

## LA NOCIÓN CLÁSICA DE DIGNIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS

Por JOSÉ MIGUEL GAMBRA (\*)

Hace un siglo, cualquier filósofo o teólogo de formación católica podía definir de manera precisa las nociones de derecho y de persona y, de manera más imprecisa, la de dignidad humana. Pero se habrían visto en un aprieto, si se le hubiera preguntado por la relación entre esos conceptos que pertenecían a terrenos muy dispares de la doctrina católica. Del Concilio a esta parte, por el contrario, muchos eclesiásticos se verían en dificultades para separar esos vocablos que inconscientemente fluyen de su boca formando un todo. La causa remota de este fenómeno se halla en la relación de dependencia que los epígonos del kantismo establecieron entre los derechos humanos y la dignidad de la persona (1), y la causa próxima en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, que proclama el derecho a la libertad de cultos y, de rebote, cristianiza los modernos derechos de la persona.

Las declaraciones de derechos, que se ha reproducido una y otra vez a partir de la segunda mitad del s. XVIII, enuncian unas listas, más o menos nutridas, de derechos que se asignan a toda persona, con independencia de cualquiera de los accidentes que en ella puedan darse, entre los cuales se cuentan no sólo su condición social, sus creencias y sus características somáticas, sino también cualquiera de sus acciones. Se trata de lo que los juristas llaman «derechos subjetivos», en su sentido estricto y moderno, los cuales se conciben como

---

(\*) Universidad Complutense (Madrid).

(1) Palacios menciona al respecto la indicación que da Schopenhauer según la cual hubiera sido G. W. Block «el primero que hizo del concepto de dignidad de la persona humana expresa y exclusivamente la piedra angular de la ética» (Palacios, L. E., «La Persona Humana», en *La Filosofía en el B.U.P.* Dorcas, Madrid 1977, pág. 485. Un antecedente se halla en la cita que Locke hace de Hooker, conforme a la cual el origen de la sociedad y de la ley se hallaría «en nuestra incapacidad de proporcionarnos, por nosotros solos, las cosas necesarias para vivir conforme a nuestra dignidad humana y de acuerdo a nuestra apetencia natural» (*Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. II, § 15).

facultades, o libertades, pertenecientes a los individuos de manera innata, es decir, con anterioridad a cualquier tipo de ordenamiento jurídico (2), de modo que vienen ellos mismos a ser la fuente última de toda legalidad. Se les atribuye una amplia y difusa serie de propiedades entre las cuales se hallan siempre las siguientes: son universales, porque son válidos para toda persona; son inalienables, porque no pueden perderse, ni delegarse o transferirse a nadie y son absolutos, porque no admiten restricción. Dentro de esas declaraciones, suelen distinguirse varias generaciones (3), la primera de las cuales contiene solamente la enunciación de libertades, como el derecho a la vida o a la libertad de cultos y de expresión, que pretenden restringir el poder de los gobernantes. Las generaciones posteriores añaden exigencias que expresan pretensiones, aspiraciones o *desiderata*, que el gobernante debería proveer. Por ejemplo el derecho a una vivienda y a un trabajo dignos, a la sanidad, a la educación, a la información, a la participación en el gobierno y un largo etcétera.

Estas declaraciones de derechos se presentan como si sólo aspiraran a la protección de los débiles frente a las extralimitaciones del poder político. Sin embargo, por tratarse de libertades, o derechos subjetivos, que no dependen de ningún orden normativo previo, sino que quieren ser el fundamento de todo derecho, llevan en su seno un germen incurable de anarquía e inestabilidad. Ya los de la primera generación, por pertenecer de suyo a los individuos, hacen que cualquier limitación gubernativa aparezca como odiosa y necesitada de justificación (4), lo cual es especialmente claro respecto del derecho penal. Por ejemplo, al atribuir al hombre individual, o persona, el derecho a la libertad de coacción como inherente de manera absoluta, universal e irrenunciable, se sigue en buena lógica que es contra derecho cualquier imposición de penas de reclusión o de muerte a los delincuentes, dado que, hayan hecho lo que hayan hecho, siguen siendo personas (5). Ahora bien, como la ausencia de todo castigo conduce necesariamente a la anarquía, habrá de reconocerse al gobernante el poder de restringir esos derechos e imponer sanciones. Poder restrictivo que no podrá proceder de los propios derechos humanos que ese poder limita, porque nada limita consigo mismo. Lo cual supone otra fuente de poder

---

(2) Carpintero Benítez, F., *Historia del Derecho Natural*, UNAM, Méjico, 1999, pág. 141.

(3) Cfr. Vallet de Goytisolo, J. B., «El Hombre, Sujeto de la Liberación», *Verbo*, 253-254, pág. 346 y Dip, R., *Los Derechos humanos y el Derecho Natural*, Marcial Pons, Madrid, 2009, cap. III, § 2.

(4) «Desde ahora en adelante, toda institución será vista como una restricción de la libertad natural del hombre y recae sobre ella la carga de la prueba de la justificación de su existencia» (Carpintero Benítez, F., *loc. cit.*).

(5) Acerca del carácter paradójico y utópico de los derechos humanos cf. Vallet de Goytisolo, J. B., «El Hombre, Sujeto de la Liberación», *op. cit.*, pág. 358; Ayuso, M., «Libertades y Derechos Humanos», *Verbo*, 275-276, pág. 693 y *El Ágora y la Pirámide*, Criterio, Madrid, 2000, pág. 147; Castellano, D., *Racionalismo y Derechos Humanos*, Marcial Pons, Madrid, 2004, págs. 39, 126 y 140.

—clase, raza, pueblo o nación— que será limitador pero ilimitado y tenderá indefectiblemente al totalitarismo. Lo mismo ocurre pero más pronunciadamente con los derechos de segunda generación (6), que ya suponen un poder no sólo limitador, sino administrativo y distributivo de los bienes disponibles en la sociedad. En otras palabras, los derechos humanos, supuestamente nacidos para contrarrestar los abusos de poder, llevan en su seno la semilla de su propia destrucción a manos del poder despótico, lo cual justificará una nueva declaración de derechos ... y vuelta a empezar. Las declaraciones del s. XVIII renacieron tras la segunda guerra mundial, como protección ante los totalitarismos del s. XX. Hoy llevan camino de producir nuevas formas de despotismo globalizado.

Lo desconcertante es que a este peligroso juego dialéctico se han sumado numerosos eclesiásticos, a partir, poco más o menos, del resurgir de los derechos humanos en el siglo pasado, con lo cual se ha roto la tradición magisterial de rechazarlos, que se remontaba hasta los tiempos de la Revolución Francesa. Si Pío VI declaró en 1792 que «los diecisiete artículos sobre los derechos del hombre (...) son contrarios a la religión y a la sociedad», hace unas décadas pudo decir un clérigo, con todo fundamento, que «el pensamiento cristiano (...) ha optado con decisión y compromiso por la defensa y promoción de los derechos humanos» (7).

En el ambiente creado por ese intento de defender y promover los derechos humanos desde premisas cristianas, no han faltado quienes han vuelto la mirada a los Padres de la Iglesia y a los más conspicuos teólogos de la tradición cristiana, como Santo Tomás, para buscar lo que dicen sobre la dignidad humana y ensamblarlo, después, con los derechos del iusnaturalismo ilustrado. En lo que sigue, intentaré mostrar que el cristianismo clásico no permite justificar algo parecido a unos derechos atribuidos a la persona, o a su dignidad, con independencia de sus acciones, y procuraré señalar las razones de índole filosófica que hacen completamente insensata la idea de cristianizar esos modernos derechos de la persona.

## LA DIGNIDAD

Las palabras «digno» y «dignidad» se aplican a las cosas que son buenas, pero en cuanto son o pueden ser reconocidas como tales. En otras palabras, se califica de digno el bien que se manifiesta como bien, que tiene la apariencia no engañosa de lo que es bueno. En cuanto hace referencia a nuestra capaci-

---

(6) Que tienen, además, un halo de rebeldía contra el Creador y la Divina Providencia, porque sólo han concedido mezquina, aleatoria y desordenadamente lo que, según la razón, pertenece a todo hombre por su esencia.

