SOBRE EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA[1]

Robert Spaemann

En la discusión acerca de la fundamentación de los derechos humanos tenemos que ocuparnos de una alternativa que en apariencia es insuperable. Para unos, los derechos humanos son entendidos como una reivindicación que corresponde a cada hombre en razón de su ser, de su pertenencia a la especie *homo sapiens*, es decir, de una determinada actualización de características propias a partir de su naturaleza. Para otros, los derechos humanos son reivindicaciones que nosotros nos concedemos recíprocamente gracias a la creación de sistemas de derechos, con lo cual, depende del arbitrio del creador de tal sistema de derecho en qué consistan estos derechos y cómo es limitado el ámbito de las pretensiones legítimas, es decir, quién es "hombre" en el sentido de la ley y quién no. Los representantes de la primera posición -esto es, del "derecho natural"- pueden hacer valer que la idea de derechos humanos se diferencia de la idea de derecho positivo precisamente porque determinaría aquel *minimum* que es sustraido a la arbitrariedad de un poder legislador. Sin esta pre-positividad no tendría ningún sentido hablar de derechos humanos, porque un derecho que puede ser anulado en cualquier momento por aquellos para los que ese derecho es fuente de

1. "*Über den Begriff der Menschenwürde*", *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze Anthropologie*, Piper, München, 1987, pp. 77-106. Traducción: Daniel Innerarity.

obligaciones, no merece en absoluto el nombre de derecho. Los derechos humanos, entendidos de modo positivista, no son otra cosa que edictos de tolerancia revocables. Los adversarios de la posición iusnaturalista pueden, por otro lado, hacen valer que a partir del "ser" sólo se concluye un "deber", si el mismo ser es pensado como teniendo previamente su fundamento en un querer. Pero esto sería una premisa metafísica no compartida por todos, y por eso no podría fundamentar las obligaciones de aquellos que no la aceptan. Además, estas obligaciones dependen totalmente de que no se dejen precisamente a cargo del convencimiento subjetivo de aquel que las debe respetar. Un derecho sólo llega a ser tal gracias a una instancia sancionadora. Consideradas así las cosas, la fundamentación metafísica sería un ingrediente supérfluo, sea lo que sea lo reclamado por esta fundamentación, ya que, en cualquier caso, un derecho sin positivizar permanece jurídicamente irrelevante.

Ambas posiciones no tienen por qué ser tan irreconciliables como a primera vista parece. Así, el positivista puede admitir que los convencimientos iusnaturalistas son, por supuesto, de una relevancia fáctica decisiva, pues en ellos se basan originariamente las positivaciones de los derechos humanos. Solamente añadirá que esos convencimientos no son de naturaleza jurídica, y que no podrían llegar a tener un carácter vinculante en el ordenamiento jurídico sin que fuera dañado un importante derecho humano, a saber, la libertad de pensamiento. Por otro lado, el iusnaturalista aristotélico considerará la positivación del derecho como una exigencia de derecho natural. Por otra parte, existen variantes del derecho natural en la filosofía trascendental que no fundamentan el "deber" en el "ser", sino que partiendo del *factum* incuestionable del deber, como presupuesto que hay que pensar necesariamente, asegura los derechos humanos protegiéndolos bajo la forma de derechos universales de la libertad, esto es, deduciendo su contenido mínimo de la pura forma del derecho. Además de esta variante del derecho natural, se podría añadir también una variante

análoga del positivismo: la teoría del derecho del funcionalismo sociológico, para la que los derechos humanos no son condiciones lógicas de posibilidad, ni mucho menos producto de opciones arbitrarias, sino condiciones funcionales de efectividad de un sistema jurídico diferenciado en una sociedad moderna donde rige la división del trabajo, basada en un pluralismo de las funciones sociales.

La oposición entre las posturas enfrentadas de la filosofía del derecho parece asunto que concierne más a la fundamentación de los derechos humanos que a su contenido. El derecho de expresar siempre y ante cualquiera la propia opinión, sin que por ello se hayan de temer sanciones, es un derecho cuya validez incondicional puede ser objeto de discusión; pero en cualquier caso, el contenido de ese derecho es en cierto modo inequívoco y, por ello, indiferente de su fundamentación. En cambio, no ocurre así con el contenido del artículo I, 1 de la *Ley Fundamental de la República Federal de Alemania*: "la dignidad del hombre es inviolable". El contenido de este artículo no es en igual medida inmune frente al marco de fundamentación en el que se sitúe y a partir de los cuales sea interpretado. El concepto mismo de dignidad humana es -como el de libertad- un concepto trascendental. Este concepto no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo que se expresa por medio del término "derecho humano". Y, a la vez, no tiene la misma operatividad que aquel. La frase "la dignidad del hombre es inviolable" aclara esto de modo inmediato. ¿Quiere esto decir que la dignidad del hombre no puede o no debe ser violada? El doble sentido de la formulación es un indicio de que el concepto de dignidad humana está asentado en un ámbito precedido por el dualismo del ser y el deber. Y hace necesaria la explicación de por qué dicho concepto, más lejano que el de derechos humanos y que parece una reliquia perdida de viejos tiempos, sin embargo, se ha

convertido por primera vez en el siglo XX en elemento esencial de un ordenamiento jurídico codificado. ¿Se debe esto a que la dignidad humana se ha abierto camino por primera vez en nuestro siglo, o a que nunca ha estado tan amenazada como hoy? ¿No podría ser que ambas cosas fueran ciertas y que dependen entre sí de un modo que todavía está por aclarar?

