de las personas minusválidas o las personas en estado de coma, por ejemplo”. En esta expresión “formal” de la dignidad, merece la pena volver a considerar la referencialidad y la relacionalidad como momentos significativos de lo que puede significar la dignidad tras la consideración de la misma como “fin en sí mismo”. (p.37)

La referencialidad se debe interpretar aquí como una auto-referencia del ser humano y, por tanto, la dignidad como algo propio del ser humano; la relacionalidad, por su parte, debe interpretarse como el ámbito en el que inexorablemente no cabe hablar de dignidad humana en sentido aislado, sino que el discurso sobre la dignidad humana es posible allí donde el hombre es un ser que se relaciona con sus semejantes. Por ello, la dignidad humana aquí adquiere un carácter ontológico, y como consecuencia de ello, podemos concebir la dignidad como una de las formas de fuente de sentido para lo que tiene relevancia humana. La dignidad, en ese sentido, no es sino un referente que fundamenta legítimamente los Derechos Humanos, no siendo, en razón de lo mismo, un derecho humano agregado más a la lista de los textos constitucionales (Graciano González, 2008). Esa “relevancia” de la que habla el autor es, pues, un aditamento que bien puede parangonarse con la “relevancia moral” de la que habla Santiago Nino en el libro que sirve de base para este ensayo. Y ya dijimos atrás que los derechos humanos contienen una consideración moral o, al menos, no cabe hablar de ellos sino en un terreno que tiene un soporte necesariamente moral.

Es sumamente instructivo seguir citando al mismo autor en su distinción sobre los momentos de la noción de dignidad del ser humano. Dispénsenos, lector, de referir esta cita extensa, pero advertimos que encierra cabalmente esos momentos ya dichos. Apunta el autor estos momentos:

Estatuto óntico-ontológico: modo de ser del ser humano. En un contexto de reflexión moral que vamos a denominar microética, hablaríamos aquí de dignidad del ser humano para significar y señalar la condición



de sujeto moral, sin el que no es posible hablar de dimensión moral. A este respecto, la dignidad manifiesta el valor interno que tiene el ser humano por el hecho de serlo y en tanto que tal, dicho valor no sólo no “debe ser” hollado, sino que tiene que ser respetado y protegido. En esta consideración, la dignidad es dignidad de cada uno y en tanto que dignidad de cada uno, dignidad para todos. Por eso tiene sentido decir o sostener que, aquí, la dignidad es previa a la universalización de la misma; b) Estatuto antropológico: condición de ser humano —la humanidad—. Este segundo momento, desarrolla, a nuestro entender, el momento central de la reflexión moral en tanto en cuanto incorpora y da cuerpo a las consideraciones del respeto, del veto absoluto —imperativo moral—, de los deberes y de la apertura a la responsabilidad. Predomina una consideración ética de lo mesoético, es decir, de la dimensión de la intersubjetividad como referencia de sentido del valor de la dignidad, y manifiesta en campo de juego en el que lo que se ventila es el significado y sentido de la dignidad “hecha” en medio de otros. En la medida en la que dicho campo de juego se refiere a un espacio público, estaríamos hablando de una nueva perspectiva para la dignidad; c) Estatuto socio-cultural y político. Completa el arco de la significatividad de la dignidad, en tanto en cuanto se refiere a las condiciones “requeridas” —por cuanto exigibles— para poder hablar de dignidad “en concreto”; es decir, para poder referirnos y hablar de mujeres y hombres dignos. Aquí, la referencia a los Derechos Humanos y su extensión jurídico-política como “expresión” de una antropología normativa. (Graciano González, 2008, p.40)