(7) Lobato, A., «Los Derechos Humanos en el Pensamiento Contemporáneo», *Verbo*, n.<sup>os</sup> 189-90, pág. 1171.

dad judicativa sobre el bien, la dignidad y lo digno son nociones relativas. Sin embargo, hay que distinguir, como parece hacer Santo Tomás, entre las expresiones «tener dignidad» y «ser digno», porque la primera se aplica de manera más restringida que la segunda. Es digno de un bien no solamente el que ya posee, con justicia y en acto, ese bien sino también el que «tiene cierta congruencia» o merecimiento para recibirlo (8). A esta congruencia o potencialidad nos referimos, por ejemplo, cuando decimos que alguien es digno para un cargo, cuando tiene las cualidades, o facultades, que le hacen apto para recibirlo con sus funciones y honores anejos (9). En cambio, se dice que alguien tiene dignidad, sólo cuando posee en acto el bien de que en cada caso se trate, como puede ser la realeza: de alguien podemos decir que es digno de ser rey, sin que lo sea, pero sólo del que es rey decimos que tiene esa dignidad (10).

En suma, digno y dignidad, en su sentido estricto, se refieren al bien en cuanto reconocido y, dentro de ello, puede distinguirse entre la dignidad actual, o posesión en acto, de una perfección, y la dignidad potencial, o merecimiento (11).

## LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

La dignidad del hombre no es un tema propio del cristianismo. Los filósofos estoicos y los pensadores paganizantes del Renacimiento hicieron más hincapié en ella que los autores cristianos, para los cuales resultaba un tema decididamente secundario. Dentro del cristianismo pueden distinguirse dos grandes enfoques de la dignidad del hombre: uno, el de los Padres de la Iglesia, en su más amplio sentido, que se funda, sobre todo, en el comentario de las Sagradas Escrituras, aunque no falten ecos de autores paganos; otro metafísico, que

---

(8) *Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet caelum apertum: aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur; et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est caelum, potestas clavium recipit* (Super Sent., lib. 4, d. 18, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3).

(9) En ese mismo sentido antes de la comunión repite el celebrante y los fieles «*Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*». Y también lo emplea así Santo Tomás cuando dice que se comete el pecado de la acepción de personas «cuando se concede a uno algo sin tener en cuenta la proporción de su dignidad» (S. T. II-II, q. 63 a 2, co).

(10) «*Dignitas est de absolute dictis*» (Super Sent., lib. 1, d. 7, q. 2, a. 2, qc. 1 ad 4).

(11) También es frecuente el uso traslaticio de estos términos en atención a sólo alguno de los aspectos contenidos en su uso estricto. Por ejemplo, se declara indigno al mono o digno al león, en virtud de su fuerza, de su actitud corporal o de sus ademanes, es decir atendiendo sólo a la apariencia de poseer cierta perfección (Spaemann, R., *Lo Natural y lo Racional*, Rialp, Madrid, 1989, pág. 94). Por el contrario, se emplea digno fijándose sólo en la congruencia para algo, aunque no sea un bien, cuando se dice de un delincuente que es digno de castigo.

añade los conceptos de la filosofía aristotélica a la tradición patristica para exponer y completar la misma doctrina.

Se ha dicho que, para el cristianismo, la auténtica dignidad es la dignidad actual de la persona que ha recibido la gracia del bautismo, y que no hay rastro de una supuesta dignidad de la naturaleza humana, a no ser que se la considere como potencialmente capaz de recibir esa gracia. Estas afirmaciones, hechas con la laudable intención de desvirtuar la concepción moderna de la dignidad humana y de los derechos del hombre, deben ser matizadas, porque la dignidad de la persona, como mero miembro de la Iglesia, no es ni la única, ni la más alta manera en que la dignidad se puede aplicar al hombre, según los autores del catolicismo más clásico.

Las disquisiciones de los padres de la Iglesia sobre la dignidad suelen apoyarse, unas veces en el relato de la Creación y, otras, en la Natividad de Nuestro Señor. A la hora de hablar de la Encarnación, los Padres destacan la dignidad del hombre redimido, como hace el papa San León Magno, cuando exclama: «Reconoce ¡oh cristiano! tu dignidad como hecho consorte de la divina naturaleza,» (12). En ese mismo sentido, San Agustín decía, en el sermón 371 *In nativitate Christi*: «Sois llamados hermanos de Cristo, sois llamados herederos de Cristo. Por tanto, queridos, que cada uno se considere digno». Pero, en cuanto se trae a colación la creación, aparece otra dignidad, que no es la del bautizado, sino la del hombre a secas, sin remitir a la redención, ni siquiera potencialmente. El propio San León Magno, en otro sermón sobre la Natividad, dirige una exhortación similar a la anterior, pero no ya al cristiano, sino al hombre: «Despierta ¡oh hombre! y reconoce la dignidad de tu naturaleza. Recuerda que estás hecho a imagen de Dios (*Gen I, 26*); que si fue en Adán corrompida, en Cristo ha sido, sin embargo, reformada» (13). La razón por la que aquí se atribuye la dignidad se halla, ante todo, en que somos imagen de Dios, lo cual se refiere a nuestra naturaleza, en cualquiera de los estados en que se halle tras la creación, la caída y la redención.

Los autores paganos tenían ya la idea de que las potencias del hombre le confieren una elevada dignidad natural. Esa idea fue recogida por los Padres de la Iglesia y reinterpretada a la luz de la revelación. Así, San Agustín poniendo el acento en nuestra racionalidad declara que «en el orden de las cosas creadas, la naturaleza racional es un bien tan excelente, que ningún otro bien puede hacerla dichosa, sino Dios» (14); y San Juan Crisóstomo, fijándose en el poder del hombre sobre el mundo, señala que Dios «honró a nuestro linaje con este mundo» y nos «honró con tan alta dignidad de Rey» de todo lo visible (15).

---

(12) Sermón XXI. *In Nativitate Domini nostri Jesu Christi I.*

(13) Sermón XXVII. *In Nativitate Domini VII.*

(14) *De la naturaleza del bien contra los maniqueos*, VII.

(15) *Homilía VII de las Estatuas*, § 2 y 3. Cfr. S. Agustín, *Sermón XLIII*, § 3.

A propósito de esta dignidad natural del hombre, merece especial mención el escrito mal atribuido a San Ambrosio, que precisamente se titula *De la dignidad de la condición humana*, en el cual alaba la condición, o naturaleza, del hombre, en cuanto su interior es imagen de Dios, «porque como Dios está todo Él siempre y en todas partes, así el alma toda rige, gobierna y vivifica su cuerpo». Pero, además, hay en el alma una imagen de la Perfecta y Suma Trinidad, «pues como del Padre se genera el Hijo y del Padre y el Hijo procede el Espíritu Santo, así del entendimiento se genera la voluntad y de ambos procede la memoria», a lo cual añade, prosiguiendo la comparación, que «el alma es intelecto, el alma es voluntad y el alma es memoria, sin ser por ello tres almas en un mismo cuerpo» (16).

Estas citas de autores dispersos muestran, sin dejar lugar a dudas, que la atribución a la esencia del hombre de una dignidad natural, con independencia tanto del pecado original como de su regeneración por la gracia bautismal, era comúnmente aceptada desde los primeros siglos del cristianismo. Lo cual no impide que se empleara la noción de dignidad de otras maneras. Dentro de la tradición patristica, uno de los autores que mejor recogen los diversos sentidos la dignidad humana, quizás sea San Bernardo de Claraval, denominado por algunos «el último de los padres» (17).

Cuando San Bernardo habla del hombre, emplea la palabra dignidad ante todo para referirse a la dignidad de su naturaleza que funda en el libre albedrío, y no sólo en la racionalidad: «llamo dignidad en el hombre al libre albedrío, por el cual se le ha dado no sólo sobrepasar a todos los animales sino también dominarlos». El libre albedrío es la capacidad de consentir espontáneamente a lo que conoce la razón, la cual, por su parte, no tiene libertad, sino que pertenece al dominio de la necesidad: «este consentimiento libre y voluntario (...) es propiamente lo que se llama libre albedrío (...) De suerte que el término libre se refiere a la voluntad y el de albedrío a la razón» (18). Esta facultad de consentir voluntariamente, con la que el hombre ha sido creado, constituye su esencia misma, o parte de ella, y resulta, por tanto, imposible que el hombre la pierda: «tan imposible es que la voluntad sea privada de la libertad como de su esencia misma» (19). Por el libre albedrío somos, esencial e irremisiblemente, libres de constricción necesaria, es decir, disfrutamos de lo que San Bernardo llama la *libertas a necessitate*, la cual «conviene igual e indiferenciadamente a Dios y a toda criatura racional, tanto buena como mala, no se pierde ni se disminuye por el pecado ni por la miseria, no es más grande en

---

(16) *De Dignitate Conditionis Humanae Libellus*, Migne Patrologia Latina, t. 17, § 2, pág. 1106. Cfr. S. Agustín, *Confesiones*, l. XIII, § 5.