¿Cómo se relacionan entre sí la dignidad humana y los derechos humanos? ¿Hay un derecho a la dignidad? ¿O es, por el contrario, la dignidad el fundamento de todo derecho? La idea de dignidad humana es sin duda más antigua que la de derechos humanos. Lo que la palabra "dignidad" quiere decir es difícil de comprender conceptualmente porque indica una cualidad indefinible y simple. Su comprensión intuitiva sólo puede ser facilitada por medio de ejemplos o paráfrasis. Es característico de fenómenos originarios de este tipo el hecho de que se pueden intuir no sólo en *un* ámbito de la realidad, sino también, análogamente, en las regiones más apartadas. Hablamos también de dignidad en relación a un león o un cebú, así como respecto de un solitario y centenario roble. Por otro lado, hablamos de la dignidad conferida a un rey, pero a la vez de la dignidad o indignidad con que desempeña esta función. La expresión de Shakespeare "rey de pies a cabeza" alude a tal correspondencia de persona y cargo. Pero también cuando entendemos la dignidad como una cualidad personal nos referimos en primer lugar a algo visible, a un modo de comportamiento tal que es vivido como expresión inmediata de una constitución interna. Pequeños matices pueden poner de manifiesto que una dignidad afectada carece de aquella naturalidad que es esencial a toda dignidad. En este caso valdría aquello de que de lo noble a lo risible sólo hay un paso. El hecho de que durante mucho tiempo la profesión de actor fuera considerada como indigna se debió a que en el ejercicio de su profesión el actor escenifica a sus personajes y, de este modo, no es expresión inmediata de su ser. Por el contrario, la dignidad nos impresiona de modo especial cuando sus medios de expresión están reducidos

al mínimo y, a la vez, se nos impone irresistiblemente. Así lo dice Kent cuando, sin reconocerlo, se encuentra con el rey Lear en un estado miserable: "hay algo en vuestro rostro por lo que con gusto os llamaría mi señor". La dignidad regia no se reduce en este caso al poder del rey; se fundamenta más bien en una pretensión de poder que es totalmente independiente de que esa pretensión se cumpla o no. Pero también encontramos esta cualidad al final de la escala social. Hay una dignidad específica del servir que excluye que aquel que la posee sea un mero "funcionario" de su señor. Esta dignidad -y no sólo la común "dignidad humana"- confiere a quien sirve una especial autoconciencia frente al señor. Y en cualquier caso, la humanidad civilizada ha considerado siempre como indigna la profesión de verdugo, mientras que el delincuente tiene la posibilidad -en el momento de la ejecución- de mostrarse digno de ser respetado.

Hay modos de comportarse, acciones y situaciones que llevan especialmente consigo esta posibilidad; otros en los que hablar de dignidad produciría inmediatamente el sentimiento del ridículo y la afectación; y otros que se caracterizan por la falta de dignidad como una propiedad negativa que envilece a la persona que obra de ese modo. La indignidad en sentido negativo es una propiedad que corresponde sólo a las acciones y comportamientos de las personas, es decir, de seres libres, de los cuales exigimos un cierto grado de dignidad con el fin de no encontrarnos con una impresión penosa ni avergonzarnos de ellos. El resentimiento, el odio y el fanatismo son comportamientos intuitivamente opuestos a la dignidad: es el envilecimiento voluntario de una impotencia, tan indigno como el servilismo ante los poderosos. La dignidad del hombre es inviolable en el sentido de que no puede ser arrebatada desde fuera. Unicamente puede ser lesionada por otro en la medida en que no es respetada. Quien no la respeta, no se apropia de la dignidad del otro, sino que pierde la propia. Ni Maximiliano Kolbe ni el padre Popieluszko han perdido su dignidad, sino sus asesinos.

Lo que puede ser arrebatado a otros es, en todo caso, la manifestación externa de la dignidad. Si el derecho romano prohibió que sus ciudadanos fueran crucificados, no lo hizo porque la crucifixión fuera más dolorosa que la decapitación sino, sobre todo, porque obligaba al ejecutado a una posición que le exponía a la mirada de todos, sin la más mínima posibilidad de auto-representación. El ejecutado está a la vista de todos, sin que esta confrontación tenga de su parte ese carácter de "manifestación propia" que es esencial para la comunicación personal. Tal situación es objetivamente indigna. También la costumbre de exponer a los castigados a vergüenza pública tenía el sentido de colocarlos en una situación de indignidad objetiva. El arte cristiano ha hecho siempre sus ensayos en ese "tema adverso" (Goethe), para poner precisamente de manifiesto la dignidad del Crucificado en esa situación de indignidad objetiva. El Crucificado queda así para siempre expuesto a la mirada, pero como objeto de adoración. La cruz es el paso a la radical interiorización del concepto de dignidad, a la reflexión sobre aquello que se manifiesta y oculta al mismo tiempo en el fenómeno de la plenitud de la dignidad.