Esta síntesis de los momentos de la dignidad recoge esencialmente tres estadios, el primero alude a la consideración ontológica del ser humano y su derivación de ella para lo que consideramos dignidad; el segundo estadio, el antropológico, pone de manifiesto un momento importante, ya que habla de la reflexión moral sobre lo que debemos tomar en cuenta o no para definir la dignidad; y el último estadio indica el momento en el que, luego de esa reflexión moral, debemos considerar qué debemos hacer o no o, lo que es lo mismo, cómo materializar y hacer efectivo el producto de esa reflexión. A nuestro entender, este es el momento más importante de la consideración moral sobre la dignidad. Este momento se sirve, pues, de una instrumentalización que hacemos de las ciencias jurídicas, por ejemplo, para materializar y hacer efectivo ese “producto de la reflexión moral” aludido. La política, por otra parte, acá juega también un rol importante, ya que será la encargada de plantear las directrices que harán posible la concreción de este deber que, aquí otra vez, ya no alude al hombre particular —como ocurre con el primer estadio— solamente, sino a todos los hombres que merecen ser llamados hombres. No obstante lo anterior, el problema de esta última consideración es que, para ir a un terreno de meditación propiamente filosófica, al dejar de considerar al hombre concreto, esto es, la “condición humana”, perdemos en consideración un valor importantísimo del ser humano. La sociedad, el Estado mismo, así, son una especie de fatalidad a la que, como ya observamos en la crítica hecha a los contractualismos, el hombre está condenado. De hecho, hay filósofos muy respetables más allá de sus posturas fatalistas de la vida que concuerdan con esta opinión al formular sus reflexiones sobre el sentido de la vida. Algunos (Mailänder, 2011) incluso hacen apología del suicidio, y sin embargo aceptan que el ser humano de juicio razonable no puede desear la destrucción del Estado, y quien honestamente desee tal cosa, en el fondo quiere solo una derogación temporal de las leyes en el tiempo que requiera para instarse en situación mejor. Porque lo irónico del caso, es que cuando lo consigue, desea con fervor la protección de las leyes que antes él mismo deseó liquidar. Para los egoístas naturales, por consiguiente, el Estado es un mal necesario que deben aceptar al ser el menor de los dos males (Mailänder, 2011); y no nos asustemos con lo que digan estos filósofos, pues el Estado, mal inevitable o mal menos peor, ya está hecho y no se puede cambiar, es una realidad. Por eso, aquí la crítica que formulamos con este último estadio de la dignidad humana, cuando da a entender que los hombres al caer bajo el influjo del “relacionismo”, o sea, al estar definiendo la dignidad humana con la condición de que sea en comunidad, es de suma importancia para hablar del discurso sobre la condición humana, sobre el hombre concreto y sobre lo que los juristas pueden formular por excelencia para materializar un siguiente estadio de la dignidad humana.

Las referencias a la dignidad expuestas en los textos constitucionales son diversas y varias, pero suelen presentar problemas (salvo en la jurisprudencia, terreno idóneo para desarrollarla[8]). Carpizo y Valadés

(2008) sostienen que «de los términos incorporados en el ordenamiento jurídico, dignidad es de los menos elaborados» (p.132). Lo que entendemos por soberanía (potestad jurídica del Estado) podría aplicarse a dignidad, o sea, las potestades reconocidas a la persona. Pero, del mismo modo en que la soberanía no es un derecho y sí un poder que da derechos e impone obligaciones, la dignidad tampoco es un derecho; será entonces, jurídicamente hablando, «un poder del que resulta el ejercicio de derechos y de sus correlativas obligaciones. Los derechos que se expresan a través de la libertad, la igualdad, la equidad y la seguridad jurídica, obedecen a la dignidad de las personas» (p.136). Por lo demás, está claro que la idea de dignidad, que está estrechamente relacionada a los derechos fundamentales, irá expandiéndose junto al tiempo. Hablar de dignidad alude más a una condición jurídica y cultural que a un conjunto de derechos propios y quietos. La noción de dignidad es una elaboración de la cultura (Carpizo y Valadés, 2008). Los derechos humanos admiten tres dimensiones: la física (la vida misma), la psíquica (la libertad o autonomía de la persona) y la social (la igualdad sin detrimento de la mera descripción); estas mismas, como presupuestos y en cuanto principios son de carácter absoluto. Su validez no depende de otros principios superiores o hechos fácticos a verificar; mas los derechos que surjan de estos principios, por supuesto, no son absolutos, ya que el reconocimiento de unos implica la limitación de otros (Russo, 1999). El último estadio aludido de la dignidad humana, cuando pensamos en derechos humanos, requiere de la formulación de políticas sociales que, si pensáramos solamente en vías de la dignidad hechas por el individuo mismo, no podrían darse aunque éste quisiera. Existe un trasfondo axiológico que sustenta esta posición. Los tiempos que transcurren son ejemplo de que la dignidad de la persona humana no se satisface plenamente cuando se le encarga al hombre solitario el ejercicio de sus derechos, es decir, cuando se le insta a hacer algo o se le permite no hacer algo[9] las situaciones personales y sociales de la vida de los países (especialmente latinoamericanos) ponen a los hombres en riesgos de empleo, educación, alimento, atención sanitaria aun si estos usasen aquellas facultades de hacer algo o no hacer algo (Bidart Campos, 1989).