(17) Merton, T., *San Bernardo, el Último de los Padres*, Rialp, Madrid 1956.

(18) *De la Gracia y del Libre albedrío*, III, § 6, en San Bernardo, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1955, t. II, pág. 937.

(19) *Ibid.* II, § 5, pág. 936.

el justo que en el pecador, ni más entera en el ángel que en el hombre» (20). Esta libertad esencial, que es el libre albedrío, hace que el hombre sea imagen de Dios y le confiere toda su dignidad natural (21). Dignidad que debe clasificarse entre las que antes he llamado «actuales», puesto que el hombre la posee siempre, sin que ningún acto ni circunstancia puede arrebatársela, ni siquiera en la condenación eterna. La poseía Adán antes del pecado y la conservó después, ya que, haga lo que haga, el hombre es siempre imagen de Dios.

La posesión de esa dignidad esencial en modo alguno quiere decir que todo en el hombre siempre sea digno. Al contrario, por el pecado Adán perdió lo que San Bernardo llama en la «dignidad primera» (22), que se debía a una cierta e imperfecta posesión de dos libertades distintas del libre albedrío, por cuya virtud era, no sólo imagen de Dios, sino semejanza suya: la «libertad de pecado» y la «libertad de miseria». El hombre que consiente libremente en abrazar lo que la razón le presenta como bueno, es decir, el que sigue «el buen consejo», posee la *libertas a peccato*. Libertad respecto del pecado que es muy difícil, si no imposible, lograr de manera constante con la sola fuerza del libre albedrío (23), porque para ello necesita la ayuda de la gracia divina (24). Por la tercera libertad, la *libertas a miseria*, se ve el hombre liberado de la pena, del fastidio o de la miseria, que acompaña la libre elección del bien. De tal libertad apenas si han gozado algunos contemplativos en esta vida terrena y si bien Adán disfrutó de ella imperfectamente antes de su caída, su plena posesión está reservada a los bienaventurados en el cielo.

De una parte, pues, el hombre es inalterablemente imagen de Dios por su libre albedrío, y de ahí su dignidad natural que, como he dicho, es de carácter actual; de otra, puede tener una semejanza con Dios, que procede de la liberación del pecado y de la pena. Liberación que puede darse o no, darse mucho o poco y confiere, por tanto, una dignidad potencial, que sólo accidentalmente reside en el hombre: «Creo que esta imagen y semejanza del Criador, a la cual fuimos hechos, está propiamente establecida sobre estas tres libertades, de suerte que la imagen se refiere a la libertad de albedrío, y en las otras dos se expresa una duplicada semejanza. Por eso, tal vez, no padece el libre albedrío decadencia ni disminución en su naturaleza, porque en él principalmente se representa, como en su perfecta imagen, la esencia de la divinidad inmutable. Aunque ha tenido principio, con todo, no tendrá fin jamás... Mas, por lo que toca a las otras libertades, se las puede llamar más oportunamente un cierta semejanza accidental de la sabiduría y de la potencia divinas,

---

(20) *Ibid.*, IV, § 9, pág. 939.

(21) «Nos llena de mucho honor», dice San Bernardo (*ibid.*, II, § 5, pág. 936).

(22) *Ibid.*, VIII, § 27, pág. 953.

(23) *Del amor de Dios*, II, § 6, en San Bernardo, *Obras Completas, op. cit.*, pág. 747.

(24) Que supone, a su vez, un consentimiento previo del libre albedrío.

añadidas a la imagen, puesto que no solamente pueden sufrir alguna alteración, sino que también se pueden enteramente perder» (25).

En la obra de Santo Tomás se halla esta misma doctrina de la múltiple dignidad del hombre, pero completada e interpretada con ayuda de conceptos directamente extraídos de Aristóteles. Lo primero que para entenderle se necesita es considerar la noción de persona, que Santo Tomás analiza recurriendo a distinciones sacadas del libro aristotélico de las *Categorías*. La observación de la multiplicidad de cosas de este mundo, que pertenecen a diferentes especies, lleva a distinguir entre naturaleza e individuo. La naturaleza es la forma, o esencia, que «se puede decir de muchos», es decir, que es común a muchas cosas y hace que «sean lo que son». Por ejemplo, en el hombre, su naturaleza incluye la animalidad y la racionalidad. El individuo, en cambio, es «lo que no se puede decir de muchos», como Sócrates o Platón, que son miembros de la misma especie y son esencialmente idénticos, pero no son uno, sino dos individuos materialmente diversos. Por otra parte, hay cosas que son sustancias y otras que no lo son: las primeras se caracterizan porque «no están en otra cosa», sino en sí, como el hombre o la piedra, mientras que las segundas son las cosas que están en un sujeto, como el color, la relación y la acción, todo lo cual «está en» una sustancia. A estas últimas cosas se les llama accidentes y acompañan a las sustancias singulares, sin constituir por ello su esencia: por ejemplo, Sócrates era blanco, padre de varios hijos y discutiendo; pero ninguna de estas cosas, aunque se daban realmente en él, expresaban lo que más propiamente era Sócrates: un hombre. Es decir, que Sócrates tenía esos accidentes, pero no eran su esencia o naturaleza.

El sujeto singular, o individuo, tiene, según Santo Tomás, dos propiedades: la de ser subsistente y la de ser sustancia primera, o *hipóstasis* (26). Lo cual no es difícil de entender atendiendo a lo expuesto: el sujeto singular que es Sócrates, por ejemplo, no se sustenta en nada, no es en otra cosa, sino que es por sí. A esta propiedad de sustentarse a sí mismo se le llama «subsistencia». De otra parte, sirve de sujeto o «está bajo» los accidentes, que sólo existen en él y no en sí. Esta propiedad de ser sujeto de sus accidentes se denomina «sustancia primera» o, en griego, *hipóstasis*.

Dentro de las sustancias individuales, o primeras, la que tiene naturaleza racional recibe el nombre especial de «persona». De ella dio Boecio la siguiente definición, que se ha hecho clásica: persona es sustancia individual de naturaleza racional. Santo Tomás, haciendo uso de las observaciones precedentes, la explica con estas palabras: «Por cuanto se dice que es sustancia, se excluyen del concepto de persona los accidentes, de ninguno de los cuales se puede decir que es persona. Por cuanto se dice que es individual, se excluyen del concep-

---

(25) *De la Gracia y del Libre albedrío*, cit., IX, § 28, pág. 954.

(26) *De Potentia*, q. 9, a 1, co.



to de persona los géneros y las especies que caen bajo el género de la substancia, los cuales no se pueden llamar personas; y en cuanto se añade de naturaleza racional, se excluyen los cuerpos inanimados, las plantas y los brutos que no son personas» (27).

En la persona, o individuo humano, concurren dos títulos que la hacen superior al resto de las cosas del mundo material. Uno procede de su esencia, o naturaleza, y, otro, de su modo de existir, pues —señala Santo Tomás— «el nombre de persona conlleva una naturaleza con un modo tal de existir» (28). Desde el punto de vista del ser, o de la existencia, la substancia individual es superior a la universal y a sus accidentes, porque sólo ella es por sí y, sin ella, no existirían ni lo universal ni lo accidental. Desde la perspectiva de la esencia, la persona aventaja a las restantes substancias por tener la facultad racional y el consiguiente libre albedrío. De estos dos títulos procede la dignidad especial que tiene la persona: «La naturaleza que la persona incluye en su significación, es la más digna de todas las naturalezas, dado que es naturaleza intelectual conforme a su género. De igual manera, el modo de existir que conlleva la persona es el más digno, porque es algo que existe por sí» (29). En suma, como escribe Santo Tomás, «grande es la dignidad del subsistir en una naturaleza racional» (30).