¿Cuál es entonces el *tertium comparationis* en los diversos modos de aparición del fenómeno de la dignidad? Evidentemente, se trata siempre de la expresión de un descansar-en-sí-mismo, de una independencia interior, y no como compensación de la debilidad, como la actitud del zorro para el que las uvas están demasiado verdes, sino como expresión de fuerza, como ese pasar por alto las uvas de quien, por un lado, no le importan y, por otro, está seguro de que puede hacerse con ellas en el momento en que quiera. Sólo el animal fuerte nos parece poseedor de dignidad, pero sólo cuando no se ha apoderado de él la voracidad. Y también sólo aquel animal que no se caracteriza fisionómicamente por una orientación hacia la mera supervivencia, como el cocodrilo con su enorme boca o los grandes insectos con unas extremidades desproporcionadas. La dignidad tiene mucho que ver con la capacidad activa de ser; ésta es su manifestación. Los evangelios

conceden a esto un gran valor, al presentar la carencia de poder de Jesucristo como una renuncia voluntaria al poder, acentuando así su dignidad. Así ocurre en la detención de Jesús, cuando los soldados se postran en el suelo al escuchar su "Yo soy", y cuando ordena a Pedro meter la espada en la vaina, advirtiendo que podría disponer cuando quisiera de doce legiones de ángeles para su defensa.

Aristóteles puso su magnífica exposición de la dignidad bajo el título de *megalopsychia*. Como signos exteriores de ella ofrece los siguientes: una voz profunda (en todas las versiones musicales de la pasión Jesús es representado por el bajo), paso lento, conversación escasa y reposada. En todo ello se expresa: el que tiene grandes intenciones tiene grandes y, por tanto, pocos fines. Se considera a sí mismo de un gran valor que no depende de la aprobación de los demás. En cualquier caso, estima más el valor que la vida. Tampoco es exaltado. No corre para coger un tren. Para las cosas que le parecen importantes el tren no llega ni pronto ni tarde.

Se impone algo así como una cierta distancia. Se impone, porque el portador de la dignidad ha tomado distancia de sí mismo como realidad natural. Y es precisamente esto lo que le confiere un carácter absoluto; ni el roble ni el león pueden considerarse a sí mismos frente a dicha realidad natural. Es una idea relativamente tardía la de que el hombre como tal y por antonomasia tiene una dignidad que debe ser respetada y que no depende de determinadas funciones. Es una idea que surge con el estoicismo y con el cristianismo. Un célebre texto de la liturgia romana de la misa dice: "¡Oh Dios, que has establecido admirablemente la dignidad de la naturaleza humana y de un modo más admirable la has elevado..." ¿Cuál es el fundamento de esta idea? ¿Cuál es el fundamento de que consideremos al hombre como un fin en sí mismo que debe ser respetado y protegido incondicionalmente por todos? Se trata de algo que reside por antonomasia en sí mismo y cuyo sentido no se obtiene en función de algo distinto. El fundamento de que

concedamos una superioridad a los miembros de nuestra especie, ¿descansa únicamente en el hecho de que se trata de nuestra especie? Esta dignidad no nos distinguiría esencialmente de otros seres vivos que, a su vez, también se consideran fines a sí mismos. Pero el concepto de dignidad se refiere a la propiedad de un ser que no es sólo "fin en sí mismo para sí", sino "fin en sí mismo por antonomasia". No necesita ninguna demostración el hecho de que algo es para sí mismo su propio y último fin y que no puede ser convertido por otro en un mero medio para un fin totalmente extraño. El ratón es también un fin último para sí mismo, pero esto no es así para el gato. Y que un hombre pagaría cualquier precio por vivir no es para el león ningún motivo para dejarle con vida. Todos los intentos de entender únicamente de este modo el carácter de fin en sí mismo del hombre -que el hombre es la realidad terrena más alta para el hombre, el fin más alto para sí mismo- no aciertan con el concepto específico de dignidad humana. De este modo sólo se podrían establecer normas de respeto mutuo y constituciones que codifiquen estas normas, como una complicidad de la especie *homo sapiens* frente al resto del mundo, complicidad que no distingue al hombre del resto del mundo. Y además, desde esa posición que yo denominaría anti-ontológica, no se puede deducir ningún argumento concluyente contra el asesinato silencioso y sin dolor de un hombre que carezca de familia. Si ese hombre es sólo un valor para sí mismo y no un "fin en sí mismo", entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto: si es eliminado un sujeto que considera su propia vida como algo valioso, no se puede hablar de una "pérdida de valor". El carácter valioso de esa vida dependía del sujeto para el que dicha pérdida tenía valor. Y lo mismo puede decirse de la aniquilación de la humanidad por medio de una catástrofe atómica. Si todo valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran. Esos sujetos no sufren ninguna pérdida cuando desaparecen. La existencia no es una propiedad por cuya pérdida se vuelva uno más

