

# LA DIGNIDAD HUMANA COMO FUNDAMENTO DEL ORDEN JURÍDICO POSITIVO<sup>1</sup>.

*Angela Aparisi Miralles  
Instituto de Derechos Humanos  
Universidad de Navarra*

## *Índice:*

- I. Concepciones del Derecho.**
- II. Breve referencia al realismo clásico.**
- III. La dignidad humana, fundamento del Derecho.**
- IV. Conclusión.**

## *I. Concepciones del Derecho.*

Todo jurista se plantea una pregunta muy elemental pero, no por ello, carente de complejidad: ¿qué es el Derecho? La respuesta a la misma no es, por otro lado, unívoca; dependerá de la propia concepción del Derecho de la que se parta. En general, el iusnaturalismo y el positivismo jurídico son dos modos de entender el fenómeno jurídico que expresan, en alto grado, la tensión dialéctica existente en el pensamiento jurídico. Ciertamente, nunca es bueno enfrentar posiciones, pero es claro que ambas concepciones han tenido, y tienen, respuestas diversas a la pregunta acerca del Derecho.

---

<sup>1</sup> Este texto recoge, con algunas modificaciones de forma y actualización de contenido, la conferencia inaugural de la Facultad de Derecho de la Universidad del Istmo (Guatemala), impartida el 18 de septiembre de 2001.

Como intentaré mostrar en el desarrollo de este trabajo, la contestación que se dé a tal interrogante condicionará, a su vez, el mismo contenido del Derecho.

¿Qué entiende por Derecho el positivismo jurídico formalista? Para responder esta cuestión debemos comenzar destacando dos presupuestos básicos de esta concepción:

a) En primer lugar, una teoría ética no cognoscitivista. Se parte de la idea de que la razón humana no es capaz de formular juicios morales con cierta objetividad. La consecuencia de este presupuesto es, en gran medida, el relativismo moral. No se admite la existencia de valores morales objetivos ni, por supuesto, nada que pueda ser reconocido como derecho natural o ley natural. Toda valoración dependerá del contexto social, de las circunstancias o de la percepción subjetiva. Ello conducirá al dogma fundamental del positivismo jurídico formalista: la separación entre Derecho y moral.

b) En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el elemento fundamental para el reconocimiento y la validez del Derecho será el procedimiento formal de elaboración del mismo. El positivismo jurídico formalista entiende que el Derecho es un sistema de normas, que pertenecen a un concreto ordenamiento jurídico, exclusivamente, en virtud de su adecuación a unos criterios formales internos, esto es, establecidos por el propio sistema: por ejemplo, aprobación por una mayoría parlamentaria, promulgación por un poder soberano, etc. De este modo, para el reconocimiento de la validez y obligatoriedad del Derecho es fundamental el criterio *formal*, sin exigirse ninguna relación con el derecho natural o el orden moral, ya que éstos, como ya se ha indicado, se consideran parámetros *extrajurídicos*. Lo importante es que un sistema de normas cuente con el respaldo del poder. Este último se convierte, así, en fundamento esencial del Derecho.

Estos presupuestos podemos encontrarlos, por ejemplo, en Kelsen. Para este autor, la existencia específica de una norma, designada con el término "validez", significa expresamente "que la misma es vinculante"<sup>2</sup>. La obligatoriedad de la norma coincide, por tanto, con su validez. A su vez, ésta depende de que haya funcionado correctamente

---

<sup>2</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, trad. R. Vernengo, Porrúa, México, 2002 (12ª ed.), pág. 23 y 224.

el llamado "principio de delegación". Para este autor, una norma pertenece a un ordenamiento si ha sido elaborada siguiendo el modo establecido por la norma fundamental, sin exigirse ningún requisito referente a su contenido<sup>3</sup>. En sus palabras:

"Cual sea el contenido de esa constitución, y el del orden jurídico estatal erigido con su fundamento; que ese orden sea justo o injusto, es cuestión que aquí no se suscita; tampoco el de saber si ese orden jurídico efectivamente garantiza, dentro de la comunidad por él constituida, un estado relativo de paz..."<sup>4</sup>.

En consecuencia, el Derecho podrá llegar tener cualquier contenido. En este sentido, Kelsen llegará a afirmar: "la existencia del Derecho es una cosa, su mérito o demérito, otra". De este modo, estamos ante un sistema jurídico cuando una mayoría logra imponer un conjunto de normas en una determinada sociedad, cualquiera que sea el valor moral o el contenido de justicia de dichas normas. En la misma línea, Thomas Hobbes, uno de los autores que se encuentran en el origen del positivismo jurídico, sostuvo: *Non veritas sed auctoritas facit legem*<sup>5</sup>.

Estos presupuestos tienen unas consecuencias claras en el modelo de jurista. Éste deja de ser un *jurisprudente*, un profesional comprometido con la justicia en su sentido clásico, para convertirse en un *técnico* que trabaja con una herramienta, la ley.

2. Por el contrario, para la concepción iusnaturalista, al criterio formal debe acompañar el material. El Derecho no puede entenderse, tan sólo, como el resultado de un adecuado procedimiento. No es un fin en sí mismo, sino un medio al servicio de ciertas exigencias que dimanen de la propia estructura y naturaleza de la persona, considerada como un ser social. El legislador, el jurista, y la misma sociedad, deben presuponer estas realidades<sup>6</sup> que, por otro lado, conllevan una cierta normatividad. Desde esta perspectiva, es claro

---

<sup>3</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., págs. 205 y ss.

<sup>4</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op. cit., pág. 209.

<sup>5</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, trad. A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, Capítulo XV, págs. 240 y ss, Cap. XXVI, págs. 246 y ss.

<sup>6</sup> En realidad, se podría afirmar que la existencia de estas ciertas verdades previas es lo que da sentido al diálogo y a la búsqueda del consenso en la elaboración de las leyes, entendidas como algo más que el resultado de un mero acuerdo fáctico y sin fundamentación (Vid. González, A.M., *En busca de la naturaleza perdida*, Eunsa, Pamplona, 2000, pág. 174 y 175).

que el fundamento y la razón de la obligatoriedad del Derecho no radica, esencialmente, en el poder, sino en la inherente dignidad de la naturaleza humana.