Esta atribución a la persona de dos dignidades, esencial la una y existencial la otra, parece completar y perfeccionar la idea de la dignidad natural del hombre, que se halla en los padres de la Iglesia hasta San Bernardo. Éstos se fijaron sobre todo en la dignidad de la naturaleza del hombre, que le distingue de los demás seres naturales. A ésta añade Santo Tomás la dignidad de la persona en cuanto sujeto, o substancia singular, para lo cual se inspira en la prioridad en el ser que Aristóteles concede a la substancia primera sobre los restantes seres (31). Porque sólo la substancia es por sí, separada de otras cosas, al paso que las restantes cosas sólo son, o existen, bien porque están en la substancia singular, como les ocurre a los accidentes, bien porque la substancia singular cae bajo ellas, como es el caso de las substancias universales.

Ahora bien, este añadido debe situarse convenientemente en el contexto doctrinal donde se elabora, que en Santo Tomás es muy distinto del de los autores presentados arriba. Éstos adujeron las consideraciones que se han visto al tratar del hombre y de su camino hacia la salvación. Las expusieron al ver sobre su creación y caída, sobre su redención o, en conjunto, sobre la condición humana en sus diversos estados, anteriores o posteriores al pecado, a la redención y a la muerte. Todo ello tiene, en esos autores, una evidente y

---

(27) *De Potentia*, q. 9, a. 2, co.

(28) *Ibid.*, q. 9, a. 2, ad 1.

(29) *Ibid.*, q. 9, a. 3, co.

(30) *S. T.*, I, q. 29, a. 3 ad 2.

(31) *Met.* V, 11, 1019, a. 3.

explícita conexión con la moral. En cambio, Santo Tomás presenta su doctrina de la doble dignidad de la persona en el contexto de su teología de la Santísima Trinidad. Tiene como finalidad justificar la aplicación del nombre de persona a la divinidad, para lo cual se necesita que sea dignísimo en las criaturas, y pueda por tanto atribuirse a Dios, todo cuanto está contenido en la definición de persona; es decir, deberá ser dignísima no sólo su naturaleza, sino también su manera de existir (32). Nada más alejado de la mente de Santo Tomás que la pretensión de emplear la prioridad ontológica de la substancia individual para extraer consecuencias en los ámbitos de lo moral y lo jurídico. Ámbitos que son exclusivos del hombre, mientras que la individualidad de las substancias primeras, por mucho que se encarezca la radicalidad con que se da en la persona, no deja de ser, en cuanto tal, común a todo individuo, sea piedra, vegetal, bruto u hombre. En otras palabras, la dignidad del modo de existir de la persona en cuanto es subsistencia singular constituye una disquisición metafísica y lógica que carece de interés moral o jurídico. La utilización ética y jurídica de este título de dignidad de la persona, que algunos hacen hoy para establecer un puente entre la doctrina tomista y la asignación de derechos humanos a la persona, hubiera dejado atónito a Santo Tomás (33).

Como, a su modo, ya lo hicieron los autores paganos, Santo Tomás admira de las bellezas del mundo que le rodea y, agradecido, exalta las facultades superiores que el Creador ha concedido a su naturaleza. Su teoría de la dignidad natural del hombre expresa esa admiración con terminología metafísica que no es esencialmente diferente a la que manifestaba San Bernardo con palabras inspiradas en el Génesis (34). Ahora bien, como en San Bernardo, hay en el hombre otras razones para hablar de una dignidad superior a la de su naturaleza.

La dignidad, en su sentido propio, adviene a las cosas en cuanto son buenas, es decir en cuanto apetecibles. Y dentro de lo apetecible lo más elevado es la perfección a la que todas las cosas tienden (35). La perfección de las cosas es de tres clases: la primera procede de la forma, o esencia, en la cual se constituye su ser. La segunda perfección surge de los accidentes, que se añaden a las substancia en orden a la consecución del fin propio de su naturaleza, y la tercera la tienen las cosas cuando alcanzan su fin (36). La dignidad que se

---

(32) *De Pot.* q. 9, a. 3, co. y ad 1.

(33) La tendencia a extrapolar las nociones de la teología tomista para dar autoridad a la religión humanista que ha penetrado en muchos ambientes eclesiales es bastante frecuente. Otro ejemplo de esto se halla en las disquisiciones de Santo Tomás acerca del amor divino que, en boca del humanismo cristiano, se ha transformado en una teoría ditirámica que casi diviniza el amor meramente humano.

(34) Santo Tomás expone la doctrina de la imagen y semejanza cuando trata de la creación (*S. T.*, I, q. 93) y al hablar de la virtud y de la gracia. Cfr. *S. T.*, I-II, q. 110, a. 3, co.

(35) *S. T.*, I, q. 5, a. 1, co.

(36) *S. T.*, I, q. 6, a. 3 co.

adjudica al hombre por la primera de estas perfecciones es la dignidad de su naturaleza, que antes he presentado y que no debe confundirse con la dignidad que le adviene a la persona por ser una substancia singular, la cual, estrictamente hablando, no es una particularidad del hombre. La segunda perfección la obtiene el hombre por sus acciones de las que resultan las virtudes adquiridas conforme a sus capacidades naturales, como son, por ejemplo, la constancia o la fortaleza, así como por las virtudes sobrenaturales, que disponen al hombre a la adquisición de su fin más alto que consiste en participar de la divinidad (37). Finalmente, la tercera, y más elevada, perfección es la del hombre que ha alcanzado la luz de la gracia, por la cual los bienaventurados participan de la divina naturaleza, de tan excelsa manera que Santo Tomás llega a llamarles «deiformes» y «superhombres» (*supra homines*) (38). Ahora bien, no porque sea muy alta la perfección de las virtudes y de la bienaventuranza, dejan de ser accidentes que se sobreañaden, sin constituirlo, al sujeto humano que es la persona (39).

En resumidas cuentas, todas estas citas, extraídas de la más rancia tradición, autorizan a decir que, según la doctrina católica, se distinguen varias clases de dignidad en el hombre: 1) la dignidad de la naturaleza humana, que se debe a la especial facultad racional del hombre y a su consiguiente libre albedrío, la cual es universal, por darse en todo hombre, y actual e inseparable de él, porque siempre la tiene y nada puede quitársela; 2) la dignidad accidental, que le adviene al sujeto humano, o persona, por sus actos, cuando éstos son virtuosos, es decir, cuando están ordenados al fin del hombre (40). En fin, a estas dignidades añade Santo Tomás 3) la dignidad del modo de existir de la persona humana, que proviene de su carácter de substancia singular, o individual.

La voz dignidad usada en estos tres casos, aun siendo todos ellos aplicables al hombre, se emplea de maneras muy diferentes. La primera y la tercera de estas clases de dignidad pueden llamarse ontológicas, en cuanto se atribuyen a esas substancias individuales que son las personas por la perfección de su esencia y de su modo de existir, con independencia de sus acciones, que son accidentes sobreañadidos a dichas substancias. En cambio, la dignidad accidental es una dignidad moral, que adquiere el hombre al relacionarse con las cosas que le rodean en el mundo por medio de sus actos. Lo interesante de esta distinción, puesta en candelero por Leopoldo Eulogio Palacios, a partir de unos

---

(37) *S. T.*, I-II, q. 110, a 3, co.

(38) *S. T.*, I-IIae, q. 110, a. 3, co; I, q. 73 a. 1 co; *Super Sent.*, lib. 3 d., 27 q., 2 a., 1 ad 9.

(39) Cfr. Huerga, A., *Santo Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974, cap. III, § 2-4.

(40) Ésta última dignidad, a su vez, puede ser o adquirida, si se refiere a las virtudes virtudes naturales, o infusas, cuando se trata de las virtudes que proceden de la gracia sobrenatural (libertad del pecado en San Bernardo) y cuyo cumplimiento o perfección es la bienaventuranza (libertad de miseria en San Bernardo), donde el hombre alcanza su máxima dignidad.

textos bastante olvidados de Santo Tomás, es que hay un orden de prioridad inverso entre estas dignidades. La dignidad ontológica se da sin más (*simpliciter*) en las cosas en general, y en el hombre en particular, por su substancia –esto es por su esencia y por su modo de ser– y no por sus accidentes. En cambio, la dignidad moral se da sin más, o simplemente, en las personas atendiendo a sus accidentes –sus acciones– y, sólo en cierta medida (*secundum quid*), por su esencia y por su ser (41). Esto tiene gran importancia para nuestro asunto, que consiste en dilucidar la conexión existente entre la realidad moral que es el derecho y las diversas dignidades del hombre, arriba enumeradas. Pero, antes de ver este extremo, todavía hay que detenerse en la noción tomista de derecho.