pobre, pues no puede empobrecerse quien ya no existe. Lo contrario sólo podría suceder bajo dos presupuestos: si el hombre sobrevive a su propia muerte física -de tal modo que el sujeto con el que se ha cometido una injusticia continúe existiendo- o si existe ese Dios del que el salmo dice: "preciosa es a los ojos del Señor la sangre de sus mártires". Sólo el valor del hombre "en sí" -no únicamente para los hombres- hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar. El concepto de dignidad significa algo sagrado. En última instancia, se trata de una idea metafísico-religiosa. Horkheimer y Adorno lo han visto muy bien al escribir que contra la muerte sólo habría propiamente un argumento religioso. Aunque no se trata por cierto de un argumento para la muerte, sino para la consideración religiosa de la realidad. Es un error todavía no superado pensar que se podría renunciar a la consideración de la realidad sin que con ello se escapen no pocas cosas a las cuales no es posible renunciar tan fácilmente.

El argumento anterior, orientado a una comprensión no funcionalista del concepto de dignidad, parece demostrar demasiado. Termina asignando finalmente a todo lo que es algo así como un valor en sí. La frase kantiana "obra de tal modo que no trates nunca a tu persona y a la de los demás como un medio y no al mismo tiempo como un fin" parece transformarse en la siguiente: "obra de tal modo que no consideres nada en el mundo como un mero medio y no al mismo tiempo como un fin". Y en efecto, esta modificación no me parece falsa. La conciencia ecológica parece hoy sugerir precisamente esto de modo apremiante, en el siguiente sentido: arrancar una cosa natural del lugar en el que se encuentra por naturaleza para situarla en un contexto de objetivos que le son extraños y exteriores -la mayor parte de las veces al precio de su aniquilación- es algo que necesita siempre ser justificado. Y en esta justificación debe ser considerado como un bien el ser específico de dicha cosa, con independencia del "rango de su ser".

Así, por ejemplo, necesitan justificación los experimentos con animales. Y el dolor de un animal debe ser tenido en cuenta como un factor más a la hora de ponderar los distintos bienes que están en juego. Pero si consideramos que siempre e inevitablemente nos servimos unos de otros como medios para los propios fines, ¿dónde reside entonces la distinción de principio entre el carácter de fin en sí mismo de todo lo que es y el carácter específico de fin en sí mismo que señalamos como dignidad humana inviolable?

Me parece que la distinción descansa en lo siguiente: los seres no-humanos no son capaces de hacerse cargo como algo propio de aquellas relaciones de finalidad en las cuales están externamente involucrados. Estos seres permanecen inevitablemente en el centro de su propio ser y refieren todo lo demás a ese centro, a sí mismos o, en todo caso, a su especie. Pero también los demás hacen lo mismo: todos son reducidos por los demás a elementos para la afirmación del propio ser. Anaximandro expresó esto diciendo que las cosas pagan con su mutua aniquilación la penitencia de su injusticia. Y Hegel formuló a su vez este argumento diciendo que los seres no humanos hacen honor a la verdad de la nada de lo finito por medio de su muerte. El hombre es aquel ser que puede desconsiderarse a sí mismo y relativizarse. Puede -como se expresa en el lenguaje cristiano- "morir a sí mismo". Dicho de otra manera: puede presentar sus propios intereses en un discurso de justificación cuyo resultado esté abierto, porque puede en principio reconocer como igualmente dignos de consideración los intereses de todos los demás, según su rango y peso. El hombre no remite necesariamente todo el entorno a sí mismo, al propio deseo; puede también caer en la cuenta de que él mismo es también entorno para otros. Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios deseos, intereses y objetivos, se dilata la persona y se hace algo absoluto. Se hace inconmensurable. Puede ponerse a sí mismo en servicio de algo distinto de sí, hasta el sacrificio de sí mismo. Es capaz del *amor Dei usque ad contemptum sui*, por decirlo con Agustín. Y

precisamente sobre la base de esta posibilidad, la persona -no como ser natural, sino como ser potencialmente moral- se convierte en un fin absoluto. Debido a que puede relativizar sus propios intereses, puede pretender que se respete su *status* absoluto de sujeto. Debido a que puede asumir libremente obligaciones, nadie tiene el derecho de hacerle esclavo, pues -como vio Kant correctamente- no puede tener ninguna obligación frente a su señor. Porque el hombre es, como ser moral, una representación de lo absoluto, por eso y sólo por eso, le corresponde aquello que llamamos "dignidad humana".