Aunque no existe una única concepción iusnaturalista, también en este caso nos es posible enunciar dos presupuestos básicos comunes a esta visión del Derecho:

a) El primero es, a diferencia del positivismo, una teoría ética cognoscitivista. Ello implica la admisión de la capacidad de la razón para distinguir ciertos principios objetivos que deben regir el actuar humano. Estamos, por lo tanto, ante una visión optimista de la razón humana<sup>7</sup>, ya que, aunque con evidentes límites, se entiende que ésta es capaz de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo e injusto en una sociedad. Esta idea ha impregnado profundamente la cultura filosófico-jurídica occidental, y ha tenido consecuencias radicales en el desarrollo de la noción de derechos humanos universales.

De cualquier manera, conviene matizar que, en el seno del iusnaturalismo, existen dos grandes formas de entender el lugar y el papel de la razón humana en el conocimiento de la realidad: la concepción clásica, o realista, y la racionalista.

El realismo clásico sostiene que la razón es el instrumento válido para conocer una realidad previa y ya creada. Será la interpretación racional de tal realidad la que nos conduzca al verdadero conocimiento. Pero, conviene insistir en que se trata de una razón no *creadora*, sino *interpretadora* de una realidad ya preexistente. Así, Tomás de Aquino afirmará que la razón es el arbitro para acceder al conocimiento de lo bueno y lo malo. En sus palabras “el bien del hombre es ser conforme a la razón y el mal del hombre estar fuera de la razón”. Esta línea también fue seguida por la escolástica

---

<sup>7</sup>Nos planteamos, en definitiva, la siguiente objeción: ¿es realmente posible alcanzar un conocimiento que vaya más allá de los puros fenómenos, un conocimiento metafísico? Gran parte de la filosofía moderna ha entendido que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. Se pierde así la confianza en la razón humana para alcanzar la verdad. Ello ha desembocado, lógicamente, en el relativismo. En este sentido, Juan Pablo II, en la Encíclica *Fides et ratio* afirmó que la filosofía moderna “En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad ha preferido destacar sus límites y condicionamientos” (p.5). Frente a ello, se puede sostener que la razón humana “no sólo no está limitada al conocimiento sensorial, desde el momento que puede reflexionar críticamente sobre ello, sino que, argumentando sobre los datos de los sentidos, puede incluso alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible” (p.22).

española. Suárez atribuyó el discernimiento de lo que es o no congruente con la naturaleza humana “a una cierta facultad de ésta que llamamos razón natural”.

Por el contrario, el iusnaturalismo racionalista entendió que la razón era el único, y exclusivo elemento, a partir del cual era posible el conocimiento del derecho natural. De este modo, el ser humano ya no interpreta la realidad, lo *dado*, como ocurría en el pensamiento clásico, sino que crea sus propias normas de conducta, las *construye* racionalmente. Será su razón, autónoma y libre de todo presupuesto objetivo, la que diseñe un sistema de derecho natural que, por otro lado, será ahistórico. El derecho natural, progresivamente desgajado de la ley natural, ya no será entendido como la participación del hombre en la ley eterna. Se entenderá, por el contrario, como un producto de la razón apoyada, exclusivamente, sobre sí misma. De este modo, a diferencia del realismo clásico, se defenderá la autonomía e independencia de la razón humana frente a, por ejemplo, la razón teológica. Se trata de la separación entre fe y razón a la que, por ejemplo, se refirió, en muchas ocasiones, Juan Pablo II.

b) En segundo lugar, el iusnaturalismo mantiene, en general, que ciertas exigencias de justicia, derivadas de la realidad del ser humano y de su dignidad, deben ser un presupuesto objetivo del Derecho. Se trata de principios que, en su contenido más esencial, deberían ser considerados en todo momento y circunstancia histórica. Entre ellos se encontraría la obligación de respetar la vida de todo ser humano, su integridad física (prohibiéndose, por ejemplo, las torturas y tratos degradantes), el derecho a expresar opiniones políticas, a ejercer cultos religiosos, a no ser discriminado a causa de la raza o del sexo, a no ser condenado sin un debido proceso penal, etc. Este conjunto de exigencias, entre otras, conformarían lo que, durante siglos, se ha denominado “derecho natural”, y que, en la actualidad, aparece reflejado en numerosas Declaraciones de derechos humanos.

En definitiva, para el iusnaturalismo y, más en concreto, para el realismo clásico, el Derecho no puede tener cualquier contenido. En este sentido, Gustav Radbruch, un positivista convertido al iusnaturalismo después de los horrores nazis afirmaba: “hay leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”<sup>8</sup>. La concepción realista

---

<sup>8</sup> Radbruch, G., "Leyes que no son derecho y derecho por encima de las leyes", en Radbruch, G.; Schmidt, E.; Welzel, H., *Derecho injusto y derecho nulo*, trad. J.M. Rodríguez Paniagua,

defiende, incluso, la existencia de una obligación moral de no acatar las normas injustas<sup>9</sup>. Ello remite al tema de la objeción de conciencia. No es éste el lugar adecuado para desarrollar esta cuestión. Tan sólo señalar que, desde presupuestos iusnaturalistas, no puede mantenerse que el Derecho constituya una variable absolutamente dependiente de la sociedad. No puede admitirse, en este sentido, la absoluta asimilación entre conductas sociales y pautas legales. O, lo que es lo mismo, debe rechazarse la visión que entiende que la misión del legislador es plasmar en las leyes, de un modo acrítico, los usos y prácticas sociales aceptados en una comunidad. En consecuencia, el Derecho tendría, desde esta perspectiva, la función de realizar un “examen crítico” de la vida social. Para ello, es importante, como ya se ha indicado, que el jurista no pierda de vista el *sentido* y la finalidad del mismo Derecho: respetar y promover la dignidad del ser humano –con todas las exigencias que ello conlleva-, en un contexto social e histórico determinado. Para ello, el legislador y el jurista deben distinguir entre *doxa* y *episteme*, entre opinar y saber.