## EL DERECHO

El término derecho en la acepción a que hoy estamos más acostumbrados, sugiere la idea del poder o facultad que tiene un sujeto de exigir algún bien o de hacer algo. Así se usa en la propia doctrina de los derechos humanos, según la cual, por ejemplo, la persona tiene derecho a expresar lo que le parezca (libertad de expresión). El «derecho», en este sentido, es del sujeto y, por ello, se denomina «derecho subjetivo». En la actualidad éste parece ser el concepto primordial que se asocia a la palabra «derecho», del cual surgen sus restantes significados, de modo que se llama derecho al saber que permite a los abogados defender los derechos de un sujeto, o la capacidad de determinarlos que tienen, por ejemplo, los jueces. Saber que se adquiere en unas facultades que se llaman de «derecho», estudiando las leyes vigentes que, en su conjunto, reciben también el nombre de «derecho».

Verdad es que frecuentemente las palabras se emplean en un sentido derivado, o secundario, que sólo puede entenderse a la luz de aquello de lo que

---

(41) Palacios, L. E., «La Persona Humana», *op. cit.*, pág. 489. Este orden de prioridades merece especial atención hoy en día, porque frecuentemente se ha recurrido a la convertibilidad del ser y del bien, para defender, como doctrina clásica, que el hombre individual, por el sólo hecho de ser persona, tiene una dignidad que le hace sujeto de unos derechos que, por ello mismo se llaman humanos. El arzobispo M. Lefebvre también recalcó la importancia de esta distinción: «El libre arbitrio se sitúa en el dominio del SER, la libertad moral y la libertad de acción en el dominio del OBRAR. ¡Una cosa es lo que Pedro es por su naturaleza, otra en lo que se convierte (bueno o malo, en la verdad o en el error) por sus actos! La dignidad humana *radical* es, sin duda, la de una naturaleza inteligente, capaz, por tanto de elección personal; pero su dignidad *terminal* consiste en adherirse “en acto” al verdadero bien. Ésta es la dignidad terminal que hace merecedor a cada uno de la libertad moral (facultad de obrar) y la libertad de acción (facultad de no ser impedido para obrar). Pero en la medida en que el hombre se adhiere al error o se deja cautivar por el mal, pierde su dignidad terminal o no la alcanza y ¡nada se puede fundamentar en ella» (*Ils l'ont découronné*, Éditions Fideliter, Escurrolles 1987, págs. 191-2).

sacan su significación. Sin embargo, desde la perspectiva clásica que recoge Santo Tomás, el llamado derecho subjetivo no es el sentido primordial de la palabra derecho, y hasta cabe discutir si, en su doctrina, es admisible ese uso del término. Conforme al pensamiento de Santo Tomás, todas las acepciones de «derecho» proceden de los actos humanos que son justos (42). Son justos los actos humanos externos que afectan a lo que pertenece a otros hombres y que se «ajustan», son iguales, o equiparan, a ello. Así, es justo devolver en igual medida lo que otro nos ha prestado, pagar con equidad el servicio que se ha recibido y, también, por parte del gobernante, distribuir las cargas y los beneficios conforme a los méritos de los súbditos. Que un acto sea justo se mide, o determina, por una comparación a lo que es del prójimo al que afecta nuestra acción, de tal manera que el resultado sea igual a lo que se le debe (43).

Por relación a este sentido primordial de «derecho», entendido como lo que es justo (*iustum*), se llama justicia a la virtud cuyo objeto es precisamente eso, lo justo, es decir, se llama justicia al hábito de dar a cada uno lo suyo. Y también se llama «derecho» al conjunto de las leyes, o proposiciones normativas que expresan de manera general lo que es justo, aunque las leyes no sean propiamente hablando el derecho, sino, como dice Santo Tomás, «una cierta razón de lo justo». Por ejemplo que estamos obligados a devolver lo mismo que se ha recibido en préstamo sería una ley cuya determinación pertenece a ese arte, o saber práctico, al que también llamamos «derecho». En fin, se denomina igualmente «derecho» al poder que alguien tiene, de hacer o exigir la acción justa, es decir adecuada a lo que es suyo.

A esto último se le puede llamar «derecho subjetivo», pero haciendo una importante precisión: la noción de «derecho subjetivo» adquirió especial relevancia a partir iusnaturalismo moderno y de su doctrina de los derechos humanos. Esos derechos fueron entendidos como facultades, o poderes, innatos que tiene un sujeto individual por sí mismo, sin referencia a ningún tipo de legalidad anterior. Tal noción es ajena tanto al pensamiento jurídico clásico como al de Santo Tomás (44); lo cual no impide que se pueda hablar de «derecho

---

(42) No hace al caso aquí la etimología ni la evolución semántica de la palabra que, siendo a menudo un recurso útil, aquí no hace sino complicar las cosas. Porque a lo que nosotros llamamos «derecho» en latín se decía «*ius*», palabra con la cual conectan lingüísticamente otros términos como «*iustitia*», «*iustus*» y «*iustum*», cosa que no ocurre con el término «derecho». Lo que sí interesa es discernir cuál es la cosa primera en virtud de la cual todas las otras que se llaman derecho reciben ese nombre.

(43) Cfr. S. T., II-II, q. 57, a. 1; Vallet de Goytisolo, J. B., «El Orden Natural y el Derecho», en *En torno al Derecho Natural*, Sala, Madrid, 1973, § 6-11, y «El Hombre, Sujeto de la Liberación», *op. cit.*, § 8. La obra de Michel Villey ha hecho renacer esta idea clásica del derecho. Un resumen de sus aportaciones cabe hallarlo en Augé, G., «El Derecho Natural en la Francia del s. XX», en VV.AA., *El Derecho Natural Hispánico*, Escelicer, Madrid 1973, § 3, págs. 250 y sigs.

(44) «La jurisprudencia romana no conocía la noción contemporánea de derecho subjetivo. En toda consideración jurídica es necesaria la realidad del derecho como poder, pero para los juristas romanistas la facultad es una realidad extrajurídica, un *fūs* “algo lícito o permitido”,

subjetivo» en el sentido de la facultad que a un sujeto le confiere un orden jurídico cualquiera y que depende, o es posterior, a ese orden. Cuando se dice que un hombre «tiene derecho», o es sujeto de derechos, no se trata, en la perspectiva tomista, más que de una forma de expresar una relación jurídica, de la misma manera que, al predicar «grande» de algo, parece que se atribuye un predicado absoluto, cuando en realidad expresa una relación cuantitativa respecto de otra cosa. «La justicia propiamente dicha requiere diversidad de sujetos; y por tanto no se da sino de un hombre a otro», dice Santo Tomás (45). Los derechos humanos, en cambio, no son relaciones, sino que se conciben originariamente como facultades, o licencias absolutas de obrar, que determinan una esfera, o espacio de actuación, propia de cada individuo en el estado de naturaleza y, sólo secundariamente, se limitan, o relativizan, conforme a un pacto o contrato social.

Hechas estas apresuradas precisiones terminológicas, queda por aclarar cuál es el criterio para la determinación del derecho, esto es, de lo que a otro es debido. La respuesta está ya implícita en el hecho de que la justicia, cuyo objeto es lo justo, es una virtud. Pues virtud es el hábito de obrar el bien y el bien superior, el que constituye el fin y la perfección del hombre, consiste en la actualización de sus potencias. Pero quizás se entienda mejor cómo se conoce lo justo recurriendo, primero, a la noción de ley y destacando, después, el carácter práctico que tiene ese saber al que llamamos derecho.