Se ha analizado la dignidad de la persona desde diversas posturas; pero ha quedado claro, junto al consecuencialismo, que solo el último estadio es actualmente una tarea, si no descuidada por los gobiernos del mundo, al menos no lo suficientemente abordada en sus formas prácticas. Aparte lo mencionado, cuando se incide en una fundamentación filosófica de la dignidad o cuando se incide en una posición jurídica, la importancia de esta última etapa de la dignidad de la persona recae en las medidas políticas para materializar la efectividad de su tutela, y siendo así las cosas, las disquisiciones filosóficas ya han dado bastante sobre un tema que no puede hacer más que esperar la corrección de sus críticas. No por gusto afirmaba Bobbio (1991) que «el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político» (p. 61), y la dignidad, en ese sentido, está ya adscrita a los derechos humanos pero no efectivamente lograda a plenitud.

Atrás se ha dicho que el Estado es un mal necesario, que es el menor de dos males; también se ha entendido con el auxilio del profesor Bidart Campos la necesidad de la intervención estatal en la consecución de un lado de la dignidad a veces inlograble por el individuo por sí mismo, y vemos ahora el beneficio de la vida en sociedad; sin embargo, queda por discutir aún otro lado de la dignidad (como potestad) que, si bien no es prioridad en nuestros países, forma inevitablemente parte de un discurso afín a naciones que ya solucionaron problemas primarios y secundarios: nos referimos a potestades como la eutanasia. Pero la dignidad, como valor primario, no puede remitirse solamente a una necesidad posterior y, por ello, dejamos ese aspecto como un punto controversial sobre la dignidad y su noción última (ya que aquí choca con la vida misma); solo ese punto. No se sorprenda, lector, que haya interminables escritores, poetas y artistas que, casi por definición, suelen estar peleados con las superestructuras de la vida. No vamos a citar aquí a esos intelectuales, porque francamente sería inútil; bástenos con dar por sobreentendido que ocurre así al ser un número muy elevado la posible muestra (que, por supuesto, se falsea con el problema de la inducción popperiana sin quitar, no obstante, una verdad aproximada a la afirmación). La dignidad humana, a nuestro juicio, su noción, debe conciliarse con el discurso sobre la condición humana y no enfrentarse a ella[10]. Pero estamos convencidos

de que, sin la ayuda de las ciencias jurídicas y la política, hablar materialmente de la dignidad humana queda en eso que Ernst Bloch llamaba *wishful thinking* (imaginar ilusiones); sería banal hablar de dignidad humana solamente por hablar.

Antes de terminar el desarrollo de este ensayo, y a modo de cierre previo a las conclusiones, creemos importante citar un pasaje de un gran filósofo que también habló, allá por las épocas más lúcidas de la historia humana, sobre la dignidad (lo refieren también los profesores Carpizo y Valadés de otro modo). Dice el gran Giovanni Pico Della Mirandola en su Discurso sobre la dignidad del hombre (2008):

La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse. Te he colocado en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él hay. No te hice ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y cinceles en la forma que tú prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás ser regenerado en las realidades superiores que son divinas, de acuerdo con la determinación de tu espíritu. (p.167)

Este pasaje, el más bello del libro en mi opinión, es una especie de epítome perfecto sobre lo que siglos después vendrían discutiendo y, por tanto, contribuyendo a explicar numerosos autores; esa noción interrelacionada de la dignidad, objeto de este trabajo. Por ello, no es exagerado decir que esta noción, nacida en el seno del Renacimiento, encierra en sí misma lo que viene a ser la voluntad y el espectro de sus prerrogativas, el libre albedrío y una forma de ver al hombre sumido en el limbo entre lo divino y lo bestial, o sea, entre lo puro y auténticamente humano.