Ya se ha hecho referencia a la existencia de dos grandes formas, a través de las cuales, se ha presentado, a lo largo de la historia, la ciencia del derecho natural: la concepción racionalista y la clásica o realista. Durante un largo periodo, que transcurrió aproximadamente durante los siglos XVII al XIX, la primera oscureció tanto a la segunda que la expresión “derecho natural” fue sinónima de iusnaturalismo racionalista. Sin embargo, éste último llevó a cabo una deformación del derecho natural que desembocó en el positivismo. No es posible extendernos más en este tema. Tan sólo, recordar que el iusnaturalismo racionalista fue, por ejemplo, el gran impulsor de la Codificación en Europa. Los Códigos pretendían ser, de este modo, los exponentes máximos del derecho natural. Sin embargo, este proceso, lejos de potenciar el derecho natural, se convirtió en el peor enemigo del mismo. Al entender que no existe más derecho que el contenido en los Códigos, y que el juez, citando la conocida frase de

---

Aguilar, Madrid, 1971, pág. 16. Vid, asimismo, Radbruch, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2002 (8ª ed.), pág. 178-180, en las que propugna la vuelta al concepto de Derecho natural.

<sup>9</sup> Esta es la línea que ha seguido tradicionalmente la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Juan Pablo II insistió especialmente en esta visión. Así, por ejemplo, en la “*Evangelium Vitae*” sostuvo que, frente a leyes gravemente injustas, como por ejemplo aquellas que legalizan el aborto o la eutanasia, no existe ninguna obligación de acatarlas. Por el contrario, “establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia” (Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, p. 73).

Montesquieu, no es más que “la boca muda que pronuncia las palabras de la ley”, el racionalismo se deslizó, casi sin percibirlo, hasta un positivismo cerrado. Se había caído en el dogma fundamental del positivismo formalista: “sólo el derecho positivo es derecho y todo derecho positivo es derecho”.

Sin embargo, parece que la situación ha cambiado en los últimos años. Se puede, incluso, hablar de una cierta rehabilitación del realismo aristotélico-tomista. Son varias las razones que pueden explicar este retorno:

1. En primer lugar, una cierta recuperación de la noción de “naturaleza de las cosas”, que tiende a buscar las estructuras originarias de la vida social y jurídica. En este sentido, señaló Villey:

“La doctrina del derecho natural clásico, auténtico, es que el Derecho debe ser extraído de la observación de *toda la naturaleza* y diría que precisamente de la naturaleza de las cosas. Y exactamente en el sentido en el que los teóricos modernos entienden la naturaleza de las cosas: las cosas del universo social, las instituciones sociales (...) los grupos sociales existentes, las relaciones de negocios, sociedades, contratos, acciones. Las cosas en su diversidad (...) No hay ninguna filosofía más favorable a la noción de naturaleza de las cosas y a su utilización en el derecho que el antiguo sistema clásico de derecho natural. Evita hacer del derecho la creación de una razón pura; sabe (...) que antes de todos los conocimientos y como base de ellos está el ser”<sup>10</sup>.

De cualquier forma, hay que matizar que no todos los autores que emplean la expresión “naturaleza de las cosas” se consideran a si mismos iusnaturalistas.

2. También es posible mencionar la “rehabilitación de la filosofía práctica” y aristotélica que viene teniendo lugar, desde hace ya algunos años, fundamentalmente en Alemania y en los EEUU. Ciertamente, se advierte la existencia de un “*back to Aristoteles*”, que sirve de apoyo a la restauración de la “filosofía práctica”. Los autores representativos de

---

<sup>10</sup> Villey, M., “Historique de la nature des choses”, *Archives de Philosophie du Droit*, X, 1965, pág. 276-277.

este movimiento son muy numerosos. Entre ellos, cabría mencionar a Arendt, Robert Spaemann, Inciarte o Finnis.

3. En tercer lugar, en el ámbito de la argumentación jurídica, ha sido importante la reivindicación de la retórica clásica, frente al logicismo deductivista, estrechamente vinculado con el positivismo formalista.

En las siguientes páginas nos referiremos, muy brevemente, a los rasgos más elementales del realismo clásico, insistiendo en sus diferencias con el iusnaturalismo racionalista.

## II. Presupuestos del realismo clásico.

Ya se ha indicado que el realismo clásico sostiene, en general, la existencia de realidades previas al Derecho positivo que, en su contenido esencial, éste debe respetar. Sin embargo, y a diferencia del iusnaturalismo racionalista, no entiende el derecho natural como un orden distinto o separado del orden positivo. Por el contrario, defiende que ambos conforman una unidad inseparable: en todo sistema jurídico existen normas positivas convencionales y, por ello, cambiantes, y elementos naturales o permanentes. En este sentido, es paradigmática la aportación de Aristóteles. Desde un punto de vista metodológico, este filósofo sentó, ya en el siglo V antes de Cristo, las bases de esta concepción. Por ello, puede resultar ilustrativo recordar el conocido fragmento de su obra *Ética a Nicómaco*:

"En el derecho político una parte es natural y otra legal. Es natural lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal, todo lo que, en principio, puede ser indiferente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto...las cosas que son justas, no por naturaleza, sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes..."<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. y notas J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995 (3ª reimpresión), V, 7, 1134b, pág. 254.

La expresión “derecho político” equivale aquí al derecho de una *polis* o ciudad Estado. Se trata, por lo tanto, de la globalidad de un orden jurídico. Pues bien, Aristóteles ya vio con claridad que los distintos componentes de un ordenamiento jurídico no tienen la misma fuente. Del mencionado texto podríamos extraer, entre otras, las siguientes consecuencias<sup>12</sup>:

A. Para Aristóteles, existe un derecho natural –lo justo natural o por naturaleza-, que no depende de las diversas opiniones de los ciudadanos de la *polis*. Sus principios no se basan en la libre opción de los miembros de una comunidad -como, por ejemplo, cuando dos contratantes alcanzan un acuerdo-, sino que tienen, en palabras de Aristóteles, "en todas partes la misma fuerza". Se trata, al mismo tiempo, de principios abiertos a las circunstancias espacio-temporales.