La ley, que sólo expresa una cierta razón de lo justo, se conoce considerando la naturaleza de las cosas (46), de las cuales extrae unos preceptos muy generales, como «el bien debe buscarse» o «el mal debe evitarse», gracias a la facultad intelectual de los primeros principios prácticos llamada sindéresis, por la cual el hombre participa, en cierta manera, de la razón divina. Esos preceptos amplísimos constituyen el derecho natural. De ellos deduce, secundariamente, los preceptos que constituyen el derecho de gentes (47), que expresan lo que es adecuado, equitativo o justo, para todos los hombres, atendiendo a su naturaleza racional y al fin o perfección a que, conforme a ella, están destinados (48). A esto añade el gobernante las leyes positivas, atendiendo pr-

---

no un *ius*. Lo propio de la jurisprudencia era lo debido objetivamente (con lo cual salta a primer plano la noción de deber u obligación, no la prerrogativa o poder» (Carpintero Benítez, F., *loc. cit.*). Cfr. Utz, A. F., *Ética Social*, Herder, Barcelona, 1964, t. I, pág. 236. Una presentación de la cuestión y una postura diferente sobre el papel del derecho subjetivo en Santo Tomás se puede hallar en la introducción de Teófilo Urdánoz, O.P., II-II, q. 57 de la *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid. 1956, tomo VIII, págs. 196 y sigs.

(45) S. T., II, II, 58, a. 2, co.

(46) Cfr. Vallet de Goytisolo, J. B., *Metodología de la Determinación del Derecho* II, vol. 1, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 1996, I, III, págs. 133 y sigs.

(47) Cfr. Ramírez, S., *El Derecho de Gentes*, Studium, Madrid 1955, § 12 A.

(48) «*Oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine*» (S. T., I-II, q. 90, a. 2, co).

dencialmente las circunstancias y costumbres, sin perder nunca de vista que deben dirigirse al bien común de la sociedad y del universo que, en última instancia, se halla en Dios.

Santo Tomás distingue, pues, la ley eterna de la natural y de la positiva (49). La primera contiene en la mente del Divino Hacedor el orden total del universo y de ella no se puede decir que sea una cierta razón de lo justo, sino que lo contiene perfectamente y en la totalidad. En cambio, la ley natural contiene sólo esos preceptos comunísimos de que he hablado arriba. La ley positiva, por su parte, es la que promulga el gobernante legítimo y contiene preceptos que tienen que estar en consonancia con la ley natural, pero contiene otros que quedan a la discreción, o prudencia, del legislador, que establece normas diversas atendiendo a muchas circunstancias, pero siempre con la vista puesta en la obtención del bien común. Estas leyes positivas pueden, por tanto, variar según los lugares, los tiempos y las costumbres, aunque nunca pueden contradecir la ley natural sin dejar de ser leyes.

Que la fuente de la que mana el conocimiento de la ley se halle en la esencia, o naturaleza inmutable de las cosas, no quiere decir que el derecho sea una ciencia especulativa que tenga por objeto lo que es necesario, o lo que no puede ser de otra manera (50). El derecho es, por el contrario, un arte, o saber práctico, encaminado a dirimir qué es lo justo y lo que, por tanto, puede hacer equitativamente el hombre, lo cual es algo no necesario por definición. Porque lo que cabe hacer entra dentro de lo contingente y es contingente lo que no es necesario. El hombre puede conocer lo necesario, como el movimiento de los astros y las leyes matemáticas o físicas, pero no puede trasformarlo, o hacerlo. Ahora bien ¿cómo puede el derecho fundarse en la naturaleza inmutable de las cosas y ser, sin embargo, una arte acerca de lo mudable y contingente? La explicación de esta aparente dificultad se esfuma si consideramos lo que ocurre en otras artes, como la arquitectura. El arquitecto determina cómo se hace una construcción, que puede fabricarse o no, y no es por tanto necesaria, pero lo hace atendiendo a las leyes de la física, de la resistencia de materiales, y de la geometría, cuyo objeto es necesario y no operable. De igual manera, el jurista enseña lo que es justo en cada caso, pero atendiendo, por un lado, a la naturaleza del hombre cuyo fin propio es inmutable, y, por otro, a los actos humanos y a sus circunstancias en cuanto afectan a otros; actos que son contingentes y accidentales, como también lo son sus resultados. En la casa, las piedras y la madera no dejan de tener sus caracteres esenciales, ni de cumplir las leyes físicas, cuando son colocadas de una manera o de otra, lo cual es accidental ellas mismas. Paralelamente los actos que realiza el hombre en el mundo externo y que afectan a los demás hombres, cuya rectitud dirime el

---

(49) S. T., I-II, q. 90-95.

(50) Cfr. Vallet de Goytisolo, J. B., *op. cit.*, § 200.

derecho y legisla el gobernante, son accidentales al hombre y a su naturaleza, pero tienen que ser ordenados conforme a ella. Como las construcciones del hombre, el orden que el gobernante logra incluir en las relaciones humanas para obtener el bien común es inestable y cambiante, pero debe establecerse en consonancia con la inmutable ley natural. Porque ese orden se introduce en las muy variables circunstancias del obrar humano para que, dentro de ellas, el hombre alcance su fin último, como las construcciones se proyectan de muchas maneras con el fin único de cobijar del hombre.

## LA DIGNIDAD HUMANA Y LOS DERECHOS

Como ha destacado Palacios, el enlace entre la dignidad humana y el derecho procede, de los seguidores de Kant y no parece tener precedentes explícitos en el pensamiento cristiano clásico. Sin embargo, puestos a buscar algún antecedente, creo que los artículos donde Santo Tomás trata del castigo de los delincuentes resultan muy pertinentes e ilustrativos.

En uno de ellos, para justificar el uso posible de la pena de muerte, se lee: «El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y, por ello, decae en su dignidad humana, que estriba en ser el hombre naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese en cierta forma (*quodammodo*) en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él para utilidad de los demás (...) Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar a una bestia» (51). Estas frases deben entenderse correctamente: en ellas se responde a la cuestión de si, en alguna ocasión, es lícito matar al hombre pecador. La contestación afirmativa no indica en qué circunstancias, ni por quién, ni tampoco la clase de pecado que puede merecer castigo por parte de los hombres. De todo ello trata más adelante, señalando, por ejemplo que sólo el que tiene a su cargo la comunidad puede condenar al delincuente si es necesario para el bien común, y eso con un juicio. Pero dejando eso para luego, lo más llamativo es que Santo Tomás parece admitir que el pecador pierde la dignidad de su naturaleza humana y deviene una bestia que, como tal, puede ser tratada. Una interpretación semejante sería errónea, porque el lenguaje que aquí emplea Santo Tomás es figurado, cosa patente porque recalca que el pecador sólo se hace «semejante» a las bestias y sólo «de alguna manera». Con esas frases lo que quiere destacar es que, en el terreno jurídico, perteneciente al ámbito de la moral, prevalecen esos accidentes que son las acciones humanas, sobre el ser, o naturaleza, del sujeto. A esas acciones, y no a su naturaleza, se debe que el sujeto humano, o persona, sea bueno o malo; y de ello dependen

---

(51) S. T., II-II, 64, a, 2, ad 3. Cfr. S.C.G., I, 3, cap. 146.



los actos jurídicos como la imposición de penas. Sólo hay que leer un poco más adelante para confirmar esta interpretación: «La bestia es por naturaleza distinta del hombre, y, por consiguiente no se requiere juicio alguno para decidir si se la debe matar (...). Mas el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, hará falta un juicio público para decidir si se le debe matar en orden al bien común» (52). De lo cual se colige que la dignidad de la naturaleza queda incólume en el delincuente, porque la esencia del hombre no se ve alterada, cualquiera que sean los accidentes que se le añadan, entre los cuales se hallan sus propios actos. Y, por ello mismo, nunca puede ser tratado como una bestia que, por su naturaleza inferior, puede ser utilizada para beneficio del hombre, como todo el resto de los seres materiales.

De estas observaciones sobre la pena capital, extraídas de Santo Tomás, cabe concluir que el derecho —o si se quiere, los derechos subjetivos—, al igual que su dignidad moral, se dan en el hombre por sus acciones, las cuales, como hemos visto, son una clase de accidentes del sujeto humano. Eso se hace todavía más evidente, si se considera que para Santo Tomás, el hombre inocente, o justo, nunca pierde su derecho a la vida ni a la libertad, a diferencia del pecador que puede perderlo, como se ha visto por causa de sus obras y en atención al bien común (53). Y más aún, si se tiene en cuenta lo que dice a propósito de la libertad de coacción, que describe como uno de los bienes de nuestro cuerpo consistente en «el movimiento y uso de los miembros, que es impedido por las cadenas, el encarcelamiento o por cualquier detención». Este bien a nadie puede quitársele, «si no se hace según el orden de la justicia, bien por castigo, bien por prevención para evitar algún mal» (54).