## CONCLUSIONES:

1. Santiago Nino desarrolla el principio de dignidad de la persona directamente contra cualquier tipo de determinismo normativo, y no así contra los determinismos de corte teológico, ético o lógico.
2. La relevancia moral (su elección) es presupuesto sustancial del principio de dignidad de la persona. Los determinismos normativos no disminuyen la relevancia moral de aquel principio, pues estos claramente son hipotéticos.
3. La volición humana es el otro presupuesto central del principio de dignidad de la persona. Sin la voluntad libre del ser humano, no se puede hablar de este principio.
4. Los dos sub-principios de la dignidad que plantea Ronald Dworkin, contertulio de Santiago Nino, “el principio de autorrespeto” y el “principio de autenticidad” enriquecen la noción de dignidad en la medida en que, entendiendo que la dignidad aspira a un “vivir bien” del hombre, revierte la noción convencional de lo ético y de lo moral, siendo lo ético el “cómo debemos vivir nosotros mismos” y lo moral el “cómo debemos tratar a los otros”. De este modo, el discurso moral toma más importancia que lo hacía antes de las teorías de Dworkin.
5. La persona concreta es una imposición causal. La posición naturalista de Ernst Bloch, aunque pone en aprietos una noción de la dignidad que no tiene amenazada su relevancia moral con escollos causales, ayuda a aceptar una realidad y construir sobre ella, o pese a ella, un discurso moral.
6. El consecuencialismo de Gluchman ayuda a materializar en una primera etapa, mediante una aceptación consecuente de la dignidad humana hecha por convención social, una noción aún precaria de la dignidad humana.
7. El anterior concepto se condice perfectamente con el último estadio al que alude Graciano González (momento jurídico-político de la dignidad). Si este momento de la dignidad humana se propone materializar mediante instrumentos jurídicos y políticos la dignidad, la anterior conclusión es el momento de decisión colectivo en el que los hombres, por convención, aceptamos que la dignidad existe y le pertenece a todo ser humano por su condición de tal.

8. Aunque la mayoría de autores consultados están de acuerdo en que la dignidad humana es un logro al que, como sociedad, debemos aspirar y numerosos textos constitucionales la incluyen en su contenido, el problema de la dignidad dentro de los derechos humanos, en cuanto debe ser consecuencia, es un problema político más que filosófico.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Bentham, J. (2010). *Un Fragmento sobre el Gobierno* (E. Bocardo, trad.). Madrid, España: Editorial Tecnos.
2. Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad* (B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez, trads.) Madrid, España: Alianza Editorial, S. A.
3. Beuchot Puente, M. (2002). *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. México, D. F.: Cuadernos de Fe y Cultura.
4. Bidart Campos, G. (1989). *Teoría General de los Derechos Humanos*. México: UNAM.
5. Bix, B. H. (2009). *Diccionario de teoría jurídica* (E. Rodríguez y P. A. Villarreal, trads.). México: UNAM.
6. Bloch, E. (1980). *Derecho natural y dignidad humana*, (F. González, trad.). Madrid, España: Aguilar S. A. de ediciones.
7. Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos* (R. de Asís, trad.). Madrid, España: Editorial Sistema.
8. Carpizo, J., y Valadés, D. (2008). *Derechos Humanos, aborto y eutanasia*. México: UNAM.
9. Della Mirandola, G. P. (2008). *Discurso sobre la dignidad del hombre* (S. Magnavacca, trad.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Winograd.
10. Dworkin, R. (2014). *Justicia para erizos* (H. Pons, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
11. Gluchman, V. (2014). *Dignidad y consecuencias. Ensayos de una ética socio-consecuencialista* (L. E. Misseri, trad.). Mar del Plata, Argentina: Kazak Ediciones.
12. Gómez Pin, V. (1995). *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
13. Graciano González, A. (2008). "Dignidad del ser humano: entre la percepción pre-filosófica y su consideración moral". En De la Torre Díaz (Ed.), *Dignidad humana y bioética* (pp. 25-62). Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.
14. Harendt, H. (2003). *La condición humana* (R. Gil, trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
15. Hobbes, T. (2017). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
16. Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. R. Aramayo, trad.). Madrid, España: Alianza Editorial.
17. Kelsen, H. (1979). *Teoría pura del Derecho* (R. J. Vernengo, trad.). México: UNAM.
18. Mailänder, P. (2011). *Filosofía de la redención* (S. Baquedano, trad.). Santiago de Chile: FCE Chile.
19. Maquiavelo, N. (2006). *El príncipe* (A. Cardona, trad.). Barcelona, España: Ediciones Folio, S. A.
20. Mill, J. S. (2011). *Ensayo sobre la libertad* (F. Ll. Cardona, trad.). Barcelona, España: Ediciones Brontes S. L.
21. Nino, C. S. (1989). *Ética y Derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Astrea.
22. Popper, Karl. (1962). *La lógica de la investigación científica* (V. Sánchez de Zavala, trad.). Madrid, España: Editorial Tecnos, S. A.
23. Redondo, M. (1997). Teorías del Derecho e indeterminación normativa. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 0(20), 177-196. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA1997.20.06>
24. Rousseau, J. J. (2007). *Contrato social* (F. De los Ríos, trad.). Madrid, España: Espasa Calpe, S. A.