B. Junto al derecho natural, o justo natural, Aristóteles menciona lo justo legal. Se trata de las leyes propias de cada *polis*. "Legal" es el término que traduce la expresión griega *nomikón*, que significa lo propio del *nomos* o leyes establecidas por la voluntad de los hombres (aprobadas por los legisladores, consensuadas por los ciudadanos o surgidas por costumbre o tradición). Es, para Aristóteles, "lo que, en principio, puede ser indiferente de tal modo o del modo contrario". Lo justo legal equivale, por lo tanto, a la ley positiva. Lo propio de este derecho consiste en proceder de la convención o acuerdo humanos. Por ello, como señala Hervada, "es justo porque así lo establece la voluntad del hombre"<sup>13</sup>. En consecuencia, el derecho positivo, o justo legal, tiene como característica propia, en opinión de Aristóteles, el ser variable según los países y las distintas épocas.

C. La tercera idea que se deriva del texto de Aristóteles es que, tanto el derecho natural (lo justo natural) como el derecho positivo (lo justo legal) constituyen verdaderos órdenes jurídicos y, por lo tanto, son verdaderos derechos. Lo justo natural y lo justo legal son, en consecuencia, clases o tipos de derechos. Ambos forman parte, igualmente, del derecho vigente en una *polis* (*politikón dikaion*). Por ello, para Aristóteles, el derecho natural es tan aplicable y exigible como lo justo legal. No se trata, por lo tanto,

---

<sup>12</sup> Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Eunsa, Pamplona, 2000, págs. 489 y ss.

<sup>13</sup> Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, op. cit., pág. 490.

de una idea abstracta o de un valor ideal, sino de una clase o tipo particular de derecho (la cosa o bien debida a cada persona en justicia).

D. Por último, Aristóteles entiende que tanto lo justo natural, como lo justo positivo, no son dos sistemas jurídicos distintos y paralelos, sino partes integrantes del único orden jurídico que debe regular una sociedad. Como señalaba Tomás de Aquino, "los juristas llaman derecho a lo que Aristóteles llama lo justo"<sup>14</sup> (incluyendo no sólo lo legal, sino también lo natural). En consecuencia, lo justo legal, es una parte de la justicia, pero ésta no se agota en la ley.

La concepción iusnaturalista clásica del Derecho tiene unos orígenes históricos muy remotos<sup>15</sup>. Son muchos los textos que lo prueban. Uno de los más famosos y citados es, sin duda, el que describe la tragedia *Antígona* de Sófocles (497-405 a. Cristo aprox.). En términos más poéticos que filosóficos, Sófocles plantea un dilema universal: que hacer ante un mandato del poder (cualesquiera que sea la forma en la que éste se detente) cuando contraviene una ley divina (o natural), manifestada a través de los dictados de la propia conciencia. Y lo resuelve en el sentido en que la conciencia universal ha captado como recto: hay que obedecer antes a la ley divina y a los dictados de la propia conciencia que a la ley humana. Como es bien conocido, y de acuerdo con este criterio, Antígona, se negó a acatar las leyes de los hombres (del rey Creonte) para respetar la Justicia (*Diké*) y las leyes de los dioses<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *In X libros Ethicorum expositio*, V, lect XII, 1017 (cit. en Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, op. cit., pág. 79).

<sup>15</sup> Al igual que en otros pueblos -a excepción de Israel-, en Grecia hubo un primer periodo mítico en el que la justicia y el derecho fueron personificados en forma de divinidades.

<sup>16</sup> El argumento de Antígona es bien conocido. Ésta, la protagonista, quiere dar sepultura a su hermano Polinices, muerto ante Tebas en guerra civil, desobedeciendo la orden del rey Creonte. Este, como castigo al rebelde, había prohibido darle sepultura. Conducida ante Creonte, comienza un diálogo entre el rey y Antígona:

"C. Tú responde, sin rodeos y en una palabra, ¿sabías que estaba prohibido hacerlo?

A. Lo sabía. ¿Cómo no lo había de saber? La orden estaba clara

C. ¿Y te atreviste, con todo, a violar estas leyes?

A. No era Zeus quien me imponía tales órdenes, ni es la Justicia (*Diké*), que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuando aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno".

(Sófocles, *Antígona*, vv. 446-460, cit. en Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 1991, pág. 42).

La tradición iusnaturalista clásica tendrá también exponentes en el pensamiento estoico. Así, por ejemplo, Cicerón afirmó, en su obra *De legibus*, que el fundamento universal del derecho y de las leyes reside en la naturaleza del hombre. También en *De republica* sostuvo:

“(...) hay una ley verdadera, recta razón conforme con la naturaleza, presente en todos, constante, sempiterna (...). A esta ley no cabe abrogarla, ni es lícito derogarla en algo, ni puede ser abrogada por completo, ni nos podemos desligar de esta ley por obra del Senado o del pueblo (...) no será una en Roma, otra en Atenas, una ahora, otra después; todos los pueblos, en todo tiempo, serán regidos por esta única ley (...) y quien no le obedezca renegará de él mismo, y, rechazando su naturaleza de hombre, por esto mismo incurrirá en las máximas penas, aunque pudiera escapar de otras sanciones”<sup>17</sup>.

Con Tomás de Aquino, la teoría realista del derecho natural adquirió forma acabada. Como sabemos, Aquino dio origen a una escuela de pensamiento que aún perdura hasta nuestros días. En su "Tratado de la justicia" de la *Suma de Teología*, al definir el derecho como lo que es justo, distinguió entre derecho natural y derecho positivo:

“El derecho o lo justo es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de la cosa; por ejemplo, cuando uno da tanto para recibir otro tanto; y esto es derecho natural. Segunda, por convención o común acuerdo, es decir, cuando alguno se manifiesta satisfecho con recibir tanto; y esto puede realizarse de dos formas: por un convenio privado, como el que se constituye mediante un pacto entre personas particulares; o por convención pública, v.gr., cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado y ajustado a otro, o cuando lo ordena así el príncipe

---

<sup>17</sup> Cicerón, *De república*, III, 2.

que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona. Y esto es derecho positivo"<sup>18</sup>.