Aquí es donde manifiesta su utilidad la luminosa máxima que Palacios rescató del mar de escritos de Santo Tomás y que, en palabras de aquél, se expresa como sigue: «lo que es primario y principal en el orden del ser es secundario y accesorio en el orden del bien, y viceversa» (55). Lo cual, aplicado al caso del hombre y de sus acciones, da como resultado, con frases del propio Santo Tomás, que «según su bondad substancial, alguien se dice bueno en cierto modo (*secundum quid*); pero según su bondad accidental alguien se dice bueno sin más (*simpliciter*). Por ello el hombre injusto no se dice bueno sin más, sino en cierto modo, en cuanto es hombre; mientras que del hombre justo decimos que es bueno sin más» (56). En otras palabras, el delincuente pierde por sus actos su dignidad moral y se aparta de lo que es justo, es decir, del derecho, con lo cual pierde su derecho subjetivo a lo que le correspondería si

---

(52) S. T., II-II, 64, a. 3, ad 2.

(53) S. T., II-II, 64, a. 6, co.

(54) S. T., II-II, 65, a. 3, co.

(55) Palacios, L. E., *loc. cit.*

(56) *De Verit.*, q. 21, a. 5, co. Cf. S. T., I, q. 5, a. 1, ad 1.

sus acciones hubieran estado encaminadas al fin propio de su naturaleza. Mas, no por ello deja de ser en cierto modo bueno, o digno, en cuanto a su ser natural y, en atención a eso, no puede ser tratado como si no fuera un hombre. Por ello no se le puede quitar la vida, o la libertad, si no es por el gobernante legítimo, previo juicio y sólo si es necesario para el bien común.

Puestos a comparar todo esto con los derechos humanos, cabría aventurar que la relación en que se hallan, de una parte, los derechos subjetivos (que en esta concepción vendrían a ser lo que es debido a un sujeto humano conforme a su naturaleza y al fin al que está destinado [57]) y, de otra parte, las tres clases de dignidad que concurren en el hombre (moral, natural y personal) sería la siguiente: hay derechos inalienables, o inseparables, de la dignidad moral que posee el hombre justo o inocente, como son el derecho a la vida y a la libertad, los cuales no están indisolublemente ligados, como pretenden las declaraciones de derechos, ni a la persona ni a la naturaleza humana en cuanto tales. Hay otros derechos –más bien garantías– que sí están enlazados indisolublemente a la dignidad de la naturaleza humana, verbigracia, el de no ser condenado sin juicio y el de serlo sólo por quien tiene autoridad legítima (58). Todo lo cual se expresa mejor si se prescinde de la noción de derecho subjetivo y se dice, sencillamente, que todo hombre ha de ser tratado con justicia, excluyendo la acepción de personas o cualquier otra arbitrariedad.

## EL BAUTISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Esta comparación pone de manifiesto que, en la perspectiva del pensamiento cristiano no hay cabida para unos derechos en sentido estricto que se atribuyan al hombre por el hecho de ser individuo o persona. Y eso que, para efectuar esa comparación, ha sido necesario forzar la terminología, sacando nociones, como las de dignidad o de persona, fuera del contexto en que las usaba Santo Tomás, e introduciendo otras, como la de derecho subjetivo, que le eran ajenas y que sólo cabe usarlas en conexión a su pensamiento con profundas modificaciones.

En el fondo, late tal disparidad entre la dignidad natural del pensamiento cristiano y la dignidad de que hablan los derechos humanos que resultan nociones inconmensurables. Para el cristianismo clásico, la dignidad natural del hombre, que reside en su libre albedrío esencial es una dignidad actual, no operable. Carece de sentido protegerla por medio de declaración alguna de derechos: el hombre es necesariamente racional y libre y, como todo lo nece-

---

(57) *S. T.*, II-II, q. 58, a. 11, co.

(58) Otros quizás estarían unidos a la dignidad de la persona, o del individuo humano como tal. Por ejemplo, el de ser juzgado individualmente y no colectivamente.

sario, no es algo que quepa hacer ni, por tanto, puede ser objeto de regulación jurídica. Lo cual no impide que en esa naturaleza se funde la obligación que el hombre tiene de ordenar sus actos sobre el mundo exterior para alcanzar su fin propio. A cuyo efecto el orden jurídico, también basado en la naturaleza, tiene que proteger lo justo, es decir, la dignidad moral del inocente frente al transgresor, de manera que se obtenga el bien común de la ciudad, que no es sino un medio para alcanzar ese mismo. Por el contrario, la dignidad humana de que habla el derecho moderno se entiende como mérito. Es potencial y operable, no entraña obligación alguna del hombre hacia las cosas; al contrario, exige que mundo, sociedad y, en última instancia, Dios mismo se ordenen a él, como fin universal y último. Es una dignidad por hacer, que sólo se alcanzará cuando todas esas cosas lleguen a satisfacer lo que, según las declaraciones, merece la persona, por el solo hecho de serlo.

Pero, para captar en toda su profundidad el abismo que separa la concepción clásica del derecho, y de la dignidad, de las teorías en que se sustentan los derechos humanos, conviene detenerse a examinar las principales reformas filosóficas de la que nació esta nueva concepción del derecho.

Largo y tortuoso es el camino que va desde el derecho, concebido como lo que es justo conforme a la naturaleza del hombre, y en atención a su fin propio, hasta las declaraciones de derechos como expresión de las facultades, o poderes, que tiene el individuo para la realización de los fines que espontáneamente pueda ocurrírsele. En ese camino que culmina con una exaltación de la libertad negativa del individuo hasta convertirla en principio y fin de todo derecho, no hay figuras especialmente relevantes. Cabe, sin embargo, fijarse en algunos hitos importantes para la comprensión de ese proceso.

Quizás el paso primero –y más determinante– de este camino se halle en el nominalismo de Ockam: desde el momento en que éste negó que la esencia, o naturaleza, tuviera un ser en las cosas individuales y lo redujo a concepto, o signo mental y natural de los individuos, cabe decir que el derecho natural, en el sentido clásico, estaba ya sentenciado. Al no haber en lo individual, que para Ockam es lo único existente, una forma o esencia común en la que se pueden conocer los fines del hombre, y descubrir así con la razón natural lo que es justo, sólo queda como fundamento de la moralidad y del derecho la voluntad o la ley. Deja de ser verdadera la sentencia de Santo Tomás para quien «la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptarlo la ley, sino según el orden natural» (59).

Una vez suprimida la naturaleza común de las cosas individuales, gracias a la cual se enlazaban la razón del individuo, que leía en ella el orden del universo, con la razón divina, que lo había creado, y la razón del gobernante, que legislaba dentro de los límites de la ley natural, sólo quedan tres voluntades,

---

(59) S.C.G., l. 3, cap. 129.

sin orden racional: la voluntad divina, que se manifiesta en las escrituras o en una ley natural inscrita en la mente de los hombres; la del legislador humano, que promulga una ley sólo positiva, y la voluntad irracional del individuo, que se gobierna por su antojo espontáneo (60). De estas voluntades prevalecerá, en la modernidad, una u otra, según los intereses políticos de los filósofos metidos a juristas que dominaron el derecho durante la Ilustración y sus aledaños. Así, de los parlamentaristas ingleses y de los revolucionarios franceses surgirán las bases teóricas de los derechos humanos. Quizás sea de utilidad ver cómo se compaginan esas tres voluntades en la doctrina de Locke, que ocupa un lugar intermedio en el desenvolvimiento de este fenómeno que se ha llamado iusnaturalismo ilustrado.