25. Russo, E. A. (1999). *Derechos Humanos y garantías. El derecho al mañana*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
26. Torralba Roselló, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona, España: Herder Editorial, S. L.

## NOTAS

[1] Con un ejemplo bástenos mencionar el caso de César Alfredo Miró Quesada (1907-2000), tal vez el único representante de una familia burguesa comprometido con causas de reivindicación social, hecho que nos saca de un prejuicio. Esta sola mención puede falsear el hecho de que, en teoría, todo hombre proclama su ideología sesgado por su condición de clase. Dando importancia a las opiniones y creencias de las personas para configurar su dignidad, nuestro autor cita un pasaje de *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) de Popper, el cual ataca un tipo de determinismo científico y social y lo utiliza para cuestionar determinismos psicológicos y sociales, pero no amplía la resolución del problema. Para corroborar este asunto, es pertinente mencionar un pasaje inicial de *La lógica de la investigación científica* (1962) en la que su autor señala el problema de la inducción, a saber, cuando refiere que es poco atinado inferir enunciados universales a partir de enunciados particulares, incluso cuando estos acertaran en número, ya que está claro que la conclusión que se saca de este procedimiento siempre corre el riesgo de ser falsa algún día, y aquí Popper pone el ejemplo del cisne: «Cualquiera que sea el número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observado, no está justificada la conclusión de que todos los cisnes sean blancos» (p. 28). Con esto queda claro el ejemplo propuesto.

[2] Es interesante, empero, enterarnos de la importancia que le da al asunto Waldron (2019), para quien es más sensato sostener que la dignidad es un “estatus normativo” y que, en consecuencia, muchos derechos humanos deben ser entendidos como manifestaciones del mismo. Para este autor, en última instancia, la dignidad está más vinculada a la idea de derechos que a los conceptos morales; o sea, que la teoría jurídica explica mejor la idea de dignidad que la filosofía moral. Más adelante se verá la importancia de esta observación en el tratamiento de los derechos humanos y la discusión sobre su fundamento o problema político en la cita de un reconocido jurista.

[3] Hay que aclarar que aquí el autor habla de dos tipos de libertades: uno de elección, el cual corresponde al tema que ponemos como crítica, y libertad de acción, que por ahora dejamos ahí al no convenir al carácter de la investigación. El concepto de libertad de acción es en Bloch más oscuro que su concepto de libertad de elección; la libertad de acción para este autor es una “libertad de la opresión” y no tanto una libertad para hacer algo. La “libertad positiva”, por otra parte, pone en duda la conexión entre libertad individual y gobierno democrático; es una libertad para elegir por uno mismo lo que, supongamos y no de otro modo, el Derecho nos permita (Berlin, 1988). Esto aminora el problema natural que supone el que el hombre mismo sea una imposición causal y permite todavía la volición humana libre (con reparos, por supuesto). Tenemos el ejemplo en el Art. 2, inc. 24, literal a. de la Constitución (Nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de hacer lo que ella no prohíbe).

[4] Una de ellas (Rousseau, 2007) bastante conocida prescribe, sin embargo, el destierro del insociable por parte del poder soberano porque éste no ama sinceramente las leyes ni la justicia ni está dispuesto a sacrificarse ante el deber. Tal prescripción, en sentido lógico, no responde a aquella hipotética objeción de la voluntad.

[5] La alusión se encuentra en la página 19 de la *Teoría pura del Derecho* (1979).