De esto se sigue, en primer lugar, que la dignidad está desigualmente repartida. Y en segundo lugar, que ningún hombre en este mundo carece completamente de dignidad. Lo que habitualmente se dice de que todos los hombres participan igualmente de la dignidad humana sólo es correcto si la expresión "dignidad humana" designa ese mínimo de dignidad por debajo del cual nadie puede caer. De no ser así , la afirmación de que todos los hombres tienen la misma dignidad sería una tautología. La desigualdad en la dignidad tiene su origen inmediato en lo que ya se ha dicho. Hay una desigualdad de carácter constitutivo y otra de carácter personal. Cuando la dignidad reside en un poder-retirarse-a-sí-mismo, en un poder-dejar-ser, como máxima expresión de la libertad, posee una dignidad específica aquel que tiene una gran responsabilidad en relación con la existencia de los demás. Hay una dignidad del funcionario, del juez, del profesor, del maestro. La dignidad es en este caso algo que se puede perder, cuando el que posee el cargo no lo justifica con una solicitación moral y lo pone al servicio de un interés privado. La desigualdad en dignidad personal se basa en la diferente plenitud moral de los hombres. Cuanto más referido esté alguien a su subjetividad natural, cuanto más entregado a su deseo o fijado en sus intereses, cuanto menos distanciado esté de sí mismo, tanto menos dignidad posee. El padre Maximiliano Kolbe alcanzó más dignidad en su celda de hambre que sus esbirros, pero también más dignidad que aquel

buen hombre por el que ofreció su vida. El heroismo de la santidad es la más alta dignidad que alguien puede alcanzar.

¿Pero por qué no puede perderse ese mínimo de dignidad que llamamos dignidad humana? No se puede perder porque tampoco puede perderse la libertad en tanto que moralidad posible. Al hombre se le puede y se le debe exigir, mientras vive, adhesión al bien. Pero esta adhesión solamente puede tener lugar en libertad. Son actos fundamentales de respeto a la dignidad humana no sólo la exigencia de adhesión, sino también la concesión de ese marco de libertad en el que tal adhesión es posible. De lo dicho parece resultar que la dignidad humana sólo corresponde a aquellos seres que poseen de hecho aquella propiedad por la cual nos reconocemos unos a otros la racionalidad y la capacidad de autodeterminación moral. ¿No hay aquí una conclusión errónea, al fundamentar primero la dignidad humana y reconocer después un derecho humano a la personalidad, derivado de la racionalidad y la libertad, pues entonces se reconoce esa dignidad de la persona en todos los ejemplares de la especie *homo sapiens*, también en aquellos que no poseen en absoluto esas propiedades, como los embriones, niños pequeños, disminuidos y enfermos mentaless profundos? La fundamentación ontológica clásica diría a este respecto: todas las cualidades empíricas son las formas de aparición externa de una sustancia que a través de ellas se manifiesta. Esta concepción parece fuertemente vinculada a la idea platónico-aristotélica de la realidad de lo universal. Aquello que en una determinada especie se manifiesta "ut in plurimis", "la mayoría de las veces", es un índice de lo que vale siempre para esa especie porque le es esencial. Este supuesto no es válido para el nominalismo. Para una posición nominalista sería difícil reconocer una realidad personal en aquello que no ostente determinadas características. A pesar de ello, vale también aquí la siguiente -aunque más débil- fundamentación: aquello que llamamos "yo" no comienza en un momento determinado -que pueda fecharse- de la biografía humana. Se conforma en un desarrollo continuo a partir

de la naturaleza orgánica del hombre. Por eso decimos: "nací en tal momento", si bien cuando nacimos no decíamos "yo", ni tenemos recuerdo alguno de aquel momento. Por eso, cuando tenemos que habérnoslas con un ser que desciende del hombre, debemos respetar en él la disposición a ser un yo, a la libertad como dignidad. De esto resulta lo siguiente: si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría, habríamos de definir en virtud de qué propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de derechos humanos. Estos presuponen que todo hombre, en tanto que miembro de la humanidad, puede hacer valer sus derechos frente a otros, lo cual significa a su vez que la pertenencia a la especie *homo sapiens* sólo puede basarse en aquella dignidad mínima que hemos llamado dignidad humana. Y así, una consideración pragmático-trascendental nos lleva de hecho, finalmente, al mismo resultado que la doctrina metafísica del alma personal de cada hombre.

¿Cuál es entonces la conclusión práctica? ¿Qué se sigue del concepto de dignidad del hombre? ¿En qué consiste su inviolabilidad? También la respuesta a estas preguntas es polémica. Hay respuestas maximalistass y minimalistas, orientadas en la línea de una filosofía trascendental o del más estricto empirismo. Un ejemplo de respuesta maximalista son las tesis de Maihofer. Para Werner Maihofer, del artículo I, 1 de la Ley Fundamental no solamente es deducible un principio del Estado de derecho, del Estado social y de la democracia. El considera además este artículo como la obligación que el Estado tiene de "abolir todas aquellas circunstancias -también las de la esfera exterior al Estado- que pudieran perjudicar la dignidad humana" (Werner Maihofer, *Die Würde des Menschen*, Hannover 1968, p. 41). En el extremo minimalista se encuentra el teólogo moral católico Bruno Schüller, quien sostiene la tesis de que el concepto de dignidad de la persona no es en absoluto operativo. Esto quiere decir que no se puede determinar claramente cuándo se utiliza al hombre sólo como

medio y no como un fin en sí mismo. La única vulneración clara de la dignidad humana consistiría en inducir a un hombre a que él mismo atente contra su dignidad personal, pues en ese momento estaría obrando inmoralmente, de manera objetiva, contra su propia conciencia. Ahora bien, en qué consista esto es algo que no se puede deducir en absoluto del concepto de dignidad de la persona. De ahí la asombrosa derivación casuística que se sigue del formalismo del fin en sí mismo que expresa el imperativo categórico kantiano (Bruno Schüller, *Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik*, en "Theologie und Philosophie" 53 (1978), pp. 538 s.).