Para este autor, al igual que en Aristóteles, el derecho natural equivale a "lo justo natural" o, lo que es lo mismo, a aquello que es *adecuado* al hombre "atendida la naturaleza misma de la cosa" (en este caso, la naturaleza de la persona). Con ello, está remitiendo, más o menos implícitamente, a los derechos naturales *-iura naturalia-*. Estos serían "aquellas cosas que por su naturaleza (naturaleza de la cosa) son debidas al hombre por su naturaleza (naturaleza del ser humano)"<sup>19</sup>. O, dicho de otro modo, lo justo respecto a la naturaleza del hombre, al permitirle alcanzar sus fines propios. Conviene destacar que tales derechos naturales no pueden ser entendidos, al modo moderno, como derechos subjetivos, como libertades, facultades o propiedades completamente disponibles por el sujeto, sino como *bienes* o *cosas* adecuadas al hombre (que, en cierto modo, le vienen dadas).

En otro lugar, Aquino sostiene que "La ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón...Pero en cuanto se aparta de la recta razón es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido"<sup>20</sup>; la ley humana, "tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa...en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Más la primera regla de la razón es la ley natural...Luego la ley positiva humana tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo no es acorde con la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley"<sup>21</sup>. En estos casos, el Derecho ha quedado desnaturalizado y ya no genera obediencia entre los ciudadanos. O, como ha señalado Finnis, "el gobernante no tiene, hablando muy estrictamente, ningún derecho a ser obedecido"<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tratado de la justicia, II-II, Cuestión 57, artículo 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pág. 471.

<sup>19</sup> Vid. Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, op. cit., pág. 505.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, I-II, Cuestión 93, artículo 3, op. cit., pág. 725.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, I-II, cuestión 95, artículo 2, op. cit., pág. 742. La enseñanza del Aquinate ha tenido una gran influencia en el pensamiento occidental y ha sido la postura defendida por la Iglesia Católica.

<sup>22</sup> Para Finnis, Tomás de Aquino no llegó a afirmar que una ley injusta no es derecho sino, tan sólo, que carece de obligatoriedad o fuerza de ley. Vid. Finnis, J., "Leyes injustas", en *Ley natural y derechos naturales*, trad. C. Orrego, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que Tomás de Aquino, en la línea de Aristóteles<sup>23</sup>, no defendió un concepto de derecho natural absolutamente inmutable, ahistórico e intemporal, al menos en lo referente a las derivaciones y concreciones de los primeros principios<sup>24</sup>. En sus palabras:

"Lo que es natural a un ser dotado de naturaleza inmutable es forzoso que sea inmutable siempre y en todas partes. Pero la naturaleza humana es mudable, y, por consiguiente, lo que es natural al hombre puede algunas veces fallar. Por ejemplo, es de igualdad natural que se devuelva el depósito al depositante; y, por tanto, si la naturaleza humana fuese siempre recta, esta norma debería observarse en todo caso; más, como a veces la voluntad del hombre se pervierte, hay ocasiones en que el depósito no debe ser devuelto para que un hombre de voluntad perversa no use mal de él; v. gr., si un demente o un enemigo de la república reclamara las armas depositadas"<sup>25</sup>.

Siglos después, la doctrina realista del derecho natural, que lo entiende en unidad con el derecho positivo, queda perfectamente reflejada, por ejemplo, en Capograssi. Este autor recurrió a la siguiente comparación:

“Un ordenamiento jurídico es como un árbol. El árbol es un todo, no sólo el tronco, no sólo la bella y amplia copa que se ve, sino también la oscura y potente ramificación de raíces que no se ven, que se encuentran bajo tierra y que sostienen todo, porque precisamente las raíces son las que ponen en comunicación la vida del árbol con la vida secreta de la tierra”<sup>26</sup>.

De este modo, se defiende la existencia de un único orden jurídico, en el que cabe distinguir la raíz y el tronco, lo implícito y lo explícito, lo originario y lo derivado, lo natural y lo positivo, lo dado y lo puesto.

---

op. cit., pág. 379 y ss., 387.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b, op. cit., pág. 254.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Cuestión 94, artículo 4, op. cit., pág. 735.

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II, Cuestión 57, artículo 2, op. cit., pág. 471.

<sup>26</sup> Capograssi, G., “Il quid ius e il quid iuris in una recente sentenza”, *Popere*, Giuffré, Milán, 1969, pág. 25 y ss., cit. en Ballesteros, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Técnos, Madrid, 2002, pág. 106.

A lo largo de los siglos, la historia de la ciencia jurídica nos muestra la constante referencia al derecho natural. Así, desde la época romana, casi dos milenios de sucesivas generaciones de juristas han defendido la unidad entre derecho natural y derecho positivo. Ciertamente, desde los tiempos de la antigua Grecia hasta el siglo XIX, existieron algunos atisbos positivistas. Sin embargo, ese positivismo apenas rozó la ciencia del Derecho. En realidad, y a diferencia de la actualidad, se partía del reconocimiento del derecho natural como un dato indiscutible. Por ello, ni juristas ni filósofos sintieron especial necesidad de fundamentar su existencia. Pero, a partir del siglo XIX, se produjo un auge del positivismo que aún pervive hasta nuestros días. Ello introdujo la necesidad de esa demostración, labor que permanece abierta en la actualidad.

Hemos señalado que el realismo clásico presupone que los distintos componentes de un ordenamiento jurídico no tienen la misma fuente. Hay una parte que es un producto cultural, obra de la decisión humana; otra tiene su origen en la realidad misma del ser humano y su vida en sociedad: no es, por lo tanto, resultado de la voluntad humana, sino un orden que el hombre debe conocer e interpretar. En esta realidad previa ocupa un lugar prioritario la noción de dignidad humana. En realidad, tal idea es el primer fundamento natural del Derecho. Como señaló Savigny, “el origen del derecho coincide con el origen del hombre”. Y, en el mismo sentido, para Hervada el tema del derecho natural remite, en realidad, al valor y a la dignidad de la persona humana, reducido a sus dimensiones jurídicas. Hablar de derecho natural es, en suma, referirse a la dignidad de todo ser humano. Por ello, resulta ineludible una referencia a esta noción y a su carácter prescriptivo.

### **III. La dignidad inherente al ser humano.**

En el discurso filosófico y jurídico actual es frecuente apelar al principio de la dignidad humana. No se trata, sin embargo, de una idea exclusiva del mundo contemporáneo. En concreto, debe mucho a la noción de *humanitas*, o conciencia de la

igualdad de todos los hombres y de la exigencia de un idéntico respeto. Tal noción aparece, por primera vez, en la obra del estoico Panecio de Rodas (s. V. antes de C.). También podríamos mencionar las aportaciones de Hippias Elide o Cicerón (106-43 a. C.)<sup>27</sup>. Este último autor sostenía:

“Nada hay tan semejante a otra cosa como un hombre a otro. Cualquier definición del hombre vale para otro. Ello sólo resulta oscurecido en la medida en que el hombre se deja llevar por la corrupción de costumbres y por la variabilidad del ánimo”<sup>28</sup>.