[6] Del autor extraemos que el determinismo normativo, como principio general, no es más que una hipótesis. La imposibilidad de un determinismo normativo, por ejemplo en los estados totalitarios, basta para sostenerlo, pues en ellos la volición no deja de calar aun su pesar: cómo sino se asignarían funciones, quiénes decidirían estas cuestiones si no, en última instancia, una volición cualquiera. (Permítaseme esta elucubración al respecto.) Es curioso pensar en esta parte la idea de si estas voliciones estatales no tienen la misma significación que los accidentes de la naturaleza (lo cual haría existente este determinismo normativo); en consecuencia, sostenemos que el determinismo normativo es hipotéticamente equiparable a decir que la naturaleza crea el Estado y no así los contractualismos espontáneos o no. Sobre este punto, la arraigada idea de que las personas se reúnen para pactar seguridad y crear por convención una organización que les brinde beneficios a cambio de una parte de su soberanía personal, es cuestionada por un célebre filósofo inglés; llama disparatada y contraria a las explicaciones sobre el origen primitivo de la sociedad la supuesta reunión de personas que entran en un contrato original. Bentham afirma (2010) concediendo a las ideas contractualistas formales, que «aunque la sociedad no tuviera sus orígenes formales en ninguna convención de individuos actuó por sus necesidades y temores (...); que aunque quizá en ninguna instancia haya sido expresado formalmente como la primera institución de un estado, debe empero en la naturaleza y la razón ser entendido siempre e implicado en el acto mismo de asociación conjunta» (p.56-57). Cabía mencionar esta curiosidad para reafirmar la imposibilidad de un determinismo normativo creador de Estados. Punto diferente es, sin embargo, el asunto de las decisiones judiciales. Hablando de un tipo de determinación deóntica (jurídica) y no causal, Redondo



(1997) dice: «Es posible que las decisiones judiciales estén causalmente determinadas y, sin embargo, no estén normativamente determinadas (...). La investigación acerca de si el mundo es determinado en este sentido, y si específicamente las normas jurídicas intervienen causalmente en la toma de decisiones judiciales, forma parte de un debate diferente al del determinismo normativo. Este último constituye un problema relativo a la justificación de acciones, que no debe confundirse con el de su producción causal» (p.179). Una última aclaración del asunto la encontramos cuando se habla de indeterminación en el sentido jurídico. En su Diccionario de teoría jurídica (2009), Bix apunta: «Es el argumento de que los problemas jurídicos no tienen respuestas correctas, o al menos no una única respuesta correcta. En ocasiones, esta cuestión se presenta de otra manera: esto es, si los materiales jurídicos son colectivamente suficientes para determinar una respuesta (correcta y única) al problema jurídico. Esta segunda formulación está basada en el argumento de que ciertos temas jurídicos podrían tener respuestas correctas únicas cuando los materiales extrajurídicos (incluyendo principios morales o los antecedentes, la formación o los prejuicios de los jueces) sean tomados en cuenta, pero que el derecho en sí mismo no está determinado» (p.135). Lo anterior, pues, demuestra la indeterminación del derecho y, a mi juicio, pone bien al determinismo normativo otra vez como hipotético al considerar los problemas del lenguaje mismo, las contradicciones y la indeterminación al aplicar principios generales a casos particulares, como señala el autor.

[7]El tan famoso pasaje se encuentra en la página 139 de la citada edición.

[8]Véase el capítulo VI (“Una lista de casos sobre la dignidad. La dignidad humana en decisiones judiciales alrededor del mundo”) de Democratizar la dignidad (Universidad Externado de Colombia, 2019), de Jeremy Waldron. También puede consultarse el capítulo II de La dignidad como fundamento de los derechos humanos en las sentencias del Tribunal Constitucional peruano (Palestra Editores, 2012) de José Chávez-Fernández Postigo. Hay mención ilustrativa de casos.

[9]Precisamente Berlin (1988) apunta: «Es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias (...) a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa» (p.194). No pueden, pues, siquiera usar esa libertad, y en consecuencia, ¿de qué libertad se puede hablar si hay personas que no pueden tenerla? Esta observación bien puede condecirse con aquellos análisis sobre derechos humanos.

[10]En La condición humana, Hannah Arendt (2003) confluye ese inevitable estado en lo llamado *vita activa*, que concentra lo que es la labor (vida), el trabajo (mundanidad) y la acción (pluralidad de vivir en la tierra) para relacionar al hombre con todo lo que toca o entra en contacto con la vida humana; «los hombres son seres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados» (p. 23). Ahora bien, naturaleza humana no es lo mismo que condición humana; la primera es de difícil dilucidación y la segunda es el encuentro del mundo de la realidad con la existencia humana. Y si el hombre existe para su dignidad, la cual es su bien más preciado, la labor, el trabajo y la acción, en el sentido en que lo explica la autora, tienen que armonizarse con esta condición inevitable y buscar allí, en este mundo, su dignidad.