Ciertamente, es Bruno Schüller el que está más cerca de la verdad, pues parte de la naturaleza esencialmente moral de la dignidad -lo único que puede fundar algo así como una autonomía- y esto implica que la dignidad del hombre es en cierto modo inviolable. Sólo puede ser anulada por aquel que la posee. Maihofer, por el contrario, parte de que la dignidad humana puede ser amenazada no sólo por la acción y omisión de otros hombres, sino incluso por "el efecto de las circunstancias exteriores al hombre y por legalidades objetivas" (Maihofer, *op. cit.*, p. 40). Esta idea sólo es congruente si se equipara la dignidad humana simplemente con la autorrealización en un sentido completamente extra-moral. Por supuesto que la idea de Maihofer es absolutamente correcta cuando la omisión de actos de solidaridad en situaciones de necesidad puede dañar la dignidad humana. Pero la violación nunca consiste propiamente en la necesidad material, en "el efecto de las circunstancias exteriores al hombre y las legalidades objetivas", sino que en todo caso consistiría en el desprecio que pone de manifiesto la ayuda omitida. En principio, la dignidad humana sólo puede ser violada por quienes pueden tomarla en consideración, es decir, por los hombres.

En esto se fundamenta el que la dignidad del hombre sea un concepto moral y el que esta dignidad -como realidad exigible y equitativamente distribuida- solamente puede ser un concepto

mínimo, que señala un último e infranqueable residuo del propio ser como autodeterminación moral posible. Cuando se extralimita -como hace Maihofer-, el artículo I, 1 de la Ley Fundamental se convierte en "una utopía jurídica, en una concepción política que tiene la dignidad humana no sólo como algo válido y estable, sino como algo provisional y abierto", según escribe Maihofer bajo la apelación a Erns Bloch (*op. cit.*, p. 80). Por eso es tan peligrosa esta idea, ya que sustituye la protección de un mínimo por un programa de optimación, mientras que el sentido del artículo constitucional consiste en señalar ese límite que el Estado y los particulares deben respetar en la búsqueda de objetivos de optimación. Cuando se quiere con el concepto de dignidad humana indicar ambas cosas, se cae en un problema de ponderación de bienes: ¿a cuánto debemos elevar la "suma total" de la dignidad humana a fin de estar legitimados para lesionarla en un caso singular? La existencia incondicionada de respeto a la dignidad humana es incompatible con la exigencia de su máxima promoción activa. Nadie lo ha visto más claro que Kant. Del carácter de fin en sí mismo del hombre no deduce nunca que ese "fin" deba ser promovido o "realizado" de cualquier modo. Este carácter indica más bien una condición mínima bajo la cual deben estar todas nuestras actividades intencionales. La dignidad del hombre puede ser tan poco "realizada" como la de Dios; sólo puede ser respetada como algo ya real. En cuanto tal, vale también como condición mínima incluso para aquellas acciones que quieren servir al bien del hombre. Por esta razón lesiona la dignidad humana, por ejemplo, la alimentación forzada, aunque pueda servir para salvar una vida e impedir atentados.

Pero aquí nos encontramos con la pregunta suscitada por la tesis de Bruno Schüller acerca de si el respeto a la dignidad humana puede ser lesionado por determinadas formas de actuación e independientemente de cualquier sopesación de bienes. Schüller niega esto, y con él la mayoría de los teólogos morales católicos de Alemania. El tiene la convicción de que la dignidad humana, como

principio trascendental de la moralidad, es inconmensurable con todos los contenidos de valor empíricos y relativos; de ahí que no pueda ser dañada por la lesión de un contenido empírico de valor cualquiera. La moralidad consiste en las reglas correctas de preferencia entre valores no morales. La dignidad de la persona no se encuentra en modo alguno bajo esos valores extra-morales. Y no resulta nada fácil, por ejemplo, establecer cuando es el hombre usado sólo como medio y no al mismo tiempo como un fin. Detrás de esto se encuentra un pensamiento muy acertado: toda decisión de la que hay que responder moralmente es de tal género que se le debe exigir también el consentimiento. Cuando los intereses de un hombre son rebajados y lesionados debido a una ponderación responsable de bienes frente a otros intereses, no se hace nada que no pudiera aprobar el perjudicado en virtud de su naturaleza racional y moral. Pero con ello no se ha lesionado en absoluto su carácter de fin en sí mismo y su dignidad humana.