Todos estos autores presuponen, como ya se ha indicado, la existencia de una cierta igualdad natural entre todos los hombres. Estos poseen una naturaleza común que, en virtud de ciertos caracteres propios, es especialmente valiosa y, por ello, normativa. De este modo, genera demandas frente a los demás e, incluso, deberes de respeto frente a uno mismo.

Aunque la contribución del estoicismo fue destacada, se puede afirmar que la concepción ontológica de persona, presupuesto necesario para entender la dignidad humana, fue, en sentido riguroso, una aportación cristiana<sup>29</sup>. En realidad, cuando los autores cristianos abordaron filosóficamente el estudio de la persona, no tomaron como

<sup>27</sup> Vid. sobre este tema Ballesteros, J., *Sobre el sentido del Derecho*, op. cit., pág. 112.

<sup>28</sup> Cicerón, *De legibus*, I, 10. También en la misma línea, Séneca (4 a. C. - 65 d. C.) sostenía: “El alma recta, buena, grande, que es Dios mismo hospedado en un cuerpo humano, puede encontrarse tanto en un caballero romano como en un liberto, como en un esclavo”.

<sup>29</sup> Es más, como señala Hervada, el mismo sentido filosófico u ontológico de persona es una creación del lenguaje teológico-cristiano. Surgió como consecuencia de las disputas trinitarias y cristológicas de la Antigüedad. Al intentar explicar con términos precisos la tesis del Dios Uno y Trino, y el dogma del Verbo Encarnado, se utilizaron las categorías de sustancia, esencia, naturaleza y, como novedad, la de persona. Los términos empleados fueron los griegos de *ousia* (sustancia, esencia) e *hypóstasis* (subsistencia). En el caso de la Santísima Trinidad, la fórmula establecida fue la de la consustancialidad: una única sustancia con tres *hypóstasis*. En Cristo se reconoció una sola subsistencia o *hypóstasis*, ésto es, una sola persona, y dos naturalezas (*physis*). Como equivalente latino de la palabra *hypóstasis* se recurrió al término persona, por encontrarlo el más adecuado. Con ello se creaba la acepción filosófica u ontológica de persona, entendida como una subsistencia, o ser subsistente, de naturaleza intelectual o espiritual (Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, op. cit., pág. 429). Esta significación que, originariamente, nació, no en razón del hombre, sino en función de Dios (las tres Personas divinas), resultaba transferible a toda subsistencia de naturaleza intelectual. Por ello, la filosofía posterior la aplicó al ser humano para poder explicar determinadas dimensiones del mismo. Así, Boecio expuso la definición más antigua, y quizás más ampliamente aceptada, de la persona: sustancia individual de naturaleza racional.

punto de referencia las expresiones griegas. La noción de persona en la filosofía cristiana es incomparablemente más elevada que la de los clásicos. En este sentido, Hegel, comparando la concepción griega y cristiana de persona, pudo llegar a afirmar: “ciertamente, el sujeto era individuo libre, pero se sabía libre sólo como ateniense, y otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*. Pero que el hombre fuese libre en sí y por sí, según la propia subsistencia, que hubiese nacido libre como hombre, esto no lo supieron ni Platón ni Aristóteles ni Cicerón, y ni siquiera los juristas romanos, aunque *sólo este concepto sea la fuente del derecho*. En el cristianismo por vez primera el espíritu individual personal es esencialmente de valor infinito, absoluto...”<sup>30</sup>.

Como ya se ha indicado, la noción ontológica de persona, y la universalización que implica, permitió sentar las bases para poder comprender una manifestación de su ser, la dignidad inherente a cada miembro de la especie humana. Este dato, como veremos después, es también clave para poder entender el origen y desarrollo de la actual cultura de los Derechos humanos. El pensamiento cristiano captó que la persona humana, en razón de su dignidad, se encuentra, frente al resto de las criaturas, *en otro orden del ser*, y como tal debe actuar y ser tratado.

En la actualidad es frecuente entender que el principio de la dignidad humana representa el fundamento último del orden moral y jurídico. En este sentido, por ejemplo, la Constitución española, en su artículo 10.1, sostiene que “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”. Incluso, para algunos autores, la dignidad humana fundamentaría los valores superiores constitucionales y, en definitiva, los derechos fundamentales. En la misma línea, la Constitución Alemana otorga a la idea de dignidad un lugar fundamental en el orden jurídico. Así, en su artículo 1, mantiene que “la dignidad del hombre es inviolable”. El mismo camino siguen otras Constituciones, como la italiana o la portuguesa. Asimismo, resulta llamativo que un texto surgido en un contexto jurídico-político diferente, como la Constitución de la Federación Rusa, adoptada el 12 de diciembre de 1993, establezca, en su artículo 21, 1, “la dignidad de la

---

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F., *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín, 1840, tomo I, pág. 63, cit. en Melendo, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid, 1992, págs. 18-19.

persona es protegida por el Estado. Nada puede servir de fundamento para su menoscabo”.