Locke recoge la herencia nominalista que niega la capacidad humana de conocer la esencia real de las cosas. También acoge el idealismo cartesiano, que pone como objeto inmediato de nuestro conocimiento, no las cosas, sino las ideas, y deja, como cuestión a resolver mediante ulterior razonamiento, si existen cosas exteriores a la conciencia o no (61). Una vez eliminado todo cuanto de manera natural permite conocer al hombre sus deberes morales, sólo quedan, como he dicho, las voluntades o poderes del sujeto individual, del gobernante y de Dios. En el ya antiguo enfrentamiento entre el rey de Inglaterra y la oligarquía parlamentaria, Locke había tomado el partido de esta última y, consiguientemente, se opuso tanto a la fundamentación laica del absolutismo (Hobbes), como a su fundamentación religiosa (Filmer), para situar el origen de los derechos en la voluntad individual. A este efecto, recurre a la ya por entonces añosa y manoseada idea del estado natural del hombre (62), que él caracteriza como «un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor le parezca» (63). En ese estado, el hombre dispone, en perfecta igualdad con sus semejantes, del poder de hacer cuanto considere conveniente para su salvaguarda, del derecho a la propiedad (64) y del poder de castigar los delitos cometidos contra la ley natural (65). Estos poderes o derechos son parcialmente transmitidos al gobierno, previo un pacto libremente consentido, en orden a la mejor y más segura protección de sus bienes (66). De las tres voluntades que quedaron, tras la eliminación de la naturaleza real de las cosas, la

---

(60) Cfr. Vallet de Goytisolo, J. B., *op. cit.*, § 31 y 201.

(61) Locke trata de resolver esta cuestión, de manera un tanto confusa e incoherente, en el libro IV del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*.

(62) El mito del «buen salvaje» fue reavivado a partir del s. XVII por la cultura cosmopolita que leía con avidez los libros de viajes tan frecuentes en la época (Rops, D., *La Iglesia de los Tiempos Clásicos*, Caralt, Barcelona 1960, t. II, págs. 31 y 53).

(63) *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, II, § 4.

(64) *Ibid.*, cap. V.

(65) *Ibid.*, IX, § 128.

(66) *Ibid.*, IX, § 123.

única fuente de derecho se halla en el hombre natural y en sus poderes, de lo cual manan los tres poderes del gobierno (legislativo, ejecutivo y federativo), aunque se conserva como límite, tanto de los derechos individuales como del gobierno, una ley natural entendida como voluntad de Dios (67).

La concepción de los derechos del hombre natural, que era para Locke todavía el hombre real y existente, irá depurándose progresivamente a lo largo del XVIII. El hombre primitivo se convertirá en una ficción con Rousseau y, después, en una abstracción, por ejemplo, con Baumgarten (68), hasta llegar a su máxima depuración con el *homo noumenon* de Kant. Por otro lado, la voluntad divina, todavía presente en Locke a través de la ley natural, se irá desdibujando con el escepticismo, con la inversión kantiana de la dependencia entre la religión y la moral, hasta su desaparición completa con el ateísmo.

La naturaleza del hombre, es decir, su esencia en cuanto principio de operaciones, de la cual dimanaba el conocimiento de la perfección natural en el hombre consonante con su perfección sobrenatural, ha sido substituido, en este nuevo iusnaturalismo (69), por el hombre natural, especie de híbrido semi-abstracto semi-real (70) que se identifica, a la postre, con cada individuo humano, o persona. Y en ese individuo, esencialmente concebido como libertad negativa, vienen los legisladores a buscar la inspiración y la legitimación de sus declaraciones de derechos o de sus legislaciones constitucionales. Lo cual es tan absurdo como legislar a tenor de los proyectos de vida, de la vocación personal o, simplemente, del capricho transitorio de los individuos, sin considerar ninguna otra norma y sin atender siquiera a la realidad misma (71).

Desde la espontaneidad de la voluntad humana quiere la filosofía moderna imponer un orden al mundo fenoménico, substituyendo el orden querido por la voluntad divina para el mundo real: la voluntad libre que, según el cristianismo, debía acomodarse al orden natural de las cosas y, en última instancia, a Dios, ha usurpado su lugar y, entendida como autenticidad personal, se ha convertido en lo más sagrado y en lo absolutamente digno.

---

(67) *Ibid.*, XI, § 136.

(68) «Al considerar la condición del hombre podemos abstraer todas las determinaciones que provienen de una sociedad concreta, o bien podemos considerarlo en ellas. En este último caso tenemos el estado social del hombre y en el primero el estado natural que se opone al otro... En nuestra disciplina del derecho natural, y en la Ética, entendemos por estado natural del hombre el *status* individual, tal como se observa en cada hombre singular» (Baumgarten, G., *Ius Naturae*, Halae Magdeburgicae, 1763, pas I, 1 y 4, citado por Carpintero Benítez, F., *op. cit.*, pág. 277).

(69) Así llamado, de manera tanto inapropiada, porque pone en el ficticio hombre natural el origen de todo derecho.

(70) Abstracto, porque prescinde de las condición social del hombre, y real, porque sigue siendo singular. A la postre es una entidad imposible como un universal con cabeza tronco y extremidades, o como el hombre sin más que buscaba Diógenes entre los humanos sin encontrarlo.

(71) Castellano, D., *Racionalismo y Derechos Humanos*, *op. cit.* págs. 25 y sigs.

Dominados por la autoridad del decreto *Dignitatis humanae personae*, y por la actitud decididamente favorable a los derechos humanos de las autoridades romanas en tiempos recientes, mucho pensador católico se ha dejado impregnar de la pegajosa substancia que se produce al revolver repetidamente los términos de persona, dignidad y derecho. Unos se han lanzado alegremente a la tarea de bautizar los derechos humanos como progenie evolucionada de la doctrina católica. Otros, lo han hecho por dar razón a la autoridad y como de mala gana, poniendo reparos y haciendo precisiones, pero, a fin de cuentas, han consentido en darles la bendición. Otros, en fin, mantienen los derechos humanos porque siguen viendo en ellos la única salvaguarda posible frente al despotismo, pero critican sus raíces meramente individualistas y su pretensión de ser fundamento último del derecho.

Por su parte, algunas de las más altas jerarquías de los últimos tiempos han hecho de los derechos humanos una especie de bandera para la evangelización, a decir de algunos con el fin de convertir al mundo con su propio lenguaje. Pero, aunque así fuera –cosa inverosímil– lo habrían hecho con tan buena imitación del lenguaje mundano que, de hecho, sólo han logrado convertir a los católicos en fervientes defensores de los derechos humanos. Los puentes tendidos a la orilla enemiga tienen dos direcciones.

También es posible que, en origen, la adhesión a la Declaración Internacional de Derechos, de 1948, haya tenido una intención táctica, como la que manifestó Maritain al defenderlos como «principios de acción comunes» (72), a pesar de las diferencias ideológicas de quienes firmaron la declaración, seguramente con la pretensión de que sirvieran de valladar frente a las dictaduras comunistas. En las discusiones conciliares se adujo esta razón para sostener el decreto de libertad religiosa (73). Pero, si así hubiera sido, la plasmación en los documentos conciliares de esa táctica hizo que cuajara y se convirtiera en doctrina irrenunciable para muchos eclesiásticos. De lo cual es prueba que la desaparición de las dictaduras soviéticas no ha atemperado la insistencia de las altas magistratura en la proclamación de los derechos humanos. Como dijo Gómez Dávila, «nada más peligroso que resolver problemas transitorios con soluciones permanentes» (74).

Frente a tanta contemporalización, conviene recordar que la doctrina cristiana no es posible objeto transacción diplomática. Por ello quiero terminar citando las admirables sentencias de dos grandes maestros sobre la causa próxima de todo este embrollo. El primero es Álvaro d'Ors que, tras mencionar el texto de la *Dignitatis humanae* que así reza («De la dignidad de la persona huma-

---

(72) Maritain, J., *El hombre y el Estado*, cap. IV, pág. 96.

(73) Wiltgen, R. M., *El Rin desemboca en el Tiber*, Criterio Libros, Madrid, 1999, pág. 185.

(74) Gómez Dávila, N., *Escolios a un Texto Implícito*, Atalanta, Villaur, 2009, pág. 116.

na tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación, goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber»), comenta lacónicamente: «Kant pudo haber escrito estas palabras» (75). El otro es Leopoldo Eulogio Palacios, que concluye su estudio sobre esa misma declaración conciliar con estas frases: «Han fracasado y fracasarán siempre cuantos esfuerzos se intenten para hacerlo concordar con la doctrina tradicional. Hoy es necesario admitir que la declaración *Dignitatis humanae* es un documento liberal incrustado en un concilio católico e inadmisibles por la doctrina auténtica de la Iglesia» (76).

---

(75) «La llamada “Dignidad Humana”», *La Ley*, Buenos Aires, 31 de julio de 1980, pág. 4.

(76) «Nota crítica a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 56, 1979, pág. 13.