No obstante, la concepción de Schüller desconoce que el principio *a priori* de la moralidad sólo tiene su realidad en la existencia empírica y concreta del hombre, que el principio trascendental del bien moral sólo se encuentra en la forma categorial del *homo sapiens*. No hay ningún respeto a la ley moral sin la exclusión categórica de determinados modos de tratar al hombre que no pueden ser justificados ni aun cuando el interesado los apruebe. No digo expresamente "sin determinados modos positivos de comportamiento", porque todo precepto positivo está vinculado a determinadas condiciones. Debe poderse cumplir físicamente y siempre se pueden pensar circunstancias en las que ese principio de conducta sea inoportuno. Cada imperativo positivo concreto integra la generalidad de las circunstancias de una acción: "bonum ex integra causa, malum ex alio defectu". Determinados tipos de acción, en cambio, son siempre incompatibles con la dignidad humana y están sustraidos a toda sopesación de bienes. Su omisión es siempre posible. Así lo juzgó el tribunal federal a comienzos de los años cincuenta respecto de algunos médicos que

habían colaborado activamente aprobando el asesinato para la investigación de enfermedades mentales. Esos médicos no pudieron hacerse creer que gracias a sus actividades muchos enfermos habían salvado la vida y que si ellos se hubieran retirado, hubieran entrado en su lugar médicos nazis que habrían matado más enfermos. El tribunal federal no dio valor a esta argumentación y declaró que, para la concepción cristiana y europea, la participación en el asesinato de hombres inocentes no puede ser en ningún caso justificada por una ponderación de bienes.

Además del ejemplo del asesinato -matar intencionada y directamente a hombres de los que no procede ninguna amenaza injusta contra mi persona- me referiré a tres ejemplos más. En primer lugar, la tortura, es decir, el intento de influir sobre la voluntad de otro hombre despojándole de su autodeterminación por medio del dolor físico y coaccionándole a realizar acciones que ni siquiera bajo amenaza de muerte llevaría a cabo si pudiera obrar voluntariamente. El segundo ejemplo es la exhibición sexual para un voyeurismo anónimo, en películas pornográficas o espectáculos. El tercer ejemplo podría no contar con la misma aprobación generalizada, pero no me parece menos convincente: la producción artificial de hombres. Aquí sólo puedo bosquejar un argumento. El hombre posee no sólo una forma espacial cuya integridad es una exigencia de la dignidad humana que debe ser respetada. El hombre posee también una forma temporal. A esta forma pertenece -como representación de lo incondicional- que su comienzo y su término no sean el resultado de la operación intencional de otro hombre. La prolongación artificial de la vida, que convierte a la vida de un organismo humano en la función de un aparato, es un fraude a la dignidad humana en su término, del mismo modo que acabar violentamente con esa vida; la prolongación violenta de la vida surge, en el fondo, de la misma mentalidad. Con el comienzo de la vida ocurre algo similar. Pertenece a la forma temporal de la persona humana que su

comienzo no esté en las manos de una producción intencional, sino que acontezca con motivo de un acto humano que no tiene en absoluto como fín inmediato la elaboración de un "producto". Sólo así entra el hombre en la vida y hace valer su propio derecho "por naturaleza", como creación de Dios o de la naturaleza, pero no de sus padres. *Genitum non factum*, engendrado, no amasado a mano en una probeta y, de este modo, sin derecho a pedir cuentas por su existencia. Pero, ¿quién podría darlas propiamente? Es lamentable cuando determinados funcionarios eclesiásticos hablan en este contexto de "fruto del amor" y solamente se interesan de que los así llamados padres estén casados; como si no fuera más acorde con la dignidad humana una generación no matrimonial que este procedimiento.

Voy a referirme ahora a una última cuestión. Quisiera defender la siguiente tesis: la civilización moderna representa para la dignidad humana una amenaza como nunca había existido anteriormente. Antiguas civilizaciones ignoraron la dignidad humana de hombres concretos o de grupos humanos. La civilización moderna ha conseguido extender la idea de unas condiciones mínimas e iguales para todos en lo que a los derechos se refiere. Pero esta civilización encierra, no obstante, una poderosa tendencia a la completa eliminación de la idea misma de dignidad. Y a partir de un motivo que se pone de manifiesto en el ejemplo de la reproducción artificial. El poder central de la civilización moderna es un tipo de ciencia, el tipo cartesiano. Característico de esta ciencia es la reducción de los objetos a su objetividad, la exclusión de todo parecido de la *res extensa* con la *res cogitans*, la prohibición del antropomorfismo en favor del antropocentrismo. Esto ha elevado el dominio del hombre sobre la naturaleza a una dimensión asombrosa. La idea de que esto significa una liberación para el hombre presupone en cualquier caso que el hombre no pertenece a la naturaleza. Pero entre tanto la objetivación científica ha reducido al hombre a un ser natural. Y con ello ha incumplido la prohibición del antropomorfismo. La