Pero la importancia jurídica otorgada a este principio va acompañada, en muchos casos, de una patente imprecisión. La paradoja se presenta porque, por un lado, la dignidad aparece como el fundamento último del Derecho. Señalar que algo es contrario a la dignidad humana se presenta como prueba irrefutable de su reprochabilidad moral o jurídica. Sin embargo, el significado que se atribuye a este concepto es tan ambiguo que, en ocasiones, se convierte en una expresión vacía de contenido. Hay que admitir, en palabras de González Pérez, que “en nombre de la dignidad se intentan justificar soluciones radicalmente contrarias sobre temas fundamentales tan de nuestros días como la admisibilidad de ciertas formas de manipulación genética, el aborto, la disponibilidad de órganos humanos, los experimentos médicos con personas y la eutanasia”<sup>31</sup>. También es fácil constatar que gran parte de los problemas actuales que gravitan en torno a la noción de derechos humanos hunden sus raíces en una deficiente o errónea concepción de la dignidad. No es este el momento para exponer los distintos significados que en la actualidad se atribuyen a esta noción. Tan sólo destacar dos líneas fundamentales:

-En primer lugar, la corriente de inspiración Kantiana, que, en conexión con el iusnaturalismo racionalista, entiende la dignidad de un modo inmanente, desvinculada de la idea de naturaleza humana, al considerar ésta como una instancia meramente empírica, carente de normatividad. En su *Metafísica de las costumbres*, Kant se refiere a “la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo...como legislador en el reino de los fines, como libre respecto de todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que él mismo se da...la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> González Pérez, *La dignidad de la persona*, ed. Cívitas, Madrid, 1986, pág. 19 y 20; vid. asimismo Melendo, T.; Millán-Puelles, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Eunsa, Pamplona, 1996.

<sup>32</sup> Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Real Sociedad Económica Matritense de amigos del País, 1992, pág. 92, 94.

Kant resalta la libertad y la autonomía moral como capacidades específicas del ser humano. Se trata del rasgo fundamental que lo diferencia de los demás seres, los cuales actúan mecánicamente, sometidos a leyes necesarias. Pero Kant va más allá: traslada la esencia de la dignidad a la libertad. Aunque él mantuvo la universalidad del deber moral, un posterior desarrollo de sus presupuestos conducirá, a algunos autores, a reducir la dignidad a la pura autonomía de la razón<sup>33</sup>, sin referencia objetiva alguna. La dignidad se configura así como una libertad ilimitada, la cual se traduce en un dominio absoluto de la persona sobre sí y su actuar, incompatible con la idea de que existen principios morales previos y que el hombre es un ser creado. En realidad, como señala Hervada<sup>34</sup>, el término final de esta forma de entender la dignidad es la anomia: el hombre es su propia ley.

- Frente a ello, es posible entender la dignidad radicada, no sólo en la razón y la autonomía humanas, sino en la globalidad de su ser, en su naturaleza. Sería, por ello, una cualidad intrínseca a cualquier ser humano, teniendo un carácter ontológico. Este es el sentido que ya le atribuía Tomás de Aquino al sostener, en un pasaje del Libro I de la *Summa Teológica* que “el término dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Como se puede comprobar, Kant eleva propiedades del ser humano, como la autonomía y la racionalidad, a fundamentos de la dignidad. Algunos de sus seguidores han profundizado en estas ideas y han llevado sus planteamientos hasta el extremo de mantener que la dignidad no radica en la naturaleza de la persona, sino en sus accidentes, fundamentalmente en la autonomía. En consecuencia, para tener dignidad, y por ello derechos, sería requisito imprescindible la posesión de una mínima racionalidad y autonomía. Como señala Ballesteros, determinadas cualidades que afectan al *tener* del hombre y no a su *ser*, se erigen en fundamento de la dignidad (Ballesteros, J., “Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos”, Discurso leído el día 2 de diciembre de 1999 en su recepción como Académico de Número de la Real Academia de Cultura Valenciana, pág 24). En esta línea, autores como Engelhardt niegan el reconocimiento de derechos a los seres no racionales o no autónomos de la especie *homo sapiens*, como los embriones, fetos, niños pequeños, comatosos o descerebrados. Este autor se permite clasificar a los seres humanos en función de su alejamiento frente al ideal de autonomía. Los cigotos, embriones, fetos, anencefálicos y comatosos persistentes se llegan a considerar inferiores a ciertos mamíferos superiores, ya que podría admitirse que poseen mayor racionalidad. En definitiva, la dignidad ya no es un presupuesto inherente a todo miembro de la especie humana (Engelhardt, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 358).

<sup>34</sup>Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, op. cit., pág. 447.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-I, C. 42, a. 4, edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pág. 411.

De acuerdo esta segunda visión, podríamos definir la dignidad como “la perfección o intensidad del ser que corresponde a la naturaleza humana y que se predica de la persona, en cuanto ésta es la realización existencial de la naturaleza humana”<sup>36</sup> y de lo más intrínseco a ella, su fin<sup>37</sup>. En este sentido, señalaba Tomás de Aquino que, en la medida en que lo más intrínseco a una cosa es su fin, de esto se sigue que lo más intrínseco a la naturaleza humana no es cualquier acto voluntario, sino aquel acto voluntario que se oriente a ese fin. De acuerdo con esta visión, el hombre, poseedor de una dignidad radical, está llamado a actuar de acuerdo con las exigencias derivadas de tal dignidad y vinculadas a los fines de su propia naturaleza racional. La persona humana merece un trato adecuado a su estatuto ontológico, y ella misma debe respetarlo.

Esta posición ha sido abiertamente criticada por aquellos que entienden que admitir que la propia naturaleza humana es un presupuesto del actuar limita injustificadamente la libertad. Como señala González<sup>38</sup>, es claro que plantear una doctrina de la *perfección del tender* despierta actualmente sospechas y celos. Ello se debe a que esta posición supone aceptar tácitamente que hay un *tender* humano, que debe adecuarse a los fines de la propia naturaleza -la ley natural-, la cual parece limitar *a priori* la libertad.

A ello podemos contestar que esta concepción de la naturaleza humana y de su dignidad no implica una visión de la persona sometida en su actuar a un mandato externo, ajeno a ella misma. En realidad, no existe ninguna incompatibilidad entre la admisión de fines inherentes a la naturaleza humana y la libertad. Siguiendo a Hervada: “La ley natural es ley del acto libre y expresa la perfección de la libertad; es la

---

<sup>36</sup> Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, op. cit., pág. 449. La crítica iusfilosófica a este enfoque se ha apoyado en la ambigüedad del término “naturaleza”. En nuestra opinión, adoptar la perspectiva teleológica puede ayudar a esclarecer este problema. Sobre este tema vid. Gonzalez, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998. Sobre el debate actual sobre la viabilidad de recurrir al concepto de naturaleza como guía moral vid. Callahan, D., “Can Nature Serve as a Moral Guide?”, en *Hasting Center Report*, November-December 1996, 26 (6), pág. 21-22. En el mismo número pueden consultarse también Kass, L.R., “The Trouble Dream of Nature as a Moral Guide” y Norton, B. G., “Moral Naturalism and Adaptive Management”.

<sup>37</sup> *Summa Theologica*, op. cit., I-II, C.6, a. 1, pág. 103.

<sup>38</sup> Gonzalez, A.M., “El estatuto de “lo moral”. Reflexión histórico-crítica”, *Anuario Filosófico*, 1997, 30, pág. 720.

expresión racional del orden de la naturaleza humana...la máxima libertad consiste en asumir conscientemente el propio ser...Como sea que la ley natural no es otra cosa que la expresión de una exigencia ontológica -exigencia del ser del hombre-, la autenticidad consiste en obrar conforme a la ley natural”<sup>39</sup>.

En el mismo sentido, Finnis sostiene que la fuerza de la ley natural es racional. Sus principios establecen *razones* para actuar o dejar de hacerlo; desafiarlos es incorrecto en la medida en que es irrazonable. Y en este sentido, la ley natural no es una imposición extrínseca de una voluntad ajena (...) Es, por el contrario, intrínseca a los seres humanos: sus referentes fundamentales son los bienes humanos que generan el bienestar y la satisfacción humanas y precisamente en cuanto que tales, son razones para la acción”<sup>40</sup>.

En definitiva, la ley natural es intrínseca a los seres humanos y a su dignidad. La razón conoce los primeros principios del actuar conforme a las exigencias de la dignidad propia y ajena. Así ocurre, por ejemplo, con el primer precepto de la ley natural: *El bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse*. Al mismo tiempo, la existencia de tales principios no excluye el continuo esfuerzo de la razón práctica para determinar, en cada caso concreto, las exigencias derivadas, por ejemplo, del mencionado precepto general<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Hervada, J., *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1994, págs. 163-164. En este sentido, Juan Pablo II, en la Encíclica *Veritatis Splendor* señaló que “La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley (...). Sin embargo, la autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales...La verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios” (Encíclica *Veritatis Splendor*, p. 40-41).

<sup>40</sup> Finnis, J., *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 79-86.

<sup>41</sup> Esta posición no implica negar que, de hecho, en una sociedad coexistan una pluralidad de concepciones del bien. De hecho, ni Aristóteles ni Tomás de Aquino negaban esta realidad. Únicamente se rechaza que todas tengan que ser valoradas *a priori* e indiscriminadamente de modo positivo. Como señala González, entre otras cosas, porque lo que es bueno o malo se comprueba en la vida. Lo fundamental sería discutir dialécticamente cual de ellas sería más consistente con las condiciones *reales* de la vida humana, cual respondería más satisfactoriamente a los fines de la naturaleza humana, que ya para Platón constituían las expectativas más profundas de cada hombre (González, A.M., “El estatuto de “lo moral”.

Volviendo al principio de la dignidad ontológica, ya se ha señalado que ésta es inherente a cualquier ser que pertenezca a la categoría *homo sapiens*. En realidad, constituye la raíz misma de los derechos humanos. Tales derechos no se derivan de una atribución del legislador, sino de la dignidad de la naturaleza humana. En este sentido, señala Spaemann que los derechos humanos: "se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional"<sup>42</sup>. Para este autor, "si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría, habríamos de definir en virtud de que propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de los 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"<sup>43</sup>. En esta línea, A.M. González sostiene que "precisamente esa dignidad se pone en juego cuando cualquiera se arroga el derecho de decidir que seres merecen el nombre de personas y cuáles no. Porque entonces fácilmente se pasa a considerarlos como un puro medio, y se les somete a cálculos utilitaristas. Los fetos, los débiles, los improductivos, los lisiados, los niños, los enfermos, podrían irse excluyendo progresivamente de la definición de persona, y la exclusión podría fácilmente justificarse atendiendo a razones de Estado y en última instancia de conveniencia. Frente a esto, no está de más recordar que la dignidad, a diferencia del valor, no es conmensurable"<sup>44</sup>.

De este modo, la misma noción de derechos humanos parte de un presupuesto natural: tienen su origen y fundamento en la dignidad del ser humano. Por ello, la función que se atribuye al Derecho internacional o al interno de los diversos países es reconocerlos, no crearlos. Además, su infracción conlleva necesariamente una injusticia.

#### **IV. Conclusión.**

Reflexión histórico-crítica", *Anuario Filosófico*, 1997, 30, pág. 720-1).

<sup>42</sup> Spaemann, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989, pág. 50.

<sup>43</sup> Spaemann, R., "Sobre el concepto de dignidad humana", en *Persona y Derecho*, XIX, 1988, pág. 25.

<sup>44</sup> González, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996, pág. 54-55.

Todo lo señalado nos viene a confirmar que en las normas que reconocen, regulan y garantizan los derechos fundamentales algo hay, al menos, de natural, entendiendo por tal lo propio de la naturaleza del hombre<sup>45</sup>. Sólo esta concepción puede justificar, suficientemente, la realidad de los derechos fundamentales como derechos reconocidos, y no simplemente concedidos, por el Estado, en relación a la persona.

En definitiva, la historia de la ciencia del derecho natural es la historia del esfuerzo del entendimiento humano por comprender lo justo inherente al ser humano y a su dignidad. Frente a los grandes problemas actuales, como la protección de la vida humana, desde su inicio hasta su fin natural, la fecundación *in vitro*, la eutanasia, la clonación, la regulación del matrimonio y la familia, o la protección de las minorías y de los marginados, el reto es continuar la labor de aquellos juristas que comprendieron que el derecho no puede tener cualquier contenido, que su punto de referencia debe ser, siempre, la dignidad del ser humano. La apelación a este principio permite sustraer del puro arbitrio individual o del voluntarismo colectivo los criterios básicos reguladores de las relaciones entre los seres humanos. Y ello, porque el mismo presupuesto del derecho, el ser humano y su dignidad, es una realidad dada al derecho, no construida por él. Quizás uno de los mejores legados que los juristas podemos dejar a las generaciones futuras es la creencia en esta radical dignidad de toda vida humana, entendida como fundamento último del derecho.

---

<sup>45</sup> Hervada, J., *Historia de la ciencia del Derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 1991, pág. 22-23.