consideración humana del hombre es acientífica y tiene en todo caso un valor heurístico. La antropología biológica, la psicología, la sociología sólo pueden explicar el arte, la moralidad, la religión e incluso la ciencia misma desde el punto de vista de estrategias de supervivencia. Para ellas , como ha señalado el célebre psicológo Skinner, una idea arcaica como la de dignidad es un estorbo. En un mundo que ve su único fin en organizar lo más científicamente posible el bienestar subjetivo es una idea inútil la que llama la atención sobre el vínculo que une a la ciencia con los objetos de su manipulación. Sobre algo así, por ejemplo, como un *ethos* general. El *ethos* mismo deviene en un objeto variable desde el punto de vista intencional o sistémico-funcional. La ciencia como ciencia no tiene ningún *ethos*. Pero si el *ethos* que el científico tiene se hace objeto para la ciencia, esto significa su radical emancipación de aquel medio humano que es condición de lo que llamamos dignidad. Nadie lo ha escrito tan expresivamente como C.S. Lewis en las tres conferencias que fueron publicadas el 1943 en un pequeño libro titulado "The abolition of man". Por algo ha reconocido Skinner a Lewis como el enemigo más importante de un mundo pensado a la manera de la Skinner-Box.

Quiero aclarar con dos ejemplos a qué viene todo esto: uno cotidiano y otro utópico radical. El cotidiano: es característico de la civilización científico-tecnológica el que, por un lado, suprime el trabajo corporal pesado, pero por otro, despoja a muchas acciones humanas de su estructura inmanente de sentido y con ello de la posibilidad de que comparezca en ellas la dignidad humana. La división de los procesos de producción en pequeñas unidades -cada una de las cuales carece de una forma significativa- ha convertido el concepto de dignidad del trabajo en algo muy abstracto. Y los astronautas, instalados en el pequeño espacio de un aparato sofisticado y forzados a moverse en un medio que está muy lejos del nicho ecológico en el que se ha desarrollado el cuerpo humano, simbolizan la emancipación colectiva de la humanidad de sus condiciones naturales de origen pero, sin duda,

pueden representar menos dignidad que un beduino en su tienda junto a los suyos. El poder humano que en este ejemplo se realiza es esencialmente colectivo. La dignidad, por el contrario, está vinculada a la persona individual.

Pero para mostrar lo que está en juego en último término, ofrezco un ejemplo que es deliberadamente utópico y extremo, pero que expresa la tendencia de la que estoy hablando. Representémonos un mundo en el que se ha conseguido asegurar progresivamente la reproducción artificial de la humanidad. Sobre todo, se ha conseguido asegurar que los medios para la reproducción de los hombres estén centralizados y que la coordinación de su comportamiento no represente ya ningún problema. Los hombres son "engendrados" en probetas, crecen en un útero artificial y, cuando han alcanzado un cierto estado de crecimiento, se cogen las cabezas, se depositan en una solución alimenticia y se les inserta un cable al cerebro. Por medio de ese cable se les transmiten determinados impulsos que producen en la conciencia una euforia permanente. Subjetivamente, esas "res cogitantes" están completamente a gusto. No echan de menos ningún respeto a su dignidad, no son conscientes en absoluto de esa carencia. Algunos científicos consideran justificado este sistema. Sólo ellos son aún "hombres" en el sentido tradicional, pero, por haberse emancipado de su "Tao" integral -como lo ha llamado Lewis- tampoco lo son realmente. Saben que aquello que les incita a producir euforia en vez de dolor es un prejuicio convencional, por lo que podrían también producir a su antojo dolor o desesperación, para los fines de su investigación o para el propio divertimento. Y son también los que deciden sobre la vida de una cabeza. Es de desear que esta horrible utopía quede para siempre como mera utopía. La protesta contra esa des-dignificación cientificista del hombre es proporcional al incremento de su amenaza. La defensa de estructuras libres de interacción se organiza frente al control científico. Pero por el momento es un sentimiento difuso el que aquí se rebela y defiende una anarquía

elemental, como por ejemplo, en lo que se refiere a la protección de los datos personales. Debido a que realmente no se sabe con exactitud qué se ha de defender y contra quién, esta defensa adquiere frecuentemente una forma incluso irracional, como en la protesta contra el censo de la población. Esto conduce, a su vez, a que la protesta misma sea objetivada científicamente y se transforme en un problema de producción de "aceptación", lo que neutraliza de nuevo el *ethos* como medio general de entendimiento y lo sustituye por la psicología social. Pero la idea de dignidad es fundamentalmente ética y cuestiona por principio cada objetivación científica.

Esto no significa que deba suprimirse toda reflexión teórica. De ser así, la idea de dignidad humana quedaría impotente, a expensas de la objetivación científica, y sólo podría oponer una rebeldía fanática. Esta rebeldía sería encomiable, pero también una expresión de impotencia y de un déficit de fundamentación. En cualquier caso, la idea de dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología, es decir, en una filosofía de lo absoluto. Por eso el ateismo despoja a la idea de dignidad humana de fundamentación y, con ello, de la posibilidad de autoafirmación teórica en una civilización. No es una casualidad que tanto Nietzsche como Marx hayan caracterizado la dignidad sólo como algo que debe ser construido y no como algo que debe ser respetado.

La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria -aunque no suficiente- para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre. Para ello se necesitan más condiciones y, entre ellas, una codificación jurídica. Una civilización científica -debido a su propia amenaza inmanente- necesita esa codificación más que cualquier